STORIA UNIVERSALE

29

STORIA DELL'INDIA

CORRIERE DELLA SERA

29. STORIA DELL'INDIA

Michelguglielmo Torri

L'India è oggi una delle nuove potenze emergenti del pianeta. Eppure resiste una percezione piuttosto radicata di questo Paese come di un "mondo a parte", fatato, immobile e separato dal resto del mondo: secondo quest'idea, la civiltà indiana non sarebbe quindi soggetta a processi di mutamento. Un'interpretazione che poggia su alcune convinzioni: il "nucleo duro" della società indiana consisterebbe nella sua articolazione in villaggi il cui unico collegamento con l'esterno è stato dato, nel corso dei secoli, dalla riscossione delle imposte; inoltre, la storia culturale dell'India quasi coinciderebbe con l'induismo, che sarebbe "emerso" già completamente formato. Il terzo caposaldo è l'idea del sostanziale isolamento rispetto al mondo esterno.
Le tesi qui proposte capovolgono le vecchie interpretazioni, dimostrando come la storia economica dell'India sia costituita da mutamenti continui e profondi, caratterizzati dal sorgere e contrarsi di fiorenti civiltà. L'India ebbe contatti continui, che coincisero con l'inizio della prima civiltà urbana indiana, quella dell'Indo (2600-1500 a.C. circa). Infine, viene smantellata l'identificazione della civiltà indiana con l'induismo e la percezione di questo come di una dottrina omogenea e ben definita, fissata una volta per tutte.

Da vendersi esclusivamente in abbinamento al Corriere della Sera.

€ 12,90 + il prezzo del quotidiano

50029>

9 771824 458124

STORIA UNIVERSALE
Volume 29

© 2004, RCS Quotidiani Spa, Milano
Edizione speciale per il Corriere della Sera
pubblicata su licenza della Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Michelguglielmo Torri
Storia dell'India
© 2000, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Progetto grafico: Out of Nowhere srl
Art: Marco Pennisi & C.
Ricerca iconografica: Virginia Vicario
Fotocomposizione: Graphiservice srl, Bari

Le Grandi Opere del Corriere della Sera
Direttore responsabile: Paolo Mieli
RCS Quotidiani Spa
Via Solferino 28 – 20121 Milano
Registrazione Tribunale di Milano numero 537 del 19/7/04
Sede Legale: Via Rizzoli 2 – Milano

Finito di stampare: febbraio 2005
ISSN 1824-4580
Grafica Veneta Spa - Trebaseleghe (Padova)

Tutti i diritti di copyright sono riservati

STORIA DELL'INDIA

PRESENTAZIONE

di Ettore Mo

Quand'ero giovane e facevo lo steward *sui transatlantici della British Merchant Navy ero molto contrariato dal fatto che la mia nave – l'Orsova –, in rotta dall'Inghilterra verso l'Australia, non toccasse mai un porto del subcontinente indiano: superato il Mar Rosso e il Golfo di Aden tirava dritto fino a Colombo, capitale dello Sri-Lanka, che* in illo tempore *si chiamava Ceylon.*

Tutto quanto noi ragazzi, allora, sapevamo dell'India, ci veniva dai racconti di Emilio Salgari e, più tardi, dai libri di Rudyard Kipling: che, a differenza del sedentario e prolifico scrittore veronese dotato solo di fantasia, l'India la conosceva davvero per averci trascorso gran parte della sua vita. Adesso, a tanti anni di distanza dal mio primo viaggio, ricordo quanto mi disse un collega giramondo, più anziano di me, alla vigilia della partenza: «Ne resterai affascinato. L'India è una strega. Non t'illudere! Non te la toglierai più di dosso».

Dopo ogni viaggio, ognuno se ne portava a casa un pezzo da collocare nella bacheca dei ricordi. Affrontandolo, nessuno poteva dimenticare che si trattava di un paese con oltre 600 milioni di abitanti, divisi da caste, lingue, religioni, costumi, razze e climi, e a volerlo raccontare in una serie di reportage si correva sempre un grosso rischio. Era sconcertante scoprire che nel paese della Resistenza pacifica, lasciata in eredità dal Mahatma Gandhi, la polizia ricorresse a sistemi brutali, come nel Mihar (uno dei 22 Stati dell'Unione), dove gli agenti di custodia accecavano i detenuti, anche minorenni, con l'acido, o gli spezzavano le gambe e gli torcevano i piedi come «per caricare un orologio a molla», mentre nelle celle riservate alle donne si praticava il «divertimento ininterrotto» dello stupro.

Ma non c'era altra risposta – sosteneva nella primavera dell'81 il ministro degli Interni, Zail Singh, a Nuova Delhi – se si voleva bloccare e distruggere l'orda dei dacoits, *le masnade di banditi che imperversavano soprattutto nella Chanthal Valley (Stato dell'Uttar Pradesh), capeggiati da una donna, Phoolian Devi, molto popolare tra la gente, che la considerava una specie di Robin Hood in gonnella. Se un uomo ha tre figli – diceva un ritornello –, uno diventa agricoltore, l'altro soldato, il terzo bandito. Ma i* dacoits *non avevano nulla del leggendario eroe della foresta di Sherwood: erano criminali duri,*

voraci, crudeli. In media, un omicidio ogni tre giorni. I cadaveri venivano decapitati e i tagliatori di teste s'arricchivano col commercio, fiorentissimo, dei teschi, che finivano in una ditta «specializzata» di Calcutta.

Immagini tanto crude della realtà contemporanea inducevano a pensare che la favolosa India del passato fosse scomparsa del tutto: ma un riverbero di quella favola è rimasto nei racconti e nelle testimonianze di qualche grande personaggio sopravvissuto alla metamorfosi, come Gayatri Dewi, ultima moglie e vedova del maharaja di Jaipur, capitale del Rajasthan. Erano 565 i principi indiani che regnavano su un terzo dell'intera superficie dell'India e su un quarto della sua popolazione: il resto era sottoposto al governo centrale di Delhi, cioè agli inglesi, fino al 1947. «Era parso a Rudyard Kipling – scrivono Larry Collins e Dominique Lapierre nel loro libro Freedom at Midnight *– che la Provvidenza avesse creato i maharajas soltanto per offrire uno spettacolo al genere umano... Potenti o modesti, ricchi o poveri, la loro era una straordinaria razza. I resoconti delle loro follie ed eccentricità hanno arricchito il folclore e affascinato un mondo affamato di sogni esotici».*

La ricchezza veniva ostentata nei modi più varii. L'elefante che portava a passeggio il maharaja di Boroda (una bestia enorme) era letteralmente coperto d'oro e dieci catene d'oro del valore di 50 milioni l'una erano gli sfavillanti orecchini che gli pendevano, tintinnando, da ciascuna delle orecchie. Il maharaja di Gwalior fece arrivare da Venezia un lampadario più grosso di quello della ballroom *di Buckingham Palace. Un altro maharaja faceva collezione di automobili e aveva accumulato nella sua autorimessa 27 Rolls Royce, suscitando l'invidia del maharaja di Alwar che fece della sua Rolls la copia esatta della carrozza usata dai monarchi inglesi per la cerimonia d'incoronazione. Il maharaja di Junagadh faceva seppellire i suoi cani (che adorava) in un sontuoso mausoleo al suono della marcia funebre di Chopin e alla cerimonia di nozze fra la sua cagnetta Roshana e un Labrador (costata l'equivalente di 120 milioni di lire) invitò i nobili del regno, tra cui il viceré.*

Per la maggior parte di questi 565 principi, il sesso, la caccia e gli sport contavano assai di più degli affari di Stato, che trascuravano. Come avrebbe potuto dedicarsi quotidianamente alla politica il settimo maharaja di Patiala, avendo un harem di 350 giovinette che reclamavano i suoi favori? Alto, massiccio, nero, irsuto, vorace, Bhupinder Singh godeva fama di amatore insaziabile: almeno fino agli ultimi anni, quando, spossato da tanta ginnastica d'alcova, sentì il bisogno di afrodisiaci, che i medici di corte gli propinarono. Ma non ebbero, ahimè, alcun effetto. E tutte le sue donne, che lo spiavano piangendo dalla grata del gineceo, lo videro sprofondare lentamente nel letargo.

Dopo l'indipendenza, lasciare i maharajas sul trono avrebbe avuto come conseguenza la balcanizzazione dell'India: un rischio che Nehru non era disposto a correre. Non c'era altra soluzione che metterli a riposo. A Calcutta sono andato alla ricerca di un ultimo esponente di quella specie in estinzione, il

maharaja Bahadur di Burdwan, novantenne. Trovai soltanto il figlio che mi disse: «Papà è sopra, nella sua stanza. Ormai non lascia più il letto. Ha bisogno di riposo. Lasciamolo dormire».

Ma questo era un paesaggio obsoleto dipinto con l'acquerello, colori tenui e sfumati: poi sarebbero venute le tinte fosche, funeree anzi, dal profondo Sud dell'India, a Madras, dove i donatori di reni a pagamento cercavano di sopravvivere a condizioni di miseria e povertà estreme. Non sorprende che lo Stato del Tamil Nadu, nel sud-ovest del paese, fosse chiamato «Kidneys Bazar», il bazar dei reni. Le condizioni di vita, da queste parti, hanno favorito la nascita di una filosofia aberrante. Poiché la scienza medica aveva stabilito che un essere umano può vivere normalmente con un solo rene sarebbe stato un lusso e uno spreco averne due. Nelle famiglie più povere e ridotte alla miseria, la vendita del rene superfluo *costituiva una temporanea salvezza. Il «commercio» dei reni ebbe un rapido sviluppo, cui contribuirono medici poco scrupolosi e proprietari e direttori di cliniche lusingati dalla prospettiva di una facile e immediata prosperità: ma nonostante gli scandali, i trapianti furono effettuati in un clima di sostanziale legalità, essendoci alla base il consenso del donatore, che concordava l'entità del suo compenso.*

A Willivakham, una tumultuosa borgata alla periferia di Madras, incontrai una signora di 32 anni che si era sottoposta al trapianto: «Mi son fatta togliere il rene un anno e mezzo fa – raccontava –, nonostante le proteste di mio marito, che non se l'era sentita di farlo... Eravamo nella miseria più nera. Ora abbiamo una casetta decente e due figli in collegio. A me hanno dato solo 700 dollari, il broker [mediatore, N.d.R.*] se ne è presi 800». Erano le donne a detenere il primato nel sacrificio dell'organo: il 75 per cento contro il 25 dei maschi. Dal bazar dei reni emergevano di continuo sordidi racconti di truffe, rapine di organi, inganni e «scherzi» nel riguardo di malati ignari e sprovveduti. A Madras il primo centro per trapianti fu aperto nel '71: dieci anni dopo ce n'erano quaranta e tutti quanti facevano affari d'oro. A chi si mostrava indignato, il dottor Thiagarajan, giovane e brillante chirurgo, rispondeva così, con un sorriso reso più abbagliante da due denti d'oro: «Non ci vedo niente di male a donare un rene a pagamento. Ma lo sapete voi moralisti occidentali che l'India non è un paese dove si mangia tre volte al giorno? Dove si muore di fame? Che deve fare uno? Spararsi?».*

Quanti volti ha l'India? Ogni sua città, ogni contrada e regione ne esprime uno: ma è certamente Calcutta la città-sintesi del suo dramma immane, della sua miseria e della sua grandezza altrettanto vertiginose e di tutte le sue contraddizioni. Calcutta – avevo scritto dopo averci messo piede la prima volta – è troppo, per tutto: per la miseria, la ricchezza, la folla, il traffico, l'ac-

cattonaggio repellente, i richshaws, *le vacche, l'agonia sui marciapiedi e anche – perché no? – qualcosa che potrebbe somigliare alla gioia di vivere. È ciò che uno sente dopo essere uscito frastornato, quasi* groggy, *dalla morsa delle sue strade, dalla sua ossessiva logorante vitalità.*

Un mondo indefinibile, quello di Calcutta, che pure ha avuto molte definizioni. Lo scrittore inglese William Bentinck, visitandola ai primi dell'Ottocento, l'aveva descritta come «lo spettacolo insieme più curioso e magnifico che abbia visto»; e sir George Trevelyan, arrivandoci mezzo secolo più tardi (1863), aveva scritto invece: «Impossibile trovare un luogo meno invitante di Calcutta, un luogo così brutto per natura, che gli sforzi umani possono far ben poco per renderlo peggiore». Rudyard Kipling la odiava e finì col battezzarla «la città dell'orribile notte», mentre Churchill, dopo la prima visita, scrisse alla madre: «Sarò sempre contento d'averla vista, per la stessa ragione per cui papà era contento di aver visto Lisbona, e cioè di non tornarci mai più». E non possiamo dimenticare la definizione politica attribuita a Lenin, che avrebbe detto: «La strada per la rivoluzione passa attraverso Pechino, Shanghai e Calcutta».

Era il maggio del 1981 e il ministro per l'Informazione e la Cultura di allora – Budhader Bhattasherya – non aveva sulle pareti del suo ufficio il ritratto di Indira Gandhi ma quelli di Marx e Lenin: né poteva essere diversamente dal momento che il suo Stato – il Bengala occidentale – era governato dai comunisti delPci(M), un partito marxista che si proclamava indipendente sia da Mosca che da Pechino, mentre l'altra compagine rossa, il Pci (senza la M), ammetteva i suoi rapporti di sudditanza con l'Urss. «Ancora più che altrove – affermava il ministro – qui dobbiamo batterci col problema della povertà e dell'arretratezza. Non c'è la luce, la riforma agraria stenta ad avviarsi, l'industrializzazione procede lentamente. Nel nostro Stato (cinquanta milioni di abitanti), cinque milioni della forza lavorativa sono disoccupati. Il 70 per cento della popolazione vive sotto quello che noi chiamiamo 'poverty line', il livello della povertà, che vuol dire fame».

Quando vi tornai, quindici anni dopo, Calcutta non era affatto cambiata. Sempre eccessiva, iperbolica, insopportabile, continuava a vivere in quel suo stato di chiassosa agonia. Era raddoppiato il numero delle vetture e, di conseguenza, il rumore del traffico. L'industria locale (11.500 fabbriche su una superficie di 104 chilometri quadrati) continuava a travasare liquami immondi nel fiume Hoeghdy, che era una fogna aperta tra Calcutta e la città gemella di Howrah. Ogni giorno gli inceneritori sbuffavano in cielo il fumo di migliaia di cadaveri, ma la popolazione manteneva la sua quota-primato di 13 milioni di abitanti. Nonostante gli sforzi di Madre Teresa e delle sue missionarie, lo spettacolo della miseria era rimasto tale e quale e in ogni strada t'imbattevi nella consueta scenetta del bambino-rettile che strisciava sull'asfalto, in mezzo al traffico, agitando la coppa vuota della mano da un finestrino

all'altro delle macchine, nella speranza che vi cascasse dentro la carità di una rupia.

E che dire dei rickshaw, *che di questa sulfurea capitale rimangono uno dei più antichi mezzi di trasporto urbani e contribuiscono pure, con la loro sopravvivenza, a cristallizzare l'immagine di una Calcutta perennemente inchiodata al passato, esangue e rigida nel sudario coloniale. Il* richshaw *continuava ad essere una fonte di polemica feroce fra tradizionalisti e progressisti. Questi ultimi sostenevano che sarebbe stata un'«offesa alla dignità umana» entrare nel Duemila su un calesse trainato dall'uomo. Ma erano proprio i* rickshaw-pullers, *gli uomini-cavallo, a non sentirsi offesi nella propria dignità. Per loro, tirare il carretto era tanto naturale quanto zappare la terra: e il fatto che sopra ci fosse un uomo piuttosto che un sacco di patate non li turbava affatto. Inoltre, eliminarli avrebbe lasciato senza lavoro circa 40 mila persone. Ed erano diventati indispensabili nel traffico surreale di Calcutta. Non inquinavano, non sprigionavano lotulenze, erano agili e sgusciavano con disinvoltura nelle viuzze più strette e intasate della metropoli, i soli in grado di smaltire il traffico quando i monsoni sommergevano la città con torrenti di fango, sterco, carcasse di animali.*

Calcutta voleva dire anche Madre Teresa: che incontrai la prima volta nel febbraio del '93. Ci tornai nel settembre del '97, per i suoi funerali. I soldati le fecero la guardia nella chiesa di San Tommaso, dov'era la salma, e poi l'accompagnarono al cimitero su un affusto di cannone, come un generale, lei che aveva detto sempre di no alla guerra. Però il governo di Nuova Delhi aveva deciso di onorarla con un funerale di Stato. E la gente, che la venerava, avrebbe seguito in massa le onoranze funebri, creando serii problemi per le autorità del paese, che avrebbero dovuto contenere una folla straripante, inverosimile anche a livelli asiatici.

Se le cose del mondo avessero avuto un senso (avevo scritto allora mentre seguivo commosso il suo feretro), sarebbe stato giusto portare Madre Teresa al luogo della sepoltura su un rickshaw *tirato da un uomo-cavallo, come ormai si usava solo a Calcutta, e dietro a lei avrebbero dovuto marciare gli storpi, i lebbrosi, i malati di tbc e cirrosi, i moribondi di Kalighat (i disperati che aveva soccorso tutta la vita) e, più semplicemente, i poveri più poveri del mondo, cioè quel gregge sterminato che era stato la ragione della sua vita.*

INDICE DEL VOLUME

Premessa L'oceano e la corrente 3

Introduzione Il contesto geografico e la sua influenza sulla storia 13

1. Il subcontinente indiano e i suoi limiti geografici, p. 13 - 2. Le due zone chiave del subcontinente, p. 14 - 3. L'influenza del clima e dei venti periodici, p. 18 - 4. Contesto geografico e processi d'unificazione/disintegrazione, p. 21 - 5. L'unità culturale ed economica del subcontinente, p. 22 - 6. Il subcontinente e il resto del mondo, p. 23

I. Le prime civiltà indiane 25

1. Premessa, p. 25 - 2. Popoli sedentari e popoli nomadi, p. 26 - 3. Il subcontinente dai primi insediamenti alla prima civiltà urbana, p. 29 - 4. Gli arya in India: la tesi dell'irruzione violenta, p. 34 - 5. Gli arya in India: la tesi della migrazione pacifica, p. 37 - 6. Gli arya in India: la tesi dell'origine autoctona, p. 40 - 7. Il dibattito sull'origine degli arya e le sue valenze politiche, p. 41 - 8. I tratti distintivi della cultura vedica, p. 44 - 9. Conclusione, p. 47

II. La rivoluzione della metà del I millennio a.C. 49

1. L'età dei grandi Maestri del pensiero filosofico e religioso, p. 49 - 2. Il cambiamento economico, p. 52 - 3. Il mutamento sociale e l'emergere del sistema castale, p. 53 - 4. Lo sviluppo politico, p. 54 - 5. Il processo di mutamento culturale, p. 56 - 6. La dottrina delle *Upanishad*, p. 58 - 7. Gli eresiarchi del VII e V secolo a.C., p. 60 - 8. Il «Conquistatore» e l'«Illuminato», p. 61 - 9. La via del Buddha, p. 63 - 10. La via di Mahavira, p. 64 - 11. L'apporto del buddismo e del jainismo all'induismo, p. 65 - 12. La nascita degli ordini monastici jaina e buddisti, p. 66 - 13. Il contributo intellettuale del jainismo e del buddismo, p. 67 - 14. Le basi sociali del jainismo e del buddismo, p. 69

III. I Maurya e la prima unificazione politica dell'India 73

1. Premessa, p. 73 - 2. Chandragupta Maurya e la nascita del primo impero indiano, p. 74 - 3. La struttura dell'impero maurya sotto Chandragupta, p. 77 - 4. Ashoka e la politica del «dhamma», p. 80 - 5. Il declino e la caduta dell'impero maurya, p. 85 - 6. L'impero maurya come monarchia ellenizzante, p. 86

IV. L'era post-Maurya: invasioni, commerci e crescita culturale 89

1. Il subcontinente indiano e l'Ecumène (233 a.C.-320 d.C.), p. 89 - 2. Gli hsiung-nu e l'ondata d'invasione dei popoli di lingua iranica, p. 91 - 3. I greci alla conquista dell'India, p. 92 - 4. Andhra e «shaka», p. 94 - 5. L'impero dei kushana, p. 95 - 6. L'unificazione commerciale dell'Ecumène, p. 96 - 7. L'evoluzione delle classi sociali, p. 102 - 8. L'interscambio culturale e la scuola artistica del Gandhara, p. 104 - 9. La nascita delle grandi religioni, p. 105 - 10. Il terreno di coltura delle nuove tradizioni religiose, p. 107 - 11. Il buddismo mahayana: la deificazione del Buddha, p. 110 - 12. La trasformazione del brahmanesimo, p. 112

V. L'«età d'oro» dei Gupta 117

1. Il subcontinente indiano e l'Ecumène (320-510 d.C.), p. 117 - 2. La parabola politica degli imperatori gupta, p. 118 - 3. L'ascesa dell'induismo, p. 121 - 4. I Gupta come imperatori indù, p. 123 - 5. La fioritura culturale dell'epoca gupta, p. 125 - 6. Società ed economia, p. 130

VI. L'inizio del Medioevo indiano: l'età feudale 137

1. Il Medioevo in Europa e in India, p. 137 - 2. Le caratteristiche socio-economiche del Medioevo indiano, p. 138 - 3. La moltiplicazione delle caste e l'emergere delle lingue regionali, p. 142 - 4. La dinamica religiosa e culturale, p. 143 - 5. L'età dei grandi templi, p. 150 - 6. Il Nord dall'invasione degli «huna» all'impero di Harsha, p. 152 - 7. La comparsa dei rajput, p. 156 - 8. Le prime incursioni musulmane, p. 158 - 9. La dinamica politica nel Sud, p. 163 - 10. Il tramonto del buddismo, p. 164 - 11. La difficile sopravvivenza del jainismo, p. 166 - 12. Buddismo, jainismo e induismo nel Sud dell'India, p. 167

VII. L'età dell'egemonia sultaniale: unificazione, centralizzazione e sintesi culturale 171

1. L'India e il mondo, p. 171 - 2. Gli stati centralizzatori in India e in Europa, p. 174 - 3. L'India dal XIII al XVIII secolo: un'età

musulmana?, p. 175 - 4. L'islàm e il suo profeta, p. 177 - 5. La diffusione dell'islàm nel subcontinente indiano, p. 180 - 6. Muhammad di Ghur e la conquista dell'India del nord, p. 183 - 7. Le cause della vittoria turca, p. 185 - 8. Il sultanato di Delhi, p. 187 - 9. Il sultano e la sua nobiltà, p. 188 - 10. I primi tempi del sultanato, p. 189 - 11. La minaccia mongola, p. 190 - 12. La struttura economica del sultanato, p. 195 - 13. La politica agraria del sultanato: la prima fase, p. 198 - 14. La politica agraria del sultanato: la seconda fase, p. 202 - 15. La politica meridionale del sultanato: la prima fase, p. 203 - 16. Muhammad bin Tughlak e la crisi del sultanato, p. 206 - 17. La nuova politica di Muhammad bin Tughlak e il suo fallimento, p. 209 - 18. La fine della politica di centralizzazione e l'abbandono dei disegni egemonici sul Meridione, p. 209 - 19. L'invasione di Timur, p. 211 - 20. All'origine dei rapporti fra musulmani e indù, p. 214 - 21. Ragion di stato e religione sotto i sultani di Delhi, p. 216 - 22. Nobiltà sultaniale e mercanti e finanzieri indù, p. 217 - 23. Nobiltà sultaniale e aristocrazia rurale indù, p. 219 - 24. La parziale indianizzazione della nobiltà sultaniale, p. 219

VIII. L'ultima fase del Medioevo indiano 225

1. Premessa, p. 225 - 2. La crisi globale del XIV e del XV secolo, p. 225 - 3. La crisi in India, p. 230 - 4. Una pluralità di monarchie, p. 232 - 5. L'arrivo dei portoghesi, p. 233 - 6. Il tramonto dell'impero di Vijayanagara, p. 236 - 7. La debolezza degli stati, p. 237 - 8. «Realpolitik» e religione, p. 240 - 9. Religioni «alte» e religioni popolari, p. 244 - 10. Nathismo e Sant Mat, p. 245 - 11. L'invasione moghul dell'India del nord, p. 249

IX. L'era dell'egemonia moghul 255

1. La nascita di una nuova epoca, p. 255 - 2. Le caratteristiche dell'Età moderna, p. 257 - 3. «Occidente» e «Oriente» nell'Età moderna, p. 258 - 4. Akbar e l'organizzazione del potere, p. 262 - 5. Akbar e la creazione dell'ideologia imperiale, p. 271 - 6. L'evoluzione socio-economica dell'India moghul, p. 275 - 7. La cultura dell'India moghul, p. 280 - 8. L'ascesa al potere di Aurangzeb e la nuova politica imperiale, p. 284 - 9. Aurangzeb e i maratti, p. 286 - 10. Le cause della resistenza dei maratti, p. 291 - 11. La crisi dell'impero, p. 294 - 12. Il risorgere della potenza maratta, p. 297 - 13. I sikh e i Moghul, p. 299 - 14. Il «Sikh-panth» da sentiero mistico a religione organizzata, p. 301 - 15. La composizione sociale del «Sikh-panth», p. 302 - 16. Dalla morte di Guru Arjan a quella di Guru Tegh Bahadur, p. 304 - 17. Guru Gobind Singh e la trasformazione finale del «Panth», p. 306 - 18. Guru Gobind Singh e i Moghul, p. 308 - 19. L'insurrezione di Banda, p. 310

X. La crisi degli stati indiani e il sorgere dell'egemonia britannica 317

1. «Occidente» e «Oriente» nel Settecento, p. 317 - 2. Il Settecento indiano: un secolo d'anarchia militare?, p. 318 - 3. I temi della storia economica, p. 320 - 4. I temi di storia culturale, p. 323 - 5. Il collasso del potere moghul, p. 325 - 6. Le cause militari della catastrofe dell'impero moghul, p. 327 - 7. La terza battaglia di Panipat, p. 330 - 8. La battaglia di San Thomé, p. 332 - 9. Il conflitto franco-inglese degli anni 1748-1763, p. 334 - 10. La conquista del Bengala, p. 335 - 11. Il fallito tentativo moghul di fermare gli inglesi, p. 337 - 12. Le guerre degli anni 1773-1784, p. 342 - 13. I tentativi di modernizzazione degli stati indiani, p. 344 - 14. La distruzione di Tipu Sultan, p. 346 - 15. La distruzione del potere maratto, p. 350

XI. La formazione dello stato coloniale 355

1. L'intervento della Corona negli affari della Compagnia, p. 355 - 2. La riforma della burocrazia della Compagnia, p. 357 - 3. La nuova giustizia inglese, p. 359 - 4. Il mito dell'indipendenza del sistema giudiziario, p. 360 - 5. La «brahmanizzazione» della legge, p. 361 - 6. La questione dell'imposta terriera, p. 364 - 7. Il problema della «proprietà privata» della terra, p. 366 - 8. La parabola dei primi collaboratori indiani del colonialismo, p. 371 - 9. Inglesi e indiani nella seconda metà del Settecento, p. 375 - 10. La nascita dell'orientalismo, p. 377

XII. Il colonialismo trionfante e la nascita dell'«India tradizionale» 381

1. L'inizio dell'età contemporanea, p. 381 - 2. Il mutato atteggiamento dell'Occidente nei confronti dell'Asia, p. 383 - 3. Le contraddizioni del sistema coloniale, p. 385 - 4. Il ruolo dell'India nell'ambito dell'imperialismo britannico, p. 386 - 5. Il regime coloniale come Giano Bifronte, p. 388 - 6. Alla base dell'operato della Compagnia come stato, p. 392 - 7. Le difficoltà della Compagnia, p. 394 - 8. La continuazione della politica d'espansione inglese, p. 395 - 9. Il prelevamento della ricchezza, p. 396 - 10. La riduzione del volume di ricchezza investito in India, p. 398 - 11. Deflazione e depressione, p. 403 - 12. La ristrutturazione del commercio internazionale dell'India, p. 404 - 13. I beneficiari in India della politica economica della Compagnia, p. 406 - 14. Le riforme di Bentinck e di Dalhousie, p. 411 - 15. La reazione indiana alla politica culturale della Compagnia, p. 413 - 16. Ram Mohan Roy e il principio di ragione, p. 416 - 17. Radhakant Deb, Ram Mohan Roy e la questione della «sati», p.

420 - 18. La Dharma Sabha e le prime moderne associazioni cultural-politiche, p. 422 - 19. La grande rivolta del 1857-1858, p. 425 - 20. La fine del regime della Compagnia, p. 431 - 21. Il tentativo di stabilizzare il regime coloniale, p. 431 - 22. Raj britannico e notabili indiani, p. 434

XIII. Il colonialismo trionfante e la nascita dell'«India moderna» 441

1. L'illusione di permanenza, p. 441 - 2. Le difficoltà economiche del governo coloniale, p. 441 - 3. La modernizzazione dello stato coloniale, p. 443 - 4. L'altra faccia della modernizzazione dello stato coloniale, p. 446 - 5. Gli intellettuali e il processo di modernizzazione culturale, p. 448 - 6. La modernizzazione religiosa: il ruolo della Brahmo Samaj, p. 450 - 7. La modernizzazione religiosa: Ramakrishna e Vivekananda, p. 453 - 8. La modernizzazione religiosa: Dayananda Saraswati e l'Arya Samaj, p. 455 - 9. La modernizzazione religiosa: la Società teosofica, p. 457 - 10. La modernizzazione religiosa: sir Sayyid Ahmad Khan, p. 458 - 11. La riforma sociale, p. 460 - 12. L'espansione del sistema d'istruzione in lingua inglese, p. 462 - 13. I limiti della rivoluzione culturale indiana, p. 464 - 14. Le ragioni socio-economiche della debolezza dei movimenti di riforma, p. 467 - 15. La modernizzazione politica: il diffondersi delle associazioni, p. 470 - 16. Dal progetto di legge Ilbert alla fondazione del Congresso, p. 471 - 17. Il Congresso delle origini e Sayyid Ahmad Khan, p. 475 - 18. Il Congresso delle origini e gli altri musulmani indiani, p. 477 - 19. Il Congresso delle origini e i notabili, p. 479 - 20. La struttura organizzativa del Congresso delle origini, p. 481 - 21. L'articolazione di una moderna ideologia nazionalista, p. 482 - 22. I vertici coloniali e il Congresso, p. 486 - 23. Il Congresso e le masse, p. 487 - 24. L'emergere dell'induismo politico, p. 488 - 25. L'emergere di Tilak come leader degli estremisti, p. 490 - 26. L'emergere del panislamismo, p. 492 - 27. La spartizione del Bengala, p. 493 - 28. L'emergere della contrapposizione fra indù e musulmani in Bengala, p. 495 - 29. La nascita della Lega musulmana, p. 496 - 30. La scissione del Congresso e le sue conseguenze, p. 497 - 31. Le riforme del 1909, p. 499 - 32. Gli inglesi, il Congresso e la Lega, p. 501

XIV. Il colonialismo in declino e l'ascesa dei nazionalismi 505

1. Premessa, p. 505 - 2. La perdita d'importanza dell'India per l'Inghilterra, p. 506 - 3. L'unificazione delle forze nazionaliste, p. 508 - 4. Il movimento per l'autogoverno, p. 512- 5. Dalla dichiarazione Montagu alla fine della guerra, p. 514 - 6. L'introduzione di una nuova legislazione repressiva, p. 515 - 7. Il passa-

to politico di Gandhi, p. 517 - 8. Il movimento «satyagraha» del marzo-aprile 1919, p. 518 - 9. La radicalizzazione della situazione politica, p. 519 - 10. Verso la campagna di non cooperazione, p. 522 - 11. Il congresso di Nagpur del 1920, p. 524 - 12. Non cooperazione e «repressione morbida», p. 526 - 13. Lo svolgimento della campagna di non cooperazione, p. 528 - 14. Le conseguenze ideologiche del movimento di non cooperazione, p. 530 - 15. L'induismo politico, p. 532 - 16. L'evoluzione del quadro politico, p. 535 - 17. Il rapporto Nehru, p. 537 - 18. Verso il movimento di disubbidienza civile, p. 540 - 19. L'inizio del movimento di disubbidienza civile, p. 541 - 20. La crisi economica mondiale e le sue ripercussioni in India, p. 542 - 21. Le conseguenze politiche della grande depressione, p. 544 - 22. La sconfitta del movimento di disubbidienza civile, p. 547 - 23. Gandhi e gli intoccabili, p. 549 - 24. La scelta della politica elettorale, p. 551 - 25. La legge di riforma del 1935, p. 552 - 26. Le finalità e le conseguenze della legge di riforma del 1935, p. 554 - 27. Le elezioni provinciali del 1937, p. 555 - 28. Origini e conseguenze della vittoria elettorale del Congresso, p. 556 - 29. Il Congresso e i musulmani prima e dopo le elezioni del 1937, p. 560 - 30. Jinnah da Lucknow a Lucknow, p. 567 - 31. Jinnah come «Qaid-i-Azam» dei musulmani indiani, p. 570

XV. La fine del regime coloniale e la nascita delle nuove nazioni 573

1. L'era dei veti incrociati, p. 573 - 2. Il duello triangolare «raj»-Congresso-Lega, p. 575 - 3. L'idea di Pakistan, p. 576 - 4. Il ritorno del Congresso alla lotta extra-parlamentare, p. 579 - 5. La missione Cripps e il suo fallimento, p. 581 - 6. Il movimento «Quit India», p. 585 - 7. Il Netaji alle porte dell'India, p. 590 - 8. La grande carestia del 1942-1943 e l'ultima parte del periodo bellico in India, p. 591 - 9. La fine della seconda guerra mondiale e le sue conseguenze, p. 594 - 10. La missione del governo britannico e il suo fallimento, p. 597 - 11. Le ragioni del fallimento della mediazione britannica, p. 599 - 12. Dal governo «ad interim» alla nomina di Mountbatten, p. 601 - 13. Fra guerra civile e rivoluzione, p. 603 - 14. L'ultimo atto, p. 607 - 15. L'«appuntamento col destino» e la morte del Mahatma, p. 608 - 16. L'annessione dei principati, p. 610

XVI. Il sistema nehruviano: democrazia, pianificazione e non allineamento 617

1. La «guerra fredda», p. 617 - 2. L'era nehruviana, p. 618 - 3. Il duunvirato Nehru-Patel, p. 619 - 4. La costituzione dell'India indipendente, p. 621 - 5. Il trionfo di Nehru e i suoi limiti, p. 625 - 6. L'ideologia democratica e laica come elemento fondante

della repubblica indiana, p. 628 - 7. Il sistema democratico indiano nell'era di Nehru, p. 630 - 8. Il sistema a partito dominante, p. 631 - 9. Il problema linguistico, p. 633 - 10. La razionalizzazione del mondo rurale, p. 637 - 11. La politica nehruviana dei piani quinquennali, p. 640 - 12. La creazione dell'industria atomica, p. 645 - 13. I risultati e i limiti della politica di sviluppo, p. 646 - 14. La politica del non allineamento, p. 647 - 15. La politica cinese di Nehru, p. 650 - 16. Il tramonto di Nehru, p. 658

XVII. Il declino del sistema nehruviano 661

1. La leadership collettiva e l'abbandono delle riforme sociali, p. 661 - 2. La guerra indo-pakistana del 1965, p. 663 - 3. La crisi della leadership collettiva e l'ascesa al potere di Indira Gandhi, p. 665 - 4. Le basi sociali della vittoria elettorale della Gandhi, p. 667 - 5. Mancato rinnovamento e involuzione del Congresso, p. 669 - 6. La terza guerra indo-pakistana e la nascita del Bangladesh, p. 672 - 7. La Gandhi dal trionfo al declino, p. 675 - 8. La politica nucleare dell'India, p. 677 - 9. Il regime dell'emergenza interna, p. 679 - 10. L'intermezzo janata e il ritorno al potere di Indira Gandhi, p. 682 - 11. La politica economica della Gandhi negli anni Ottanta, p. 685 - 12. Lo stile politico della Gandhi negli anni Ottanta, p. 686 - 13. Chi semina vento..., p. 689 - 14. L'elezione di Rajiv Gandhi a primo ministro, p. 696 - 15. Lo stile politico di Rajiv Gandhi, p. 697 - 16. Il «pogrom» anti-sikh del 1984, p. 698 - 17. Le riforme di Rajiv Gandhi, p. 700 - 18. La nuova politica economica, p. 701 - 19. Il caso Shah Bano e la questione della moschea di Ayodhya, p. 703 - 20. L'evoluzione della questione punjabi, p. 709 - 21. La politica estera indiana a livello planetario, p. 712 - 22. La politica estera indiana a livello regionale, p. 713 - 23. L'India come gendarme regionale, p. 716 - 24. La questione dello Sri Lanka, p. 717 - 25. Un seguito di scandali, p. 719 - 26. Il declino della stella politica di Rajiv Gandhi, p. 721 - 27. Verso le elezioni generali, p. 724 - 28. Le elezioni generali del novembre 1989, p. 726 - 29. Conclusione, p. 728

Conclusione L'India nell'era della globalizzazione e del fondamentalismo 731

1. Premessa, p. 731 - 2. L'emergere del «mondo nuovo» in India, p. 733 - 3. La trasformazione del sistema politico, p. 734 - 4. La trasformazione del sistema economico, p. 737 - 5. L'ascesa del fondamentalismo indù, p. 741 - 6. La conquista del potere da parte del Bjp, p. 746 - 7. Il Bjp al potere, p. 748 - 8. La trasformazione della politica estera indiana, p. 751 - 9. La politica dell'India per la ricostruzione del multipolarismo, p. 756 - 10. A conclusione di una conclusione, p. 759

APPARATI

Bibliografia 765

Cronologia 775

Indice dei nomi di persone, divinità e luoghi 787

Referenze fotografiche 809

STORIA DELL'INDIA

AVVERTENZA I nomi propri indiani non sono stati traslitterati ma – seguendo l'uso prevalente nei testi di storia dell'India di lingua inglese (compresi quelli di autori indiani) – sono stati trascritti. A tale riguardo si tenga presente che:

«sh» rende due suoni diversi, sostanzialmente omofoni all'orecchio di un italiano, che corrispondono approssimativamente al suono «sc» di «scena»;

«ch» corrisponde al suono «c» di «ciao»;

«g» ha sempre suono duro, come in «ghetto»;

«j» ha il suono della «g» di «gioia»;

le vocali – salvo poche eccezioni (come ad esempio la «u» di Punjab, che si legge «a») – si leggono come in italiano.

PREMESSA

L'OCEANO E LA CORRENTE

C'è una bellissima – e fuorviante – metafora che è stata spesso usata da studiosi sia occidentali sia indiani per rappresentare la storia dell'India. Questa è l'immagine di un oceano in tempesta: mentre la superficie è sconvolta dai venti e dai marosi, a pochi metri di profondità le acque rimangono perfettamente immobili. Allo stesso modo, mentre la storia politica dell'India appare caratterizzata da continui sconvolgimenti, la storia sociale ed economica non muta, o muta pochissimo e, in ogni caso, quel ridotto mutamento che si verifica – se si verifica – ha origini recenti (la conquista coloniale) o recentissime (l'operato dei governi dell'India indipendente).

Questa visione della storia dell'India venne costruita in prima istanza dagli storici inglesi del periodo coloniale (a cominciare da James Mill) e dagli indologi europei (soprattutto inglesi come sir William Jones e tedeschi come Friedrich Max Müller). Gli uni e gli altri erano ovviamente impegnati in quell'opera di «costruzione» dell'«Oriente», di cui parla lo studioso palestinese-americano Edward Said, un'opera volta a rinforzare a livello ideologico e ad assicurare il dominio dell'«Occidente» sull'«Oriente». Alla base di questa costruzione vi è l'idea che l'«Oriente» è qualcosa di essenzialmente diverso dall'«Occidente». Mentre quest'ultimo è il regno della storia e dell'emergere nella storia della razionalità, l'«Oriente» è essenzialmente privo di storia, nel senso che è privo di mutamento, e in esso domina la barbarie dell'irrazionalità o, quanto meno, una razionalità parziale. L'«Oriente» è quindi caratterizzato da questo nucleo duro, fatto d'immutabilità e di mancanza di razionalità, sul quale il fluire dei secoli non fa che provocare delle escrescenze che, però, non ne mutano in alcun modo l'essenza.

Questa immutabilità e irrazionalità erano attribuite, nei secoli passati, a una componente di carattere razziale; oggi, dopo che le teorie sulla razza hanno perso di rispettabilità (anche se, in certe occasioni, continuano a venir riproposte), alla razza come fattore causale si è sostituita la «cultura». Esisterebbe quindi, nel caso delle «civiltà orien-

tali», una «cultura» originaria dotata di caratteristiche costitutive così forti da impedire ogni processo di mutamento reale e da prevenire l'esercizio della razionalità della storia[1].

Si tratta di una teoria che, entrata in un periodo d'eclissi in concomitanza con il processo d'emancipazione dei popoli afro-asiatici nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale, ha ripreso sempre più vigore a partire dalla fine degli anni Sessanta, fino a divenire dominante, a livello d'interpretazione data dai mass media, in occasione della vittoria della rivoluzione khomeinista in Iran (1979). In un periodo di declino delle speranze d'emancipazione proposte dalle ideologie di sinistra, l'emergere vittorioso e minaccioso della rivoluzione iraniana ha portato all'attenzione dei mass media il fenomeno del «fondamentalismo» islamico.

Senza soffermarci sulla correttezza ed esattezza di tale etichetta, bisogna tuttavia sottolineare che, in almeno un aspetto, vi era una perfetta coincidenza fra la due visioni del mondo proposte dagli orientalisti occidentali da un lato e dai fondamentalisti islamici dall'altro (ma lo stesso discorso vale per i fondamentalisti indù, che incontreremo nel corso di questo libro). Questa era, appunto, l'idea che esistesse un islamismo originale (o, a seconda dei casi, un induismo originale) puro e immutabile, nei confronti del quale il fluire della storia non aveva rappresentato che un deteriorarsi o, meglio, un appannarsi di una verità originaria che, ora, bisognava restaurare. Come per gli orientalisti, quindi, anche per i fondamentalisti esiste – in «Oriente», o nell'«Islam», o nella terra di Bharat (l'India) – un nucleo culturale immutabile a cui è riconducibile ogni manifestazione del reale.

Nel caso dell'India, la nozione simboleggiata dalla metafora dell'oceano è, quindi, al tempo stesso frutto sia della vecchia concezione colonialistica e orientalistica, sia di quella propria del nuovo fondamentalismo indù. In entrambi i casi, e con poche varianti, tale nozione ruota intorno a tre capisaldi. Il primo è che il «nucleo duro» della società indiana – ciò che ne ha assicurato la sostanziale invarianza nel corso dei secoli – è rappresentato dalla sua articolazione in villaggi, basati su di un'economia sostanzialmente autosufficiente, il cui principale (o addirittura unico) collegamento con l'esterno è stato dato, nel corso della storia, dalla riscossione delle imposte da parte della potenza politica dominante al momento.

Un raffinamento di questa visione – a opera degli storici e degli intellettuali indiani influenzati dal fondamentalismo indù – è che, mentre le potenze politiche *realmente* indiane, cioè *indù*, furono sostanzialmente moderate e benigne in queste loro esazioni, quelle non in-

diane, cioè gli invasori musulmani e i colonialisti inglesi, furono eccessive, rapaci e, quindi, devastatrici (ciò che, a sua volta, è all'origine di gran parte, se non addirittura di tutti, i guai passati e presenti dell'India).

Il secondo caposaldo di questa interpretazione è che la storia dell'India, così com'è caratterizzata a livello socio-economico dai villaggi autosufficienti, a livello culturale riceve continuità e consistenza dalla presenza dell'induismo. Con la sua apparente moltitudine di divinità e con la sua raffinata concezione filosofica di un Dio unico, con la sua divisione in caste degli esseri umani e la ricomposizione di queste stesse caste in un tutto organico e armonioso, con il suo atteggiamento tollerante nei confronti delle idee e delle abitudini più diverse, l'induismo è – secondo questo modo di vedere – non solo una religione, ma un sistema socio-religioso e, ancora di più, l'essenza stessa della civiltà indiana. Secondo questa concezione, l'induismo è emerso, si direbbe all'improvviso, in un lontano o lontanissimo passato, già completamente formato, al pari di Minerva che vede la luce balzando pienamente armata dalla testa di Giove. Sempre secondo questa visione, l'induismo, in quanto già perfetto alle sue origini, non è soggetto a mutamento. O, per meglio dire, il mutamento, quando si verifica, rappresenta un allontanamento da una pristina perfezione. Come tale, esso deve essere – e storicamente è sempre stato – controbilanciato da un cosciente sforzo di ritorno alle origini.

Si tratta di una concezione che ha un importante corollario. Questo consiste nell'affermazione che, se l'induismo si identifica con l'autentica civiltà indiana, l'islàm in India è, ed è sempre stato, una sorta di corpo estraneo, che è vissuto accanto, ma non si è mai veramente adattato, alla civiltà indiana, cioè all'induismo.

Il terzo caposaldo della tradizionale visione della storia dell'India è l'idea del sostanziale isolamento rispetto al mondo esterno in cui tale storia si svolge, almeno fino alla conquista coloniale. Vero è che la storia dell'India, sempre secondo questa visione, può essere vista come un seguito d'invasioni da parte di popoli provenienti da oltre i confini del subcontinente indiano, ma (con l'eccezione degli inglesi e, secondo l'interpretazione tradizionale, dei musulmani) tutti questi invasori vennero ingoiati e «metabolizzati» dall'India, fino al punto che i loro discendenti – spesso opportunamente inglobati nel sistema socio-religioso indù, sotto forma di nuovi gruppi castali – diventarono indistinguibili dagli altri indiani. D'altra parte (con l'eccezione, di nuovo, degli inglesi), le invasioni non aprirono linee di comunicazione fra l'India e il mondo esterno, dato che gli invasori persero rapidamente contatto con le loro basi di partenza e che, essendo l'eco-

nomia, come si è detto, basata su villaggi autosufficienti, gli stessi scambi commerciali non potevano che essere insignificanti. Il fatto che Plinio il Vecchio lamentasse il drenaggio d'oro causato dai commerci fra l'impero romano e l'India è spesso ricordato ma altrettanto spesso catalogato come una curiosità priva d'importanza. Analogamente è sembrata una curiosità, e non il sintomo di un problema storiografico che andava risolto, il fatto che, non solo Marco Polo, ma una serie di viaggiatori e di mercanti, provenienti dal mondo mediterraneo o dalla Cina, abbiano fatto tappa in India, con una frequenza quanto meno sospetta, nell'arco di un periodo di tempo che va dall'antichità classica allo sbarco di Vasco da Gama a Calicut (il quale, come ognun sa, appena sbarcato incontrò due arabi che gli chiesero, *in dialetto genovese*, che diavolo facesse in quell'angolo di mondo).

Orbene, nel corso degli ultimi quarant'anni tutti e tre i capisaldi di questa interpretazione sono stati contestati a fondo, o radicalmente messi in dubbio, da un numero crescente di ricerche. È però accaduto che queste ricerche, nonostante la loro indubbia validità scientifica, non abbiano trovato, se non in modo assai parziale, la loro via nei manuali di storia generale o nelle monografie di più ampio respiro, dedicate all'una o all'altra delle fasi della storia indiana (come vedremo, lo stesso problema della periodizzazione della storia indiana rimane aperto). Le ragioni di fondo di questo fatto sono molteplici. Quella più ovvia, cioè il *décalage* temporale che necessariamente si verifica fra le ricerche specifiche e le opere d'insieme, è probabilmente la meno importante. A livello culturale sembra più rilevante il fatto che la tradizionale interpretazione della storia dell'India rende estremamente difficile sistematizzare le nuove conoscenze. Questo è possibile solo a costo di abbandonare il vecchio modello *in toto*, creandone uno nuovo.

La creazione di un nuovo modello interpretativo è di per sé un'operazione non facile. In particolare perché, nel corso degli ultimi vent'anni, il vecchio modello, per quanto sempre più incapace d'inglobare e di sistematizzare i risultati delle ricerche in corso, si è rivelato essere in crescente, e ammirevole, sintonia con lo spirito dei tempi. Questo era caratterizzato, in Occidente, dalla ripresa di rispettabilità dell'orientalismo e dell'ideologia filocoloniale e, in India (come nel mondo islamico, in Israele e negli Usa), dal sorgere dei fondamentalismi.

In definitiva, è tutto ciò a spiegare sia il ritardo e la difficoltà nella creazione di un nuovo modello interpretativo, sia la necessità d'intraprendere tale operazione al più presto. Ed è in tale contesto che si

pone il presente lavoro, la cui principale ambizione è, appunto, quella di proporre un quadro di riferimento completamente nuovo per la storia del subcontinente, dalle sue origini a oggi. Un quadro caratterizzato dal fatto che ognuno dei tre capisaldi dell'interpretazione tradizionale è radicalmente («copernicamente») capovolto. La tesi qui proposta è, quindi, che la storia economica dell'India, lungi dall'essere una storia di non-mutamento, è una storia di mutamenti continui e profondi, esemplificati dal ripetuto sorgere e contrarsi di fiorenti civiltà urbane. Come tutte le civiltà urbane, anche quelle indiane ebbero precise caratteristiche sociali ed economiche: dal punto di vista sociale vi fu l'emergere di classi intermedie, non solo di professionisti al servizio della classe dominante (quali medici, giuristi, contabili e letterati), ma anche, e soprattutto, di mercanti, di finanzieri e di artigiani specializzati; dal punto di vista economico, vi fu la diffusione dell'economia monetaria e il venire in essere d'importanti flussi commerciali, anche di lunga distanza (fra le varie regioni del subcontinente e fra il subcontinente e il resto del mondo).

A sua volta, l'esistenza di fasi storiche caratterizzate dal fiorire di civiltà urbane, in cui i commerci di lunga distanza ebbero un ruolo degno di nota, sta a significare che l'India, lungi dall'essere una sorta di Shangri-la (un fatato paese a parte, separato dal resto del mondo), ebbe contatti continui, importanti e reciproci con il resto del pianeta (o, se vogliamo, con settori man mano più ampi e più importanti del resto del pianeta). Vedremo come questi contatti, che incominciarono con l'inizio stesso della prima civiltà urbana indiana, quella dell'Indo (c. 2600-1500 a.C.), furono rilevanti – e da ben prima dell'arrivo di Vasco da Gama a Calicut (1498) – dal punto di vista non solo economico ma anche culturale.

E questo ci porta a un'ultima e radicale modificazione dell'interpretazione tradizionale, quella che identifica la civiltà indiana con l'induismo e l'induismo con una sorta di dottrina omogenea e ben definita, fissata una volta per tutte e individuabile attraverso l'esame e la discussione di certi testi ben definiti[2]. La tesi qui proposta è che l'essenza di una civiltà (anche di una civiltà «orientale», ammesso e non concesso che esistano civiltà «orientali» strutturalmente diverse da quella «occidentale») non è riconducibile a una sorta di «nucleo duro» originario, deducibile attraverso la lettura e l'esame di una serie di grandi testi e sostanzialmente immutabile, ma è descrivibile solo mediante l'individuazione e la rivisitazione di quel processo continuo di mutamento culturale e sociale, che si è concretamente verificato – e che continua a verificarsi – a livello storico. La civiltà indiana, cioè, come qualsiasi altra civiltà vivente, è il frutto cumulativo di

un processo storico ancora in divenire e perciò soggetto a mutamento sia nei suoi esiti, sia nel tipo d'interpretazione da dare del processo stesso (dato che tutte le interpretazioni storiche sono necessariamente retroattive e perciò destinate a mutare nel corso del tempo).

Naturalmente, il tipo d'interpretazione che vede l'essenza di una civiltà – o quanto meno di una civiltà «orientale» – in un nucleo duro rappresentato dai sacri testi presenta il vantaggio maggiore di essere caratterizzata da una sorta di geometrica potenza e di chiarezza cartesiana, in cui tutto è stabilito e definito. Volendo quindi spiegare cos'è la civiltà indiana, basterà illustrare quali sono le caratteristiche dell'induismo secondo una certa lettura dei *Veda* (o delle *Upanishad*? o dei *Sutra*?). In questo modo, una civiltà antica ed estremamente complessa, attraversata da processi di mutamento profondo tuttora in corso, potrà essere ridotta a poche formule standardizzate, facilmente comprensibili e facilmente memorizzabili. Di fronte a questi ovvi vantaggi di chiarezza, logica e nitore, il fatto che l'immagine così data avrà, con la realtà effettuale, una corrispondenza superficiale ed episodica non può, ovviamente, che essere giudicato un problema minore.

Si considerino infatti gli svantaggi del metodo alternativo. Questo consiste nel prendere come riferimento il concreto dispiegarsi della civiltà indiana nella storia, un procedimento non solo assai più complesso, ma destinato a dare risposte non lineari, sfumate e, in definitiva, effimere. Questo perché, lo abbiamo già ricordato, ogni definizione di questo tipo è soggetta a continua revisione da parte di una storia in perenne mutamento, in quanto ancora in divenire. In modo quindi del tutto provvisorio – e sottolineando il fatto che nell'India di oggi esistono potenti contro-tendenze, rappresentate da un vigoroso movimento fondamentalista indù, politicamente in ascesa – è possibile dire che l'essenza di tale civiltà sembra coincidere con una sorta di *concordia discors*.

Se, come vogliono alcuni studiosi, la nascita del «moderno» si identifica in Occidente con la possibilità d'esprimere opinioni eterodosse in campo prima religioso e poi politico senza essere sottoposti alle sanzioni dei tribunali, allora è chiaro che il «moderno» in India è nato alcuni millenni fa, quasi certamente prima della nascita di Cristo. La civiltà indiana sembra infatti essere caratterizzata dal convivere delle idee, soprattutto religiose, e dei costumi sociali più diversi e contraddittori. Non è che siano mancati episodi di persecuzione, anche da parte di indù nei confronti di non indù[3], ma il fatto è che si è trattato, appunto, di episodi, cioè di avvenimenti transitori che non contraddicono la linea di tendenza di fondo. Solo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e, paradossalmente, come conseguenza

dell'occidentalizzazione e come reazione a dottrine politiche e religiose occidentali, vi fu l'emergere di una nuova linea di tendenza, fatta d'intolleranza e di contrapposizione fra gruppi delimitati con criteri religiosi o castali. Tuttavia, ancora nel momento in cui scriviamo, la *concordia discors* sembra continuare a essere la caratteristica di fondo della civiltà indiana.

Questa *concordia discors* è stata spesso definita come «tolleranza», una tolleranza che sarebbe una caratteristica peculiare dell'induismo. Ma, come abbiamo già ricordato, la storia dell'induismo non è priva d'episodi d'intolleranza. Se, poi, volgiamo lo sguardo al presente, possiamo constatare come una caratteristica essenziale del contemporaneo fondamentalismo indù sia, certamente, un'intolleranza che è più volte sconfinata in furore iconoclasta e furia omicida ai danni di gente inerme[4]. D'altra parte, tutte le classi dirigenti indiane, comprese quelle medievali d'origine turco-afghana e di religione islamica, hanno dimostrato una crescente «tolleranza» nei confronti dei «diversi». All'inizio, come cercheremo di dimostrare, questa tolleranza non era che una risposta politica al difficile compito di controllare, con scarse risorse, territori vasti e densamente popolati dai seguaci delle più svariate e contrastanti tradizioni religiose, votati a costumi variegati e strani, e non particolarmente mansueti (la persistente leggenda dell'intrinseca non violenza degli indiani è, appunto, una leggenda). Come spesso avviene, quella che inizialmente non era che una risposta pragmatica a una difficile realtà politica finì per generare un sincero sforzo di comprensione e di sintesi intellettuale. Così, ad esempio, al pragmatismo di personaggi come il musulmano Ala-ud-din Khalji, sultano di Delhi (1296-1316), il cui comportamento nei confronti dei propri sudditi – musulmani e indù – era apertamente e dichiaratamente predicato solo sul perseguimento della potenza dello stato, si alterna il sincero sforzo di sintesi religiosa di un altro musulmano, l'imperatore Akbar (1556-1605), che cercò di arrivare a una nuova concezione che inglobasse e superasse induismo e islàm.

La «tolleranza», quindi, non è stata, storicamente, una peculiarità dell'induismo, quanto della civiltà indiana nel suo complesso. Ma, in definitiva, si tratta di una «tolleranza» (non a caso è citata fra virgolette) che spesso, anche se non sempre, ha caratteristiche peculiari (verrebbe da dire: peculiarmente indiane), che si possono convenientemente definire sotto l'etichetta di «tolleranza repressiva». La regola del gioco, infatti, sembra essere stata, storicamente, che tutto era tollerato – ogni forma di pensiero, dall'ateismo alle teorie più eterodosse, così come ogni forma di abitudine sociale, compresa la totale nu-

dità personale – nella misura in cui il fondamentale assetto del potere non fosse messo in dubbio. Non c'è nulla, nella tradizione indiana, di comparabile all'inquisizione spagnola, con la sua ossessiva ricerca di convertiti non sinceri, o dell'inquisizione staliniana, a caccia di comunisti la cui ortodossia non coincidesse con quella del leader. In India, ognuno poteva pensare e, entro certi limiti, fare ciò che voleva, nella misura in cui i fondamenti del potere politico non fossero minacciati. Nella misura in cui, in altre parole, coloro che comandavano continuassero a comandare[5].

Un'altra fra quelle che sembrano essere le caratteristiche ricorrenti della civiltà indiana potrebbe essere indicata, usando l'espressione spagnola, come l'ossessione per la *limpieza de sangre*, la «purezza di sangue». È intorno a questa idea che sono nati e si sono perpetuati quei gruppi sociali endogamici, le caste – o le *jati*, come sarebbe più esatto chiamarle –, che sembrano rappresentare una peculiarità fondamentale della società indiana. Ancora oggi, nell'India del 2000, perfino nella capitale economica del paese, Mumbai (Bombay), i rappresentanti di una delle più dinamiche borghesie professionali dell'Asia selezionano i propri coniugi in base all'appartenenza castale. E, se è vero che questa ossessione è incominciata assai prima della formazione in India delle comunità cristiane e islamiche – il che la renderebbe una caratteristica quintessenzialmente «indù» – è altrettanto vero che sia i cristiani sia i musulmani indiani hanno finito con l'essere permeati da questa stessa ideologia.

Ma, in definitiva, sarebbe inane voler definire la civiltà indiana in base a formule riduttive, per quanto, forse, utili come prima approssimazione a un mondo estremamente complesso. La civiltà indiana è stata continuamente trasformata e arricchita sia da un'opera ininterrotta di selezione e d'esclusione di certi suoi elementi, sia dall'adozione di nuovi elementi caratterizzanti, provenienti dalle fonti più diverse e mutuati – a volte, anche se non sempre – da altre civiltà. Così, per esempio, della cultura indiana non fanno parte (non fanno più parte) i sacrifici animali e umani, anche se i primi trovano posto nei *Veda*, cioè nel più antico monumento letterario della cultura indiana e una delle fonti dell'induismo; fanno invece parte a pieno titolo della civiltà indiana – e cito in maniera non certo esaustiva – il concetto di reincarnazione, mutuato dal buddismo; la tradizione musicale nata in epoca moghul a opera di musici musulmani; l'idea – espressa per la prima volta nell'*Arthashastra* e ribadita a suo tempo dal musulmano Ala-ud-din – dell'autonomia della politica dalla religione; l'idea a essa opposta – affermata fra gli altri da Gandhi – secondo cui la politica deve essere un'estensione della morale; le concezioni liberal-de-

mocratiche e la libertà di stampa, importate dagli inglesi nell'Ottocento; l'idea mazziniana di nazione, mutuata da Surendranath Banerjea agli albori del movimento nazionalista; e, da ultimo, ma non per importanza, una democrazia gigantesca e forse sgangherata, ma, con tutte le sue limitazioni, funzionante e vitale.

Certo, la liberal-democrazia e la libertà di stampa non sono sanzionate in nessun monumento della letteratura sanscrita. Come le ferrovie (l'unica rivoluzione mai avvenuta in Asia, secondo Karl Marx), la liberal-democrazia e la libertà di stampa sono state introdotte in India dagli inglesi, sono state cioè mutuate dall'«Occidente». Come tali, esse sono state criticate sia dagli apologeti del colonialismo e della superiorità dell'Occidente, sia dagli alfieri della pristina purezza di una civiltà indù più o meno mitologica. Sia gli uni che gli altri hanno descritto tali innovazioni come una sorta d'innesto artificiale e forzato su di un corpo estraneo, un innesto per ciò stesso destinato a deperire o a essere fonte di disfunzioni e di malattie.

Naturalmente questa è una posizione logicamente identica a quella di chi, in Occidente, criticasse l'uso della bussola o della stampa come escrescenze non europee, forzosamente innestate sulla cultura occidentale. Nel caso della liberal-democrazia e della libertà di stampa in India, così come nel caso dell'uso della bussola e della stampa in Europa, ciò che conta non è l'origine di una certa abitudine, ma il fatto che tale abitudine sia diventata parte integrante, e vitale, di una determinata tradizione culturale.

La storia presentata in questo libro è, quindi, quella di come una grande civiltà sia sorta, si sia evoluta, si sia arricchita, sia cambiata nel corso dei secoli e continui a cambiare nel presente. È anche la storia delle continue interazioni fra il divenire di questa civiltà e le altre civiltà del pianeta, un'interazione incominciata con l'origine stessa della prima civiltà indiana.

Se vogliamo concludere questa nostra discussione, così come l'abbiamo incominciata, con una metafora, quella che proponiamo non è l'immagine di un oceano in tempesta, ma quella di una grande e poderosa corrente marina. Una corrente dotata di una propria densità e temperatura, che scorre con velocità diversa nei vari punti di un percorso tutt'altro che lineare, ma caratterizzata da una continua progressione e da un incessante processo di scambio con le acque di quello sconfinato oceano che è la storia umana. Ed è sincera speranza di chi scrive che questo libro sia una sorta di navicella che possa rendere al lettore un'impresa non spiacevole e non inutile il ripercorrere il viaggio non concluso di questa gigantesca corrente, alla ricerca della sostanziale unità della storia del genere umano.

NOTE

[1] Per un'illuminante discussione di questo punto si rimanda all'importante testo di Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, Londra 1993.

[2] Come si vedrà in questo libro, l'induismo è un insieme di dottrine non omogenee, che si sono evolute e che hanno subìto mutamenti anche considerevoli nel corso della storia. Inoltre, non esiste unanimità di opinioni su quali siano i testi da considerarsi fonte rivelata della dottrina. Come se non bastasse, non solo i vari testi contengono dottrine fra di loro contraddittorie, ma gli stessi singoli testi, scritti e riscritti nel corso dei secoli, includono principî dottrinali eterogenei.

[3] Soprattutto gli indù shaiviti (seguaci del dio Shiva) sembrano avere una storia d'aggressioni, uccisioni, conversioni forzate e distruzioni di luoghi di culto ai danni di buddisti e di jaina. In proposito si vedano: Veluthat 1993, p. 26; Thapar 1990a, pp. 11-12; nonché le fonti citate nei due testi.

[4] I disordini che hanno preceduto e accompagnato la distruzione della moschea di Ayodhya da parte dei fondamentalisti indù nel dicembre 1992 si sono risolti in veri e propri *pogrom* ai danni dei musulmani indiani, massacrati a centinaia, a volte con metodi particolarmente barbari e ripugnanti. Vecchi, donne e bambini non sono stati risparmiati.

[5] A ben riflettere, anche questa appare una caratteristica sconcertantemente moderna della gestione del potere politico.

INTRODUZIONE

IL CONTESTO GEOGRAFICO E LA SUA INFLUENZA SULLA STORIA

1. *Il subcontinente indiano e i suoi limiti geografici*

La storiografia di lingua inglese considera l'India di oggi come la parte più estesa di un'area del globo designata con i termini sinonimi di Asia meridionale e di subcontinente indiano. Quest'ultimo termine sarà impiegato nel corso di questo libro in preferenza a quello di Asia meridionale, a causa dell'intuibilità e della non ambiguità del suo significato (nel caso della definizione «Asia meridionale», potrebbe sussistere il dubbio che essa si allarghi a comprendere la penisola indocinese e l'Insulindia). Conviene poi ricordare che, a meno che non venga specificato il contrario, nel corso della trattazione delle vicende antecedenti alla nascita dell'India indipendente (1947), per evidenti ragioni di semplicità, il termine «India» sarà usato come sinonimo di «subcontinente indiano».

Il subcontinente indiano è un'area separata dal resto dell'Asia da ostacoli naturali ben definiti (assai più consistenti di quelli che dividono l'Asia dall'Europa). A nord, correndo lungo una direttrice da sud-ovest a nord-est si estende, su un'amplissima area, la più imponente catena montuosa del mondo, l'Himalaia. Nel suo punto settentrionale estremo, l'Himalaia si congiunge al Karakorum, che continua lungo la medesima direttrice, per poi unirsi all'Hindukush, un'altra imponente catena montuosa che declina lievemente verso sud-ovest. Dietro le catene del Karakorum e dell'Himalaia si estende il più elevato altopiano del mondo, quello del Tibet, e, al di là di questo, la sterminata distesa del deserto di Gobi. Questi ostacoli naturali hanno sempre costituito una formidabile barriera alle comunicazioni dirette fra il subcontinente e l'altro gigante asiatico, la Cina, rendendo difficile il movimento dei mercanti e pressoché impossibile quello degli eserciti (le due sole eccezioni degne di nota sono state la spedizione anglo-indiana del 1904 contro il Tibet e la guerra cino-indiana del 1962).

I confini orientali del subcontinente sono delimitati da catene collinose, ancora oggi largamente coperte da giungle (ciò che le rende più o meno inaccessibili). Queste catene scendono lungo linee parallele dall'estremità orientale dell'Himalaia lungo la direttrice nord-sud, separate dai vorticosi fiumi birmani che si gettano nel Golfo del Bengala. Giungle, fiumi e colline formano un complesso di ostacoli naturali che, di nuovo, ha reso assai difficili, se non impossibili, i contatti commerciali via terra e, a maggior ragione, lo spostamento degli eserciti (tanto che fu solo nel 1943 che, per la prima volta nella storia, questo territorio venne penetrato in profondità da un esercito, quello giapponese, nel tentativo d'invadere l'India).

All'altro estremo delle catene montuose che chiudono il Nord del subcontinente, al di sotto dell'Hindukush, il confine fra il subcontinente e il resto dell'Asia è delimitato da catene montuose di cui la più importante è quella dei monti Suleiman, dietro le quali vi sono l'altopiano afghano e quello iraniano. A differenza di quanto accade nel caso degli altri confini terrestri del subcontinente, quello occidentale non rappresenta una barriera di difficile attraversamento. Da questo lato esistono, infatti, numerosi varchi, soprattutto nell'angolo formato a nord-ovest dai Suleiman e dai contrafforti dell'Hindukush. Tali varchi, storicamente, sono stati teatro di un intenso traffico commerciale nei due sensi e, periodicamente, sono stati praticati da eserciti o da intere popolazioni. Il più famoso dei passi del nord-ovest è quello di Kyber, che forma una via di comunicazione relativamente agevole fra l'altopiano afghano e la parte nord del subcontinente indiano. Grosso modo a metà strada fra il passo di Kyber e il Mare Arabico vi è un altro importante passo, quello di Bolan. Infine, immediatamente prima di arrivare al Mare Arabico, le catene montuose che dividono il subcontinente dall'Iran declinano in modo tale da rendere facilmente attraversabile la zona costiera: il Makràn. Fu appunto attraverso questo corridoio che l'esercito d'Alessandro, dopo aver invaso il subcontinente attraverso i passi del nord-ovest, intraprese il suo viaggio di ritorno verso Babilonia e fu sempre attraverso il medesimo territorio che, all'inizio dell'VIII secolo dell'era volgare, gli eserciti arabi penetrarono nel subcontinente.

2. *Le due zone chiave del subcontinente*

Al riparo di queste barriere, il subcontinente è articolato in due zone principali: il Nord, formato dalla vallata indo-gangetica e dal grande deserto di Thar, e il Centro-sud, formato dalla penisola del

Deccan. L'immensa vallata indo-gangetica può essere considerata come avente la forma di una elle rovesciata, dove il braccio più corto è formato dalla vallata dell'Indo e quello più lungo dalla vallata del Gange. Anche se, osservando la carta geografica, la vallata indo-gangetica può apparire come un immenso triangolo rettangolo rovesciato (con i due cateti formati dall'Indo e dal Gange), il paragone con una elle è più calzante, in quanto le due vallate sono separate dal grande deserto indiano di Thar. In effetti, l'estremo nord del deserto di Thar si incunea tanto in profondità fra le due vallate che, insieme con gli estremi contrafforti dell'Himalaia, coperti fino a tempi recenti da acquitrini e da selve di difficile attraversamento, delimita un corridoio pianeggiante largo poche decine di chilometri. Questa striscia pianeggiante è quindi stata, nel corso della storia, una sorta di via obbligata per quegli invasori che, provenendo in genere dagli altopiani dell'Asia centrale, tentavano la conquista della vallata gangetica. In questa strettoia, di conseguenza, è stata combattuta una serie di battaglie decisive per i destini dell'India.

La vallata dell'Indo è formata dal grande fiume che nasce sul versante settentrionale dell'Himalaia, risale verso nord-ovest in mezzo alle montagne altissime del Karakorum per poi piegare bruscamente verso sud, sfociando nel Mare Arabico. A circa metà strada fra il suo punto più a nord e il Mare Arabico, l'Indo riceve, attraverso il fiume Sutlej, l'acqua di cinque grandi corsi fluviali che nascono dal Karakorum e dall'Himalaia, cioè, da ovest a est, il Jhelum, il Chenab, il Ravi, il Beas e lo stesso Sutlej. Questi cinque fiumi attraversano il Punjab storico (Punjab significa, appunto, la terra dei cinque fiumi), ora diviso fra l'India e il Pakistan. Data la sua abbondanza d'acqua, il Punjab è sempre stata una regione di grande fertilità.

Mentre, come si è già detto, all'estremo sud della vallata dell'Indo il passaggio a occidente non presenta gravi difficoltà, la situazione è completamente diversa per il passaggio a oriente. La zona costiera, infatti, che fa da cerniera fra il deserto di Thar e il Mare Arabico, è formata dalle paludi di Kutch, di difficile attraversamento. L'unico collegamento con la penisola di Kathiawar e con le coste dell'India occidentale è storicamente stato, quindi, quello via mare. Ne deriva che il singolo facile raccordo via terra fra la vallata dell'Indo e quella del Gange, è rappresentato dallo stretto corridoio che, come si è già ricordato, congiunge a nord le due vallate. Al di là di questa strettoia ha inizio la vallata gangetica, storicamente sede della maggioranza dei grandi imperi che, nel passato, hanno tentato di unificare sotto il loro controllo l'intero subcontinente. Il Gange (o Ganga, come preferiscono chiamarlo gli indiani) nasce dalle pendici sud dell'Hima-

laia, più o meno alla stessa longitudine delle sorgenti dell'Indo (che però si trovano sul lato nord, a una diversa latitudine). Il Gange è alimentato da una serie di altri fiumi, la maggior parte dei quali provenienti dall'Himalaia, ma alcuni dalla catena che chiude la vallata gangetica a sud: i monti Vindhya. Il più importante di questi affluenti, che nasce nell'Himalaia a occidente del Gange, è lo Yamuna. Il tratto di pianura chiuso fra il Gange e lo Yamuna, il *doab* gangetico[1], è uno dei più fertili del subcontinente.

Il Gange, prima di sfociare nel Golfo del Bengala, si unisce a un altro grande fiume, il Brahmaputra che, come l'Indo, nasce sulle pendici settentrionali dell'Himalaia non molto distante dalle sorgenti dello stesso Indo. Il Brahmaputra – che nel suo tratto himalaiano è indicato col nome di Tsanapo, scorre nella direzione opposta rispetto all'Indo, gira intorno alle pendici orientali dell'Himalaia, entra nel subcontinente indiano e, da ultimo, si butta nel Golfo del Bengala. La confluenza del Brahmaputra col Gange forma il più ampio delta del mondo, oggi diviso fra lo stato indiano del Bengala occidentale e la nazione indipendente del Bangladesh. Anche questa è un'area di grande fertilità, come il Punjab e il Doab, ma, a differenza delle due aree appena citate, il delta del Gange/Brahmaputra è storicamente soggetto a gravi catastrofi naturali.

La cesura geografica fra il Nord del subcontinente e la penisola del Deccan è quasi altrettanto netta quanto quella fra il subcontinente nel suo complesso e il resto dell'Asia. Tale cesura è data da due catene montuose parallele, i Vindhya (più a nord) e i Satpura (più a sud), fra cui corre il fiume Nàrmada che sfocia nel golfo di Cambay, sul Mare Arabico. A sud dei Satpura c'è poi il fiume Tapti o Tapi, che corre anch'esso, come il Narmada, da oriente verso occidente. Infine, un ostacolo forse più impegnativo dei Vindhya e dei Satpura è rappresentato dal fatto che l'area dell'India che chiude a sud la vallata gangetica è sempre stata caratterizzata dalla presenza di fitte foreste tropicali. Ancora oggi, quando il resto del subcontinente è stato quasi totalmente denudato dei suoi alberi, questa zona (in larga parte compresa nell'odierno stato indiano del Madhya Pradesh) conserva ancora una parte consistente delle sue boscaglie, rimanendo una delle più selvagge dell'India.

Ma più che questi sbarramenti, ciò che in realtà differenzia nettamente la parte peninsulare del subcontinente da quella settentrionale sono le differenze ecologiche fra le due zone. Gran parte dell'area peninsulare forma un altopiano, quello del Deccan, stretto fra due catene montuose che scorrono lungo le coste del Mare Arabico e del Golfo del Bengala: si tratta dei Ghati (termine che significa «gradini»)

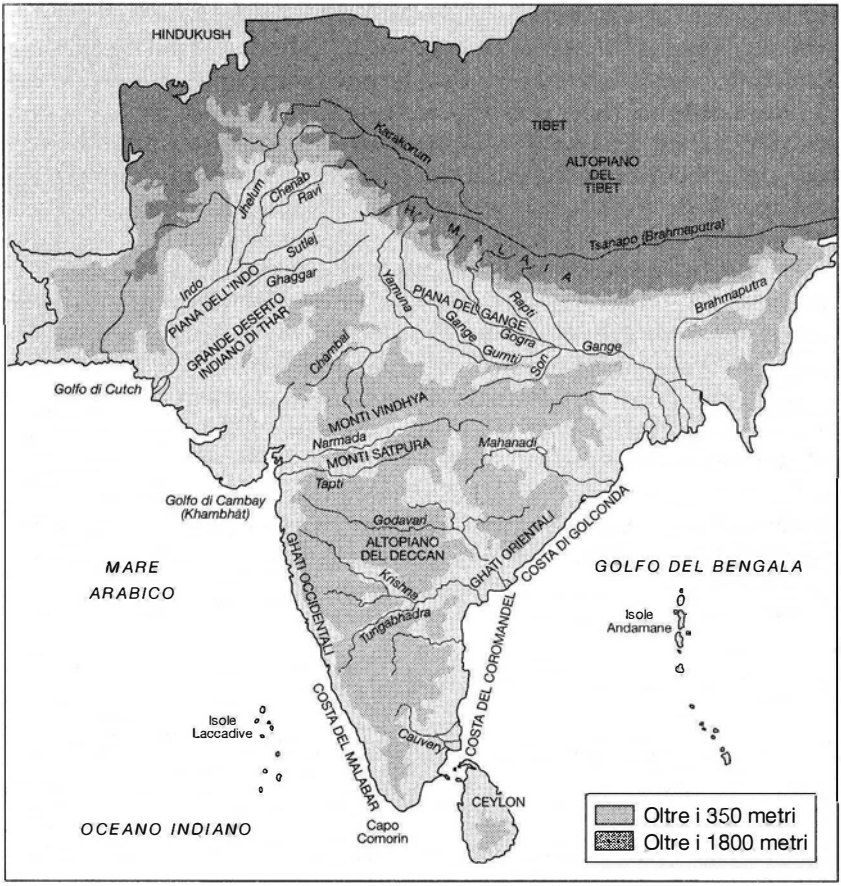


Fig. 1. *Caratteri fisici.*

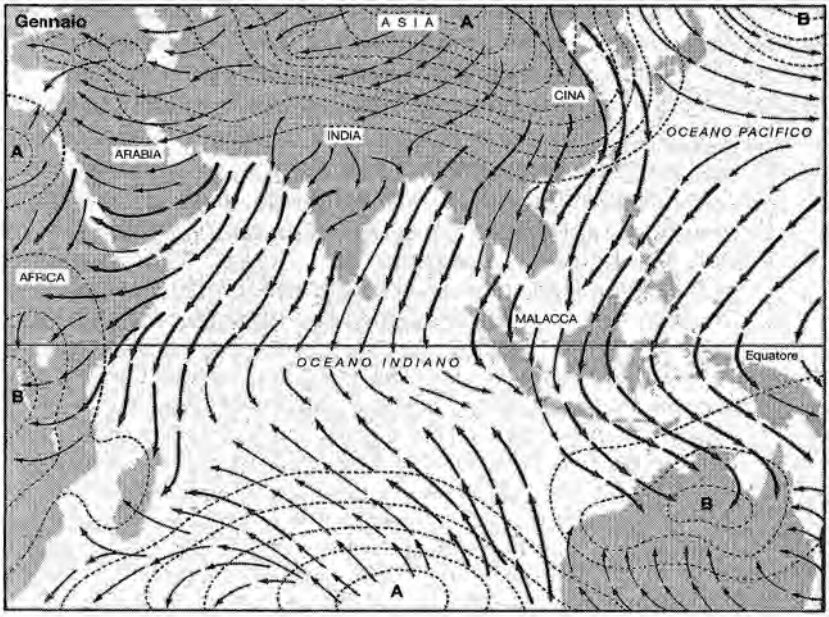
occidentali e orientali. L'altopiano del Deccan declina da ovest a est, solcato da un certo numero di fiumi – di cui i più importanti sono, da nord a sud, il Godavari e il Krishna (o Kistna) – che nascono dai Ghati occidentali, si aprono un varco fra i Ghati orientali e sfociano nel Golfo del Bengala. Ma, nonostante la presenza del Godavari e del Krishna, il Deccan è oggi un territorio arido e, a parte i due fiumi maggiori, gran parte dei corsi d'acqua che lo attraversano ha un carattere torrentizio. Tali corsi d'acqua determinano un seguito di vallate longitudinali che, prima della creazione di una rete ferroviaria, hanno formato altrettanti ostacoli a rapide comunicazioni fra il Nord e il Sud e, soprattutto, allo spostamento e al vettovagliamento degli eserciti[2].

A partire da una linea formata dal Krishna e dal banco destro del suo maggiore affluente, il Tungabhadra, l'altopiano del Deccan declina dolcemente verso il territorio fertile e pianeggiante formato dalla punta estrema della penisola, irrigata dal fiume Cauvery. La zona compresa fra il *doab* del Tungabhadra-Krishna e l'estremità meridionale del subcontinente (la cui punta estrema è Capo Comorin), dotata com'è di un'irrigazione perenne e di un più favorevole andamento delle piogge, ha sempre rappresentato una delle zone più ricche del subcontinente, sede di grandi e prosperi stati. Nel corso di questo libro, parleremo di quest'area come dell'«Estremo Sud», in contrapposizione all'altopiano del Deccan (o, semplicemente, Deccan), più arido ed economicamente meno ricco.

Spostata di poche centinaia di chilometri a oriente di Capo Comorin, vi è la grande isola di Ceylon (che, dal 1972, ha assunto la versione sanscritizzata del suo nome: Sri Lanka). Per quanto così vicina alla massa continentale e influenzata culturalmente e demograficamente dal subcontinente, questa grande e bella isola (secondo le leggende, l'antica sede del paradiso terrestre) ha in realtà avuto una storia separata rispetto a quella dell'India.

3. *L'influenza del clima e dei venti periodici*

La parte più a nord del subcontinente ha la stessa latitudine della Sicilia, mentre, nell'Estremo Sud, Capo Comorin si trova all'altezza della parte centrale del Camerun. Questo vuol dire che le temperature medie del subcontinente sono sempre piuttosto alte, con una media annuale superiore ai 20° che, nel mese più freddo, non scende al di sotto dei 13° durante il giorno e degli 11° durante la notte. Ma queste temperature medie – come spesso avviene in questi casi – nascondono una realtà assai più diversificata, in particolare nella vallata indo-gangetica. Qui si hanno, in effetti, tutte le temperature, da quella glaciale della zona himalaiana a quelle caldissime del deserto di Thar (che, in alcune zone, è al di sotto del livello del mare). Anche senza citare questi casi estremi, bisogna tener conto del fatto che l'escursione termica nell'alta valle gangetica (al di fuori quindi dell'area d'influenza del mare) può variare fra gli zero gradi, durante l'inverno, e i 40° all'ombra, durante l'estate. Chiunque legga regolarmente i giornali indiani sa che l'arrivo dei grandi calori estivi è spesso accompagnato, nella valle gangetica, da un seguito impressionante di morti per caldo. Il Sud, con temperature più uniformemente calde



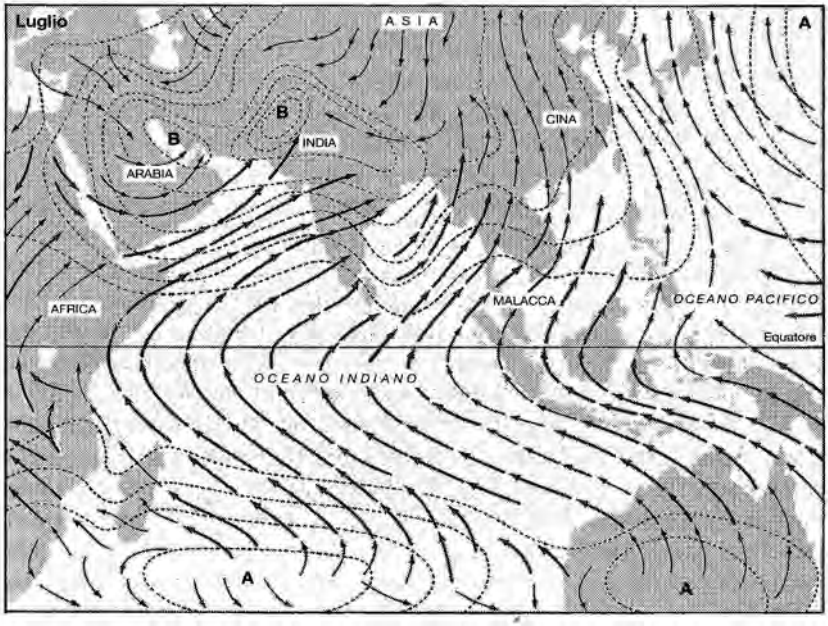


Fig. 2. *Andamento dei monsoni.*

della media subcontinentale e con escursioni termiche non molto sensibili, presenta tuttavia zone climatiche con caratteristiche assai differenziate, da quelle aride del Deccan, a quelle piovose e tropicali nella stretta striscia pianeggiante chiusa fra i Ghati occidentali e il Mare Arabico.

Più che dalle variazioni climatiche, le stagioni indiane sono caratterizzate dall'andamento dei venti e dalle piogge da essi portate. A partire da gennaio, il subcontinente è investito da correnti d'aria che, provenendo dalla massa continentale dell'Asia occidentale, soffiano verso sud e, dopo aver ruotato intorno a una zona di alte pressioni incentrata sopra la città di Mumbai/Bombay (sulla costa occidentale dell'India), spirano poi sull'Oceano Indiano in direzione sud-ovest, verso le coste dell'Arabia meridionale e quelle orientali dell'Africa, prendendo il nome di venti monsonici. Dall'inizio di giugno, i monsoni invertono la loro direzione di 180°, spirando dalle coste dell'Africa e dell'Arabia meridionale verso quelle occidentali dell'India. Questi venti, passando sull'Oceano Indiano, creano grandi masse di vapore acqueo che – ostacolate nel loro cammino verso oriente dalla presenza dei Ghati occidentali – danno origine, sulla costa occidentale della penisola, alle torrenziali piogge monsoniche dei mesi estivi. Questi stessi venti, respinti dai Ghati occidentali, girano intorno a Capo Comorin e risalgono il Golfo del Bengala. Di nuovo essi raccolgono imponenti masse di vapore acqueo e proseguono il loro corso fino a che sono bloccate e deviate dall'Himalaia. A questo punto, parte del vapore acqueo provocato dai monsoni si scarica sotto forma di grandi piogge sul delta del Gange-Brahmaputra. Sempre a causa della catena dell'Himalaia, all'altezza del delta i monsoni cambiano il loro corso e risalgono in direzione nord-ovest, provocando ulteriori precipitazioni piovose sull'intera vallata gangetica.

La presenza dei monsoni ha avuto due conseguenze fondamentali sull'economia del subcontinente indiano. Una, che è stata rilevante prima dell'introduzione della navigazione a vapore, è che il caratteristico andamento stagionale di questi venti ha permesso alle navi a vela di stabilire un facile collegamento fra l'India da una parte e il Medio Oriente e la costa orientale dell'Africa dall'altra. La seconda conseguenza dei monsoni sull'economia indiana è che il loro andamento ha un ruolo fondamentale nel permettere lo svolgimento del normale ciclo agricolo nella vallata gangetica: nonostante la presenza di tanti fiumi perenni e di opere d'irrigazione e di canalizzazione realizzate più o meno in continuazione nel corso della storia, la coltura agricola si è talmente estesa nel corso dei secoli che una larga parte di essa rimane ancora oggi largamente dipendente dalle piogge. Sia

il prematuro venir meno dei monsoni, sia lo spostamento di masse eccessive di nubi e, quindi, lo scaricarsi di piogge troppo violente o prolungate, con il loro seguito di alluvioni e smottamenti, possono compromettere in maniera decisiva l'andamento del raccolto. Dato che, ancora oggi, nonostante una base industriale più che rispettabile, l'economia indiana continua a essere dominata dal settore agricolo, il buon o cattivo andamento dei monsoni in un dato anno rappresenta, quindi, un elemento cruciale nel raggiungimento di risultati economici positivi o negativi.

4. *Contesto geografico e processi d'unificazione/disintegrazione*

Il tipo di contesto geografico che abbiamo descritto contribuisce a spiegare l'alternarsi ciclico nella storia dell'India di processi d'unificazione imperiale seguiti da fasi di disgregazione politica. Le aree geografiche ecologicamente favorite del subcontinente hanno visto l'emergere dei primi insediamenti stabili e, successivamente, il fiorire di grandi monarchie. Queste monarchie, in un secondo tempo, hanno avuto la tendenza a dare l'avvio a processi d'unificazione che abbracciavano aree più o meno vaste del subcontinente e che, in genere, si ponevano come obiettivo finale la realizzazione di una monarchia «universale».

Ben inteso, con il termine «universale» si indicava in realtà l'area geografica formata dal subcontinente, dato che le stesse barriere naturali che ne segnavano i confini geografici, pur non precludendo il movimento di mercanti e viaggiatori, rendevano l'espansione militare degli imperi indiani ardua in direzione dell'Asia centrale e impossibile in direzione della Cina. Data la configurazione e l'estensione delle aree ecologicamente favorite, i processi d'unificazione imperiale risultavano particolarmente facili e produttivi nella vallata indo-gangetica. La maggior parte dei grandi imperi che hanno dominato la storia dell'India nacque, infatti, attraverso l'unificazione di una parte consistente o di tutta la valle indo-gangetica. Questa è un territorio naturalmente fertile, di grandi dimensioni e quasi privo di ostacoli naturali (l'unico di rilievo essendo costituito dalla presenza del deserto di Thar). Inoltre essa è favorita anche dal punto di vista dei traffici, dato che sia l'Indo sia il Gange (a differenza dei grandi fiumi del Sud) sono corsi d'acqua navigabili.

Processi d'unificazione imperiale simili a quelli verificatisi nella vallata indo-gangetica si sono avuti anche nel Sud e, non a caso, an-

che qui sono in genere iniziati intorno ad aree ecologicamente favorite come i bacini del Godavari e del Krishna e le pianure meridionali del Tamil Nadu. Ma la maggior ricchezza ed estensione della vallata indo-gangetica spiega come gli imperi del Nord siano stati, in genere, più vasti, più potenti e più aggressivi di quelli del Sud. Tuttavia, fino alla creazione, nel corso dell'Ottocento, di una rete telegrafica e di un sistema ferroviario integrato da linee di navigazione costiere e fluviali a vapore, le già ricordate difficoltà logistiche che caratterizzano soprattutto l'altopiano del Deccan hanno fatto sì che il tentativo di unificare il subcontinente sia sempre stato caduco.

5. *L'unità culturale ed economica del subcontinente*

In sostanza, quindi, fino al XIX secolo, l'unificazione dell'India, sia pure persistentemente perseguita nel corso dei secoli, è stata un fenomeno transitorio. Questo, a sua volta, ha spesso favorito l'azione di conquistatori o di predatori provenienti dall'esterno, tanto che i periodi di unificazione imperiale sono spesso automaticamente identificati con i periodi di grandezza e di splendore della storia indiana e quelli di frammentazione politica con fasi di decadenza e di oscurità. Tuttavia, nel corso di questo libro porremo in luce come – a dispetto della convinzione appena ricordata – non sia affatto vero che i periodi di unificazione imperiale abbiano necessariamente coinciso con fasi di splendore economico o culturale; né, ovviamente, è sempre vero il contrario, e cioè che i periodi di divisione politica abbiano necessariamente coinciso con periodi di decadenza economica e culturale. Anzi, come si sosterrà trattando la storia del Settecento, non è neppure automaticamente vero che la disunione del subcontinente sia sinonimo di decadenza *politica*.

Conviene poi ricordare che, nonostante il fatto che, prima del XIX secolo, i periodi di unificazione politica siano stati più l'eccezione che la regola, questo non ha precluso né l'emergere in tempi assai antichi di una sostanziale unità dell'area dal punto di vista culturale, né la creazione e la ricreazione di successive «economie-mondo», estese a gran parte del subcontinente (e oltre) e assai più ampie e durature dei caduchi «imperi-mondo», o imperi «universali» creati dai grandi conquistatori indiani prima del XIX secolo[3].

In questa prospettiva, il diffondersi in tutto il subcontinente – a partire dal V secolo a.C. se non prima – di una serie di tradizioni filosofico-religiose fra di loro diverse, ma correlate e presenti in tutto

il territorio a sud dell'Himalaia, è una chiara dimostrazione del fatto che, prima ancora del più antico processo d'unificazione imperiale, quello dei Maurya (a cavallo fra il IV e il III secolo a.C.), l'India fosse diventata un «sistema-mondo» unito da legami di tipo culturale. Analogamente, già durante l'impero maurya e ancora di più nei secoli successivi (nonostante la mancanza di unità politica) vi è ogni ragione di ritenere che il subcontinente fosse ormai diventato un'economia-mondo, intimamente legata ad altre economie-mondo (in particolare quella mediterranea). Come vedremo nel corso del presente libro, la crisi e la fine di questo sistema economico (che si verificò fra il III e il V secolo dell'era cristiana) non fu un fatto permanente.

6. *Il subcontinente e il resto del mondo*

I ben definiti limiti geografici del subcontinente sono certamente stati uno degli elementi che hanno contribuito alla diffusione dell'idea che l'India, da tempo immemorabile, sia stata una sorta di universo a sé, con scarsi rapporti, in un senso o nell'altro, col mondo esterno. O, per meglio dire, secondo tale visione, i rapporti con l'esterno si sono limitati all'essere l'India la parte ricevente di una serie d'invasioni che, però (con l'eccezione di quella inglese), si sono concluse con la «metabolizzazione» degli invasori da parte di una società indiana che continuava a rimanere identica a se stessa.

Ma, com'è già implicito in quanto asserito nella precedente sezione, è convinzione di chi scrive che questa visione, per quanto ancora assai diffusa, abbia scarsi rapporti con la realtà. Una delle tesi fondamentali di questo libro è che i precisi limiti geografici del subcontinente indiano abbiano avuto un ruolo nel separare quest'ultimo dal resto dell'Asia e dai paesi dell'Oceano Indiano del tutto analogo a quello che i precisi limiti geografici della penisola italiana hanno avuto nel separare questa dall'Europa e dal mondo mediterraneo. Cioè, se un ruolo hanno avuto, questo è stato più nel senso di favorire che d'escludere tali contatti. Fin dall'inizio della storia conosciuta, gli stati indiani hanno avuto rapporti via mare con i loro vicini. Nel corso dei secoli, l'intero Oceano Indiano divenne teatro d'intensi traffici che ne univano le sue varie parti. Data la sua particolare posizione, la penisola indiana divenne, fin dal I secolo d.C., una sorta di snodo obbligato nei commerci di lunga distanza fra mondo mediterraneo e Cina. Per quanto riguarda le comunicazioni via terra, poi, se è vero che il versante himalaiano e il confine birmano rappresentavano barriere

difficili se non impossibili da attraversare, è altrettanto vero che i varchi che univano il subcontinente al resto dell'Asia nel nord-ovest e a occidente erano facili da praticare e, di conseguenza, vennero continuamente praticati, fin dagli albori della storia, da guerrieri, viaggiatori e mercanti.

NOTE

[1] Il termine *doab* indica il territorio racchiuso fra un fiume e un suo affluente. Il *doab* gangetico non è quindi l'unico *doab* esistente in India, ma è certo il più importante. Per questa ragione, in questo libro, il termine «Doab», scritto con la maiuscola iniziale, sta a indicare il *doab* gangetico.

[2] Un illustre storico indiano, sir Jadunath Sarkar, ha fatto notare come la situazione geografica dell'altopiano sia simile a quella della Spagna e, quindi, presenti per gli invasori provenienti dal Nord le stesse difficoltà logistiche incontrate dagli eserciti napoleonici nel loro tentativo (costoso e infruttuoso) di controllare la penisola iberica [Sarkar 1970, p. 3 e n. 1].

[3] Il «sistema-mondo», quale è stato originariamente proposto da Immanuel Wallerstein, risulta unificato da legami di tipo politico (nel qual caso si ha un «impero-mondo») o di tipo economico (nel qual caso si ha un'«economia-mondo»). Il concetto di un «sistema-mondo» unificato da legami culturali è stato suggerito da John Obert Voll [1994].

CAPITOLO PRIMO

LE PRIME CIVILTÀ INDIANE

1. *Premessa*

Questo capitolo è dedicato alla ricostruzione della storia del subcontinente indiano dal VII millennio a.C. alla metà del I millennio a.C. Questo periodo – caratterizzato da un lungo, complesso e contraddittorio processo d'evoluzione delle società umane presenti nel subcontinente – si può disaggregare in due fasi. La prima vede il passaggio dai primi insediamenti umani stabili, risalenti al 7000 a.C., a una civiltà urbana basata sull'agricoltura e sul commercio, comparabile per sofisticazione alle coeve civiltà egizie e mesopotamiche. Questa civiltà urbana – detta civiltà dell'Indo o cultura di Harappa – fiorì per circa mille anni (dal 2600 o 2500 al 1500 a.C.). Dopo la sua scomparsa, nei cinquecento anni successivi, il panorama storico è tradizionalmente visto come caratterizzato dalla presenza di popolazioni seminomadi e non urbanizzate, organizzate in clan e tribù, con un'economia basata soprattutto sulla pastorizia, integrata dall'agricoltura e da un'attività bellica più o meno continua, volta alla raccolta di bottino, sotto forma essenzialmente di bestiame e, subordinatamente, di schiavi, soprattutto di genere femminile. Questa situazione presenta una percettibile evoluzione nel periodo successivo (fra il 1000 e il 500 a.C.), quando l'attività agricola divenne dominante; questo sviluppo, unito alla diffusione dell'uso del ferro, non solo nelle attività belliche ma soprattutto in quelle agricole, portò a una fase d'espansione economica di dimensioni a dir poco rivoluzionarie. In questa situazione, l'appropriazione e l'utilizzo del surplus agricolo da parte di una classe dirigente formata da guerrieri e da sacerdoti permise sia lo sviluppo di una nuova civiltà urbana nella vallata gangetica, caratterizzata da città di dimensioni assai superiori a quelle della civiltà dell'Indo, sia la ripresa di rapporti commerciali di notevole importanza, con il conseguente emergere di una classe mercantile.

2. *Popoli sedentari e popoli nomadi*

Prima di passare alla trattazione dei temi sopra delineati, è però necessario inquadrare la storia del subcontinente in quella del vecchio continente nel suo insieme. In questa prospettiva, occorre ricordare che la rivoluzione agricola (probabilmente la svolta fondamentale nella storia dell'evoluzione umana) si verificò gradualmente, a partire dal IX millennio a.C. Essa comportò, per le popolazioni che adottarono le nuove tecniche, la progressiva fine del nomadismo a favore della sedentarietà[1] e una crescita della popolazione incomparabilmente superiore a quella resa possibile da caccia e pastorizia[2]. Nel corso del tempo, questa trasformazione determinò il passaggio da un'economia di sussistenza (in cui, cioè, l'intera forza lavoro era impegnata nella produzione del cibo necessario al proprio mantenimento) a un'economia caratterizzata dalla produzione di un surplus economico utilizzato per mantenere categorie relativamente numerose di persone che svolgevano attività diverse dalla coltivazione della terra. Nel corso del tempo, questo portò alla nascita di veri e propri insediamenti urbani, mentre la continuità resa possibile dall'agricoltura e dalla vita sedentaria fu all'origine del processo per cui scoperte casuali – con ogni probabilità più volte fatte ma altrettante volte dimenticate in passato – vennero trasformate in tecniche e perpetuate come parte integrante di una tradizione culturale [CHW 1983, pp. 53-54]. Nel IV millennio a.C., epicentro di questa duplice rivoluzione (diffusione dell'agricoltura e nascita delle prime città) divennero la parte meridionale della Mesopotamia, colonizzata dai Sumeri, e, secondo scoperte recentissime, l'Egitto, sotto la cosiddetta dinastia zero. Sia in Mesopotamia sia in Egitto vi fu, verso il 3300 a.C., la rivoluzionaria invenzione della scrittura.

La rivoluzione agricola, l'urbanizzazione e l'invenzione della scrittura possono essere considerate come l'inizio di una fase storica che vide il diffondersi di processi analoghi in altre parti dell'Africa e dell'Asia. A causa delle limitazioni tecnologiche imposte dall'uso di strumenti di selce e (nel corso del II millennio a.C.) di bronzo, queste prime civiltà fiorirono in zone ecologicamente favorite, cioè in grandi bacini fluviali: quello mesopotamico, formato dal Tigri e dall'Eufrate (intorno al 3300 a.C.); quello nilotico (più o meno nello stesso periodo); quello dell'Indo, nel subcontinente indiano (intorno al 2500 a.C.); e, in un periodo più tardo (a partire, cioè, dalla metà del II millennio a.C.), quello del Fiume Giallo, nella Cina settentrionale.

In questo libro, l'area geografica abitata dai popoli sedentari sarà

d'ora in avanti definita, utilizzando un concetto proposto dallo storico canadese William McNeill, come l'«Ecumène». Col passare del tempo, l'Ecumène si estese gradualmente oltre i suoi nuclei originari – che, tuttavia, ne rimasero i principali poli d'espansione economica e culturale – giungendo a comprendere tutta l'area che si estende dal Mediterraneo orientale alla Cina meridionale. Nel medesimo tempo, però, le popolazioni rimaste nomadi, che basavano ormai la loro economia prevalentemente sulla pastorizia (con la caccia che, in genere, svolgeva solo un ruolo subordinato), si erano spinte a colonizzare aree ecologicamente sfavorite, in particolare le grandi steppe dell'Asia centrale e dell'Europa orientale e le zone desertiche dell'Arabia settentrionale. Da quel momento e fino a tempi recenti (sostanzialmente fino al XVIII secolo della nostra era), una dinamica fondamentale della storia del mondo venne a essere costituita dall'interazione fra i popoli sedentari dell'Ecumène e i nomadi. Si trattò di un rapporto complesso che, a seconda dell'esistente equilibrio di forza, andava dal verificarsi di scambi commerciali e culturali, proficui per entrambe le parti, a una situazione di conflitto endemico che, in certe circostanze, poteva essere particolarmente violento e distruttivo.

I popoli dell'Ecumène erano caratterizzati da una densità demografica enormemente superiore, da un'organizzazione sociale assai più complessa e da uno sviluppo tecnologico (in genere) più avanzato di quello dei popoli nomadi. Questo superiore peso (demografico, organizzativo e, in genere, tecnologico) dei popoli sedentari non poteva non tradursi in un graduale processo di spostamento delle frontiere dell'Ecumène ai danni dei nomadi. Questa evoluzione, tuttavia, fu caratterizzata da frequenti inversioni di tendenza. I popoli nomadi – prima della rivoluzione medica del XIX secolo – erano, di solito, fisicamente più vigorosi di quelli sedentari, per la semplice ragione che conducevano una vita più sana. Inoltre, almeno fino al XVI secolo della nostra era, l'evoluzione della tecnologia militare dei popoli sedentari non era così complessa da non poter essere replicata dai popoli nomadi. Anzi, in alcuni casi cruciali – quali l'invenzione dell'arco composito, meno ingombrante ma altrettanto e spesso più potente degli archi lunghi (III millennio a.C.), di carri da battaglia efficienti (nel XVIII secolo a.C.), dell'uso dei cavalli (verso il 900 a.C.) e della staffa (V o VI secolo d.C.) – sembra che i popoli nomadi abbiano evoluto la loro tecnologia militare prima o indipendentemente rispetto ai popoli sedentari [McNeill 1991, p. 323 nota; S/SA, p. 68]. Quando questo avveniva, la bilancia militare diventava sfavorevole per i popoli dell'Ecumène, che potevano difendersi solo facendo ricorso a strumenti diplomatici: aizzando cioè le varie tribù nomadi l'u-

na contro l'altra e procurandosi l'alleanza di almeno alcune di esse. Ma, in una serie di casi, il sorgere di signori della guerra di grandi capacità politiche e militari portò alla costituzione di potenti confederazioni tribali con effetti esiziali per i popoli dell'Ecumène.

È opinione prevalente fra gli storici che già nel periodo che analizziamo in questo capitolo, l'equilibrio fra popoli sedentari e nomadi incominciò a essere posto sotto pressione da questi ultimi intorno al 2000 a.C., finendo per rompersi a loro favore intorno al 1700 a.C. Questa svolta si verificò, a quanto pare, a causa del sovrapporsi di due ordini di fattori. Il primo fu l'utilizzo di armi di bronzo e di carri da guerra efficienti e maneggevoli (dotati di ruote a raggi) da parte di popolazioni nomadi, provenienti (probabilmente) dalla regione intorno al Mar Caspio e dalla Russia meridionale, le quali parlavano lingue di ceppo indoeuropeo; il secondo fu il non correlato ma contemporaneo indebolirsi di molti degli stati sedentari formatisi nei secoli precedenti, spesso per ragioni ecologiche (cambiamenti nel corso di alcuni fiumi, come l'Indo, o eruzioni e terremoti, come quelli che posero fine alla civiltà cretese).

Il periodo delle invasioni è articolato in due fasi: la prima dal 1700 al 1200 a.C., la seconda (legata all'utilizzo del ferro) dal 1200 al 1000 a.C., se non oltre. In certi casi i popoli invasori si mescolarono con gli abitanti dell'Ecumène, dando origine a nuovi popoli e a nuove culture che armonizzarono le tecniche belliche degli invasori e quelle amministrative ed economiche degli autoctoni. In altri casi, quando questa mescolanza non vi fu, gli invasori finirono, prima o poi, per essere espulsi dalla reazione dei popoli conquistati.

A differenza di quanto era stato il caso nel periodo anteriore al 1700 a.C., l'Ecumène, dopo queste prime grandi invasioni dei popoli nomadi, emerse fratturato in due parti. Quella occidentale comprendeva non solo la Grecia (e le altre aree civilizzate dell'Europa), ma anche Egitto, Mesopotamia e India; quella orientale comprendeva la Cina. Le invasioni, infatti, avevano interrotto quell'esile via di comunicazione fra le due parti, fin lì rappresentata dalle oasi dell'Asia centrale. Questo significa che la storia delle prime civiltà indiane rimase intimamente legata a quella delle civiltà della parte occidentale dell'Ecumène, in particolare a quelle che fiorirono in Medio Oriente.

La conclusione di questo periodo della storia dell'umanità si verificò nel corso del VI secolo a.C., quando, gradualmente, prese forma una serie di processi economici, politici e soprattutto culturali, destinati a disegnare con più chiarezza i connotati di quelle che, fino a oggi, sono rimaste le quattro maggiori civilizzazioni umane: quella europea, quella mediorientale, quella indiana e quella sinica.

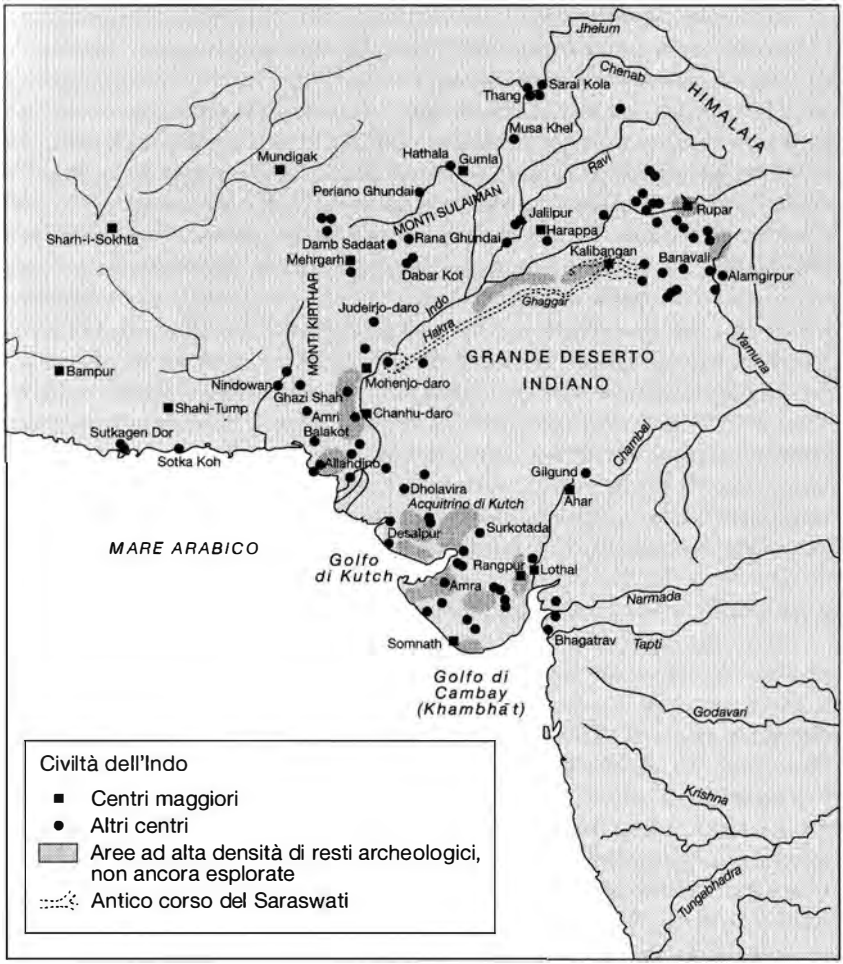


Fig. 3. *La civiltà dell'Indo.*

3. *Il subcontinente dai primi insediamenti alla prima civiltà urbana*

Fatta questa premessa, possiamo ora tornare all'evoluzione delle prime civiltà del subcontinente indiano. Queste fiorirono nel periodo fra il III millennio e il VI secolo a.C. In quest'ultima data, anche in India, incominciano a delinearsi con sufficiente chiarezza alcuni degli *originari* elementi distintivi di quella che sarebbe stata la civiltà indiana[3].

Nel subcontinente indiano, l'uso di tecniche agricole incominciò a diffondersi a partire dal 7000 a.C. In almeno un caso, quello di Mehrgarh, presso il fiume Bolan (nell'attuale Baluchistan), sede di una civiltà calcolitica (basata cioè sull'utilizzo di utensili di pietra e di rame), si sono trovati i resti di silo (indizio di un'agricoltura non più solo di sussistenza) già a partire dal 4300 a.C. È da questo periodo che vi è la graduale espansione nel subcontinente di comunità agricole e, a partire dal 3200, l'emergere di centri protourbani. Nel corso del 2600-2500 a.C., questo processo di crescita protourbana divenne così pronunciato in vaste zone della parte nord-occidentale del subcontinente da assumere caratteri rivoluzionari, dando origine a una vera e propria civiltà urbana. Si tratta di una civiltà che sir John Marshall, l'archeologo che la scoprì negli anni Venti del XX secolo, battezzò «civiltà dell'Indo», con riferimento alla collocazione geografica dei primi ritrovamenti. Fra questi spiccavano per importanza le città di Harappa e di Mohenjo-daro, separate da circa 500 chilometri e localizzate rispettivamente nel Nord e nel Sud di quello che è oggi il Pakistan. Oggi, soprattutto in seguito a una nuova e intensa fase di ricerche in corso dal 1947 a opera di archeologi sia indiani sia pakistani, sappiamo che la civiltà dell'Indo (o cultura di Harappa, come la si è a volte definita) si estendeva ben oltre il Pakistan, fino a comprendere, a ovest, l'odierno Afghanistan e la parte orientale dell'altopiano iranico, mentre, a oriente, era presente sia nella valle gangetica (fino alla metà circa del Doab), sia nel Rajasthan, sia, infine, nel Gujarat (fin nei pressi della città di Surat).

L'insieme dei territori su cui si sono ritrovati resti di centri urbani appartenenti alla civiltà dell'Indo ha un'estensione di un milione e mezzo di chilometri quadrati, cioè un'area superiore a quella dell'Europa occidentale, il che fa della civiltà dell'Indo la più estesa allora esistente, più vasta delle contemporanee civiltà in Egitto e in Mesopotamia. Questa civiltà raggiunse la piena maturità fra il 2500 e il 2000 a.C., per poi attraversare, subito dopo, una crisi che la vide in declino nella zona della valle dell'Indo, ma in vigorosa espansione a oriente di tale zona, in particolare nelle aree comprese negli attuali stati indiani dell'Haryana e del Gujarat. Infine, a partire dal 1600 a.C. la civiltà dell'Indo entrò in una fase di decadenza, per poi scomparire entro il 1500 a.C.

Grazie alle ricerche archeologiche degli ultimi cinquant'anni, aiutate a partire dagli anni Ottanta da rilevazioni satellitari, oggi sappiamo che, oltre a Harappa e Mohenjo-daro (in passato spesso considerate come due capitali gemelle della civiltà dell'Indo), esistevano altri centri urbani di comparabile importanza (fra cui Rakhigarhi, nel-

l'odierno stato indiano dell'Haryana, e Ganweriwala, nell'odierno Punjab pakistano). Un altro sviluppo che ha alterato le nostre iniziali idee sulla civiltà dell'Indo, sviluppo legato alle ricerche avviate dopo la fine dell'era coloniale, è la scoperta che il numero maggiore dei siti finora individuati (oltre 175) è disposto non lungo l'Indo (dove ne sono stati scoperti 86), ma ai lati del corso ormai prosciugato di un fiume che, partendo dall'Himalaia, scorreva negli odierni stati indiani dell'Haryana e del Rajasthan, per poi proseguire nel Pakistan e sfociare nel Pantano di Kutch. Questo fiume, che si chiama Ghaggar nella sua parte indiana e Hakra in quella pakistana, sarebbe, secondo alcuni, il mitico fiume Sarasvati (o Saraswati), descritto nel più antico monumento letterario indiano a noi pervenuto, il *Rig Veda*, come il più grande dei fiumi, «grande come l'oceano», che sorgeva dalle montagne e scorreva fra il Sutlej e lo Yamuna prima di sfociare nel mare. Una descrizione confermata dalle rilevazioni satellitari compiute negli anni Ottanta, da cui risulta che il Ghaggar-Hakra aveva un letto (ora in gran parte coperto dalle sabbie) largo fra i 3 e i 10 chilometri, su cui, prima del prosciugarsi del fiume, era depositato un fertile strato di limo.

La civiltà dell'Indo era caratterizzata dalla conoscenza della scrittura, dall'addomesticamento di varie specie animali (ma non, a quanto sembra, del cavallo), dall'uso del rame e del bronzo (ma non del ferro), dall'utilizzo di vasellame di terracotta. L'agricoltura – basata sulla produzione del frumento, dell'orzo e del cotone – era molto sviluppata ma trovava il proprio naturale limite ecologico nei bacini fluviali. Questo perché i vallindi (gli abitanti delle civiltà dell'Indo) non solo non conoscevano l'uso del ferro, ma non giunsero mai neppure a utilizzare quel semplice marchingegno tecnologico che consiste nel praticare nella lama delle asce un canale conduttore in cui inserire in modo ottimale il manico (invece di legare la lama al manico).

Queste limitazioni spiegano la difficoltà e la lentezza con cui era possibile procedere al disboscamento e al dissodamento delle terre vergini, allora coperte da dense foreste. Tuttavia, ciò non impedì alla civiltà dell'Indo di raggiungere uno sviluppo tecnologico sufficiente alla realizzazione sia di dighe sia, soprattutto, di centri urbani decisamente grandiosi, formati da edifici disposti secondo quello che appare essere un accurato piano regolatore (uno sviluppo che non ha alcun parallelo nelle altre civiltà dell'epoca).

Tali edifici, costruiti in mattoni e, spesso, a più piani, erano dotati di un sistema fognario che, nel mondo antico, venne eguagliato solo dall'assai più tarda civiltà romana. Fra le costruzioni più degne di nota vi erano grandi silo, destinati a conservare la produzione agricola.

Mentre all'inizio del periodo vi erano delle chiare differenze di sviluppo fra i vari centri (ad esempio, nel 2600 a.C. Amri e Kot-diji, due città situate nella bassa valle dell'Indo, erano caratterizzate dalla presenza di ceramiche non reperite nella città di Harappa), a partire dal 2200 l'omogeneità che giunse a contraddistinguere lo sviluppo dei centri urbani, tutti costruiti in base a un identico piano urbanistico, l'improvvisa scomparsa di alcune delle città più importanti e la ricostruzione di alcune di esse dopo un intervallo di alcuni secoli (questa volta, secondo lo stile diventato uniforme per l'intera civiltà dell'Indo) sono tutti elementi che hanno fatto ipotizzare il passaggio da una civiltà articolata intorno a una serie di città stato o di piccoli regni a un unico impero centralizzato, la cui capitale sarebbe stata Mohenjo-daro. Oggi, tuttavia, anche in seguito alla scoperta di centri urbani d'importanza comparabile a quella di Harappa e Mohenjo-daro, la tesi che sembra prendere piede è quella di una confederazione governata da una mezza dozzina di città principali, che funzionavano come capitali regionali [Mughal 1997].

Ovviamente, dato lo stato delle fonti, la questione di quali potessero essere le caratteristiche politiche, sociali e amministrative della civiltà dell'Indo rimane un punto interrogativo. È tuttavia suggestivo il fatto che non solo non siano stati trovati monumenti funerari o d'altro genere volti a glorificare singoli individui, ma neppure templi e palazzi reali. I monumenti sopravvissuti – cisterne, silo, pozzi pubblici, muraglie difensive – sembrano aver avuto tutti un fine di utilità civica (con la parziale eccezione del grande bagno di Mohenjo-daro che, probabilmente, aveva finalità cerimoniali e rituali). Ugualmente suggestivo è il fatto che vasellame di alta qualità, oggetti in metallo e sigilli (cioè l'equivalente di moderni beni di consumo durevole e simboli di status) sono stati ritrovati anche nei siti minori. Si tratta cioè di indizi che fanno pensare a una distribuzione sociale della ricchezza assai più egalitaria di quella vigente nelle contemporanee civiltà egiziana o mesopotamica.

Tuttavia ciò che si può dire sulla struttura della società vallinda rimane puramente ipotetico. Ciò che sappiamo con certezza è che la base economica della civiltà dell'Indo era agraria, ma che i rapporti commerciali (e probabilmente anche culturali) con le contemporanee civiltà mesopotamiche erano intensi e importanti. Quest'ultimo punto è chiaramente dimostrato dal rinvenimento di manufatti appartenenti alla civiltà dell'Indo nella zona mesopotamica e, viceversa, di manufatti mesopotamici nella zona della civiltà dell'Indo. È inoltre degno di nota che vi sia una certa similarità di stile fra i manufatti delle due civiltà.

I rapporti commerciali fra la civiltà dell'Indo e quelle mesopotamiche si svolgevano anche – o forse soprattutto – via mare, com'è dimostrato, fra l'altro, dagli scavi che hanno portato alla luce la città portuale di Lothal, nell'odierno Gujarat. Qui sono stati trovati un molo di circa 213 metri, originariamente costruito con almeno un milione di mattoni, imponenti granai, fabbriche specializzate nella produzione di perline colorate e un centinaio di sigilli, alcuni dei quali provenienti dal Golfo Persico.

Originariamente, subito dopo i primi ritrovamenti ad Harappa e Mohenjo-daro, il crollo di questa civiltà venne spiegato facendo riferimento all'invasione del subcontinente da parte di popoli collettivamente conosciuti come arya o indo-arya (che sarebbero stati parte di quell'ondata d'invasione, iniziata nel 1700 a.C., a cui abbiamo già accennato). Un'ipotesi, questa, che sembrava essere confermata dal rinvenimento di scheletri con chiari segni di morte violenta nello strato superiore delle rovine di Mohenjo-daro. Ma, da allora, gli scavi successivi hanno dimostrato che il ritrovamento di un numero sostanziale di scheletri con tracce di morte violenta è un caso eccezionale, limitato alla sola Mohenjo-daro. D'altra parte, i sintomi di declino e di collasso della civiltà dell'Indo, presenti nelle varie città, sono nel complesso anteriori al 1500 a.C. (il periodo cioè che avrebbe visto l'ingresso degli arya nel subcontinente).

Oggi, l'ipotesi prevalente sulla scomparsa della civiltà dell'Indo pone l'accento su fattori di natura ecologica: in primo luogo vi fu una serie di catastrofi provocate da mutamenti tettonici che deviarono sia il corso dell'Indo, causando una successione di cataclismiche inondazioni, sia quello del Sutlej e dello Yamuna, allora affluenti del Ghaggar-Hakra, causando la scomparsa di quest'ultimo. Vi fu poi una progressiva riduzione nel regime di precipitazioni piovose, la graduale salinizzazione delle zone coltivate e l'espansione del deserto. Infine, mutamenti di grande rilevanza nel livello del mare ebbero effetti catastrofici sui porti dell'Oceano Indiano.

Quali che siano state le cause del declino, non vi è però dubbio sul fatto che esso abbia rappresentato un fenomeno concreto. Mohenjo-daro, più volte distrutta da ricorrenti inondazioni, venne dapprima ricostruita rispettando la sua tradizionale struttura urbanistica e mantenendo le dimensioni che avevano caratterizzato gli edifici della preesistente città; ma, negli ultimi secoli della civiltà dell'Indo, le cose cambiarono e, al posto delle costruzioni monumentali che avevano contraddistinto il cuore della città, comparvero edifici più piccoli e di forma irregolare. Evidentemente mancavano ormai le risorse e le capacità per mantenere il livello di sviluppo raggiunto in preceden-

za. Anche se è possibile che gli ultimi centri della civiltà dell'Indo siano stati distrutti dagli arya, questo, se è avvenuto, deve essersi verificato quando ormai questa civiltà era in piena disgregazione e i suoi centri maggiori erano già stati abbandonati dagli abitanti, incapaci di procurarsi il surplus agricolo necessario alla sopravvivenza di quelle che erano state fra le maggiori metropoli del mondo antico.

4. *Gli arya in India: la tesi dell'irruzione violenta*

Il 1500 a.C., la data che convenzionalmente segna la fine della civiltà dell'Indo è anche quella con cui si è, per lungo tempo, indicato l'ingresso nel subcontinente degli arya, cioè di popolazioni nomadi di guerrieri/allevatori/pastori, nella cui cultura aveva un'importanza centrale l'utilizzo del cavallo per fini militari e cerimoniali. Secondo l'interpretazione prevalente, gli arya erano parte di quei popoli indo-europei, originari (probabilmente) della regione intorno al Mar Caspio e della Russia meridionale, i quali – attraverso un processo migratorio incominciato intorno al 2000 a.C. – si divisero gradualmente in una serie di tribù che, seguendo due diverse direttrici d'espansione, si spinsero da un lato in Asia Minore e in Grecia, dall'altro in Iran e in India. Ciò che rese inarrestabile il movimento dei popoli indo-europei (compresi gli indo-arya) fu il fatto che essi erano portatori di una rivoluzionaria tecnologia in campo militare: l'utilizzo cioè di carri da guerra.

Così espressa, la teoria in questione sembra indicare il fatto che gli arya o indo-arya erano membri di un comune gruppo razziale, quello indo-europeo. E, in effetti, questa fu esattamente l'interpretazione che divenne prevalente a partire dalla fine del XIX secolo. In realtà, però, i legami di parentela dei vari popoli indo-europei erano di natura linguistico-culturale, non razziale. Così la lingua parlata dagli indo-arya, da cui doveva poi avere origine il sanscrito, apparteneva al ceppo delle lingue indo-europee; inoltre il pantheon degli indo-arya era composto da deità analoghe a quelle degli altri popoli indo-europei, che incarnavano le forze della natura, avevano nomi identici a quelli degli antichi dèi persiani (cioè un altro popolo indo-europeo) e, in ogni caso, presentavano forti somiglianze con le divinità greche e latine (tanto che quello che sembra essere il dio più importante dell'originale pantheon indo-arya, cioè Indra, era un dio associato al tuono e alla pioggia come lo Zeus greco).

La tesi secondo cui l'affinità linguistica degli arya con gli indo-europei rifletteva un'affinità razziale risale agli studi dell'illustre indo-

logo tedesco Friedrich Max Müller (1823-1900). Ma già nel 1872, Max Müller aveva messo in luce la non sostenibilità dell'equazione che stabiliva l'identità fra affinità linguistica e affinità razziale. Ciò nonostante, questa identità, lungi dall'essere rifiutata, continuò a essere proposta, riproposta e accettata sia per il clima intellettuale dell'epoca (profondamente permeato di razzismo), sia perché l'equazione in questione era bene accetta alle stesse élite intellettuali indiane, di regola appartenenti a quelle caste alte che, considerandosi, per le ragioni che spiegheremo fra poco, dirette discendenti degli arya, potevano sostenere di essere razzialmente allo stesso livello degli europei.

La persistenza di questo concetto è illustrata dal fatto che, ancora in molti dei più recenti testi di storia generale dell'India, dove pur si sottolinea che gli originari popoli indo-europei erano uniti da legami di natura meramente linguistica e culturale, vi è tuttavia, nel corso dell'esposizione, una sorta d'insopprimibile tendenza a trattare, di fatto, l'appartenenza degli indo-arya al ceppo indo-europeo come un'appartenenza anche di natura razziale. Oggi, la ragione di fondo di questo modo di procedere è da ricercarsi non tanto nel persistere, magari inavvertito, di un'ideologia razzista, quanto nel fatto che lo schema razziale si presta ammirevolmente a spiegare in modo armonico, logico e soprattutto rapido una serie di complicazioni storiografiche la cui soluzione è indispensabile alla comprensione di uno dei periodi chiave nella storia della civiltà indiana.

Secondo questo schema interpretativo, il periodo compreso fra l'arrivo degli arya e il 500 a.C. è caratterizzato dal processo di conquista ai danni dei popoli aborigeni, bassi, di pelle scura e camusi di lineamenti, da parte degli arya, ovviamente alti, dalla pelle chiara e dai lineamenti regolari. È questo processo di conquista che spiega, in maniera (come si è detto) logica e armonica, uno dei principali problemi dell'intera storia indiana: l'emergere cioè della suddivisione del corpo sociale in caste, attraverso la comparsa delle quattro caste originarie o *varna*.

All'arrivo degli arya nel subcontinente, la loro organizzazione sociale era articolata in tre gruppi (un'organizzazione, cioè, che – a detta del Dumézil – è tipica dei popoli indo-europei). Si trattava dell'aristocrazia guerriera (gli *kshatriya*), dei sacerdoti (i brahmani o bramini) e del popolo comune (i *vish*, da cui avrebbero poi avuto origine i *vaishya*).

Questa suddivisione tripartita venne alterata dal processo di conquista che vide la graduale occupazione di gran parte del Nord dell'India (che, tradizionalmente, viene datato come svoltosi – per quanto riguarda il Punjab storico – fra il 1500 e il 1000 a.C. e, per quanto

concerne l'alta e media vallata gangetica, fra il 1000 e il 500 a.C.). Durante la conquista, infatti, vi fu, accanto alle tre classi originali, l'emergere di una quarta, più bassa, i cui membri erano conosciuti come *shudra* o servitori. Secondo la spiegazione tradizionale, il desiderio dei conquistatori di mantenere la propria purezza razziale comportò la trasformazione dei quattro ordini in altrettanti gruppi chiusi, delimitati dall'endogamia (i membri di un determinato *varna* si sposavano solo fra di loro) e da distinzioni basate su criteri di purezza rituale (per cui i contatti, in particolare fisici, con i membri di un *varna* inferiore comportava il rischio di contaminazione). Fu, quindi, solo a questo punto che i *varna* si trasformarono – o incominciarono a trasformarsi – da divisioni di classe (quali erano stati fino ad allora) in vere divisioni castali.

Questo è un tipo di spiegazione che sembra mirabilmente sposarsi con il fatto che il termine *varna* significa «colore». I tre ordini originari avrebbero incorporato i conquistatori «ariani», dalla pelle chiara e dai lineamenti regolari, mentre il quarto ordine sarebbe stato composto dai popoli conquistati, dalla pelle scura e dai lineamenti camusi. Questa fondamentale bipartizione sarebbe poi stata enfatizzata a livello rituale dal fatto che solo i membri dei primi tre *varna* erano considerati *dvija*, «nati due volti» (con riferimento alla nascita fisica e a quella spirituale, simboleggiata dalla cerimonia d'iniziazione attraverso la quale i membri maschi venivano formalmente ammessi a far parte del proprio *varna*).

Questa tesi ha subìto una prima sostanziale reinterpretazione a partire dagli anni Cinquanta del XX secolo, a opera di un illustre storico indiano, D.D. Kosambi. Questi, attraverso l'analisi dei testi letterari pervenutici, ha in primo luogo dimostrato come la classe brahmanica incorporasse in maniera massiccia elementi appartenenti alla popolazione prearya, tanto che questi (che, evidentemente, erano i resti della classe religiosa che aveva dominato la scomparsa civiltà dell'Indo) vennero, probabilmente, a formare la componente più numerosa della classe brahmanica. Solo dopo l'incorporazione di elementi con disparate connotazioni razziali, la classe brahmanica si chiuse in base a criteri di natura endogamica, dando origine a una formazione sociale di tipo castale. Un costume, questo, che essendo adottato da una classe ideologicamente dominante, venne imitato dalle altre classi. Ma, per tutto il periodo della conquista, mentre gli strati subordinati delle popolazioni conquistate erano incorporati nel sistema sociale arya come *shudra*, l'aristocrazia e le élite religiose di questi stessi popoli erano spesso ammesse a far parte del *varna* dei brahmani o di quello degli *kshatriya*.

Come si vede, l'originario processo di conquista – caratterizzato dall'imposizione della cultura arya sui popoli non arya e dalla segregazione dei vari gruppi sociali in base a criteri razziali – diviene, nell'interpretazione del Kosambi, un fenomeno di sintesi sia razziale sia culturale fra conquistatori e conquistati (anche se si tratta di una sintesi con caratteri particolarissimi, specifici del subcontinente). Questa interpretazione spiega anche il problema della graduale perdita d'importanza e, in certi casi, scomparsa degli originali dèi indo-arya e la loro sostituzione con nuove divinità, in particolare il dio Shiva (tradizionalmente associato al culto fallico) e Parvati/Khali/Lakshmi, una dea identificata con la dea madre. In entrambi i casi si tratta di divinità con caratteristiche identiche a quelle di alcune divinità vallinde: il loro riapparire sarebbe quindi un'ulteriore prova della correttezza delle tesi secondo cui una parte preminente del *varna* brahmanico avrebbe avuto origine attraverso la cooptazione della classe sacerdotale della valle dell'Indo nell'ambito di quella arya. Da qui, ovviamente, il passo è breve a adombrare l'ipotesi, come è stato fatto, che lo stesso sistema castale non sia che il riemergere di istituzioni che dovevano preesistere nella civiltà dell'Indo (ciò che spiegherebbe perché tale sistema non sia stato adottato dagli altri popoli indo-europei). Una tesi, questa, indubbiamente seducente, ma che, almeno finora, non ha trovato nessun tipo di riscontro in dati concreti.

5. *Gli arya in India: la tesi della migrazione pacifica*

Le differenti interpretazioni concernenti il periodo dal 1500 al 500 a.C., che abbiamo fin qui riportato a grandi linee, sono basate in maniera prevalente o esclusiva sull'analisi dei monumenti letterari lasciatici dagli antichi arya. Si tratta di quattro raccolte di inni in versi, composti in sanscrito; la più antica fra di esse, il *Rig Veda*, fa riferimento a un periodo che, per lungo tempo, è stato indicato come compreso fra il 1500 e il 1000 a.C., mentre le altre tre (*Yajur Veda*, *Shama Veda* e *Atharva Veda*) coprono i cinquecento anni successivi. Si tratta di testi scritti in un linguaggio esoterico, usato nella celebrazione di riti religiosi, assai differente dal linguaggio parlato (da cui la necessità di spiegarne il significato con commentari in prosa: i *Brahmana*, che formano il corpo iniziale della letteratura postvedica). Originariamente tali inni venivano memorizzati e trasmessi oralmente, dato che, al loro arrivo nel subcontinente, gli indo-arya non conoscevano la scrittura. Solo in un periodo considerevolmente più tardo, a parti-

re cioè (probabilmente) dal IV secolo a.C., l'uso della scrittura incominciò a diffondersi nel subcontinente e i testi in questione divennero (anche) testi scritti (anche se rimane aperta la questione se il processo di modifica dei testi continuasse o meno dopo la loro messa per iscritto).

L'utilizzo dei *Veda* come fonte storica iniziò nel XIX secolo, quando di fatto essi rappresentavano l'unica documentazione disponibile. Tuttavia, nel corso del XX secolo, i ritrovamenti archeologici, sempre più estesi e significativi, incominciarono a delineare un quadro difficilmente conciliabile con la classica interpretazione basata esclusivamente sull'utilizzo dei *Veda*. Le ricerche archeologiche misero infatti in luce l'esistenza di una serie di altri insediamenti stabili anteriori e – ciò che è più rilevante per il nostro discorso – posteriori alla civiltà dell'Indo (con cui, in alcuni casi, vi era un rapporto di sovrapposizione geografica e/o temporale)[4].

Il problema creato da queste scoperte consiste nel fatto che la ricostruzione storica basata esclusivamente sui *Veda* presupporrebbe il ritrovamento di tracce archeologiche tali da indicare, dopo la scomparsa della civiltà dell'Indo, il diffondersi, a partire dall'alto Punjab e per tutta o gran parte della vallata indo-gangetica, di una cultura se non unica quanto meno dominante, caratterizzata da chiari legami con la Persia (da cui gli arya provenivano). Ma, per quanto siano stati fatti tentativi di legare la presenza degli arya ad almeno alcune di queste culture, rimane il fatto che la molteplicità delle culture post-Indo attestate dagli studi archeologici, la loro periodizzazione e la loro collocazione geografica non sono spiegabili dall'ipotesi classica della conquista arya.

Al fine di colmare le contraddizioni fra l'immagine che ci è data dalle fonti letterarie e da quelle archeologiche si è avanzata l'ipotesi che la diffusione degli arya nel subcontinente sia stata legata non tanto a un processo di conquista (che, se vi fu, riguardò al massimo la regione del Punjab), bensì a un processo di migrazione da parte di gruppi di pastori e di mercanti. Questo processo migratorio si risolse nella coesistenza fra gli arya e le popolazioni autoctone, formate da agricoltori [Thapar 1993]. Una coesistenza, questa, che venne facilitata dal fatto che – come hanno dimostrato gli studi di antropologia – la creazione di un rapporto di simbiosi economica fra popolazioni pastorali nomadi o seminomadi e popolazioni stabili contadine è – qualora vi sia una situazione di sostanziale equilibrio militare – un processo del tutto usuale, che si è ripetuto più volte nella storia universale.

L'ipotesi della fusione graduale e nel complesso pacifica fra arya e non arya, piuttosto che quella della conquista violenta e della conse-

guente imposizione della lingua e dei modelli culturali dei primi sui secondi ha il suo punto di forza negli elementi di continuità fra realtà arya e non arya presenti a livello sia linguistico sia culturale (anche se le continuità linguistiche appaiono più facilmente dimostrabili di quelle culturali). In particolare, i linguisti hanno posto in luce i notevoli imprestiti del sanscrito dalle lingue non arya a livello di sintassi, di vocabolario e di fonetica, tanto che è cosa ormai fuori discussione il fatto che la lingua dei *Veda* sia frutto della convergenza fra un linguaggio indo-europeo e linguaggi non indo-europei, specialmente dravidici[5]. Ciò che appare di particolare interesse (e che rappresenta un'ulteriore indicazione a favore della teoria che postula la graduale integrazione fra arya e non arya) è il fatto che il contenuto non arya del linguaggio dei *Veda* aumenta se si compara il *Rig Veda*, cioè il più antico dei quattro *Veda*, con quelli successivi [Thapar 1989-1991].

Il secondo elemento di continuità fra arya e non arya è visibile a livello culturale. A differenza, come abbiamo visto, dei vallindi, gli arya non facevano uso di edifici in muratura. L'unica eccezione era rappresentata dalla costruzione di altari in mattoni, dove venivano consumati i sacrifici. Tali altari, per quanto di forme diverse, avevano sempre lo stesso volume ed erano orientati secondo regole ben precise. Tutto ciò non può non fare pensare che la tecnologia per costruirli e il loro stesso uso rappresentino un imprestito culturale degli arya nei confronti dei vallindi, reso possibile da elementi di continuità soprattutto per quanto riguarda la classe sacerdotale (continuità che, come si è visto, era stata a suo tempo ipotizzata dal Kosambi mediante l'utilizzo di fonti letterarie). Questa tesi è ulteriormente confortata dal fatto che, in occasione dei sacrifici, gli arya utilizzavano carri a ruote piene. Questo è un fatto davvero singolare se si pensa che le ruote a raggi (indispensabili per un cocchio da guerra efficiente) erano state il principale contributo degli arya alla tecnologia dell'epoca. Le ruote a raggio, cioè, erano l'unica tecnologia usata dagli arya in cui costoro avessero una dimostrabile superiorità sui vallindi, che usavano le ruote piene.

La tesi del processo d'assimilazione, piuttosto che di conquista, lascia aperta la questione del perché vi fu l'emergere di una cultura dominante, basata a livello di classi dirigenti sull'utilizzo del sanscrito e sulla trasmissione dei *Veda*. Infatti, è a prima vista difficile spiegare come mai un processo migratorio da parte di gruppi di pastori e di mercanti che utilizzavano una lingua indo-europea e che prima si integrarono e poi si fusero con popolazioni che parlavano lingue non arya (prevalentemente dravidiche, ma anche austro-asiatiche e, probabilmente, tibetano-birmane) non desse origine a culture basate su

una molteplicità di lingue diverse e, perché no, la cui forma esterna fosse prevalentemente non indo-europea.

La spiegazione possibile è che gli arya, forse attraverso i contatti che continuarono a mantenere con l'Iran e, via Iran, con l'Asia Minore e la Mezzaluna Fertile, siano diventati – dopo il loro ingresso in India – i diffusori nel subcontinente della tecnologia del ferro. Si trattava di una tecnologia rivoluzionaria non solo e non tanto in campo militare, ma soprattutto in campo economico[6]; l'uso del ferro, infatti, facilitava sia il processo di coltivazione (mediante l'introduzione di vomeri di ferro), sia quello forse ancora più importante di disboscamento (rimasto, fino a quel momento, particolarmente lungo e faticoso in una regione umida e di clima di tipo tropicale come era allora quella gangetica). La circostanza che una lama di ferro appaia oggi una cosa tanto scontata non deve farci trascurare il fatto che essa rappresentò una rivoluzione tecnologica di un'importanza difficile da sopravvalutare. In questo contesto si può ipotizzare che nell'India vedica maturasse un processo simile a quello oggi in corso in tutto il mondo con l'inglese per cause del tutto analoghe: l'adozione o l'imitazione di una superiore tecnologia comportò la contemporanea adozione della lingua parlata da coloro che avevano creato o importato quella tecnologia[7].

6. *Gli arya in India: la tesi dell'origine autoctona*

Soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Novecento, una nuova tesi è stata proposta concernente l'origine degli arya. Tale tesi, che sembra essere diventata assai influente in India, è fondata sull'affermazione che la patria originaria degli arya è, in realtà, il subcontinente indiano. I due punti di forza di questa teoria fanno riferimento al fatto che, ferma restando l'indicazione del 1000 a.C. come data di completamento della composizione degli inni raccolti nel *Rig Veda*, non è affatto certo quale sia la data d'inizio. Questa potrebbe essere assai più antica del 1500 a.C. e risalire al 3000, al 4000 o, addirittura [Frawley 1992], al 7500 a.C.

Il primo elemento a supporto di questa tesi è tratto dall'astroarcheologia, cioè dal fatto che all'interno dei *Veda* vi sia una serie di riferimenti astronomici che, una volta decodificati, fanno pensare che i compositori degli inni vedici abbiano vissuto sotto un cielo caratterizzato da configurazioni stellari e da parabole solari caratteristiche di periodi ben più antichi del 1500 a.C. (come si è già detto, risalenti, secondo alcune ipotesi, addirittura all'VIII millennio a.C.). L'altro

punto di forza della tesi in esame è la questione del Sarasvati. Se il fiume Sarasvati, di cui parlano numerosi inni del *Rig Veda*, era effettivamente il Ghaggar-Hakra, allora la questione cruciale diviene stabilire quando questo possente corso d'acqua si prosciugò, dato che, chiaramente, i compositori del *Rig Veda* (anche se non quelli dei *Veda* posteriori) dimostrano di aver visto il Sarasvati scorrere al pieno delle sue capacità idriche. Qui le valutazioni degli archeologi variano da quella più conservatrice [ad esempio quella del pakistano Muhammad Rafique Mughal in Possehl s.d.], secondo cui il Sarasvati si prosciugò alla fine del II millennio (cioè un po' prima del 1000 a.C., il che non entrerebbe in conflitto con la classica datazione del *Rig Veda*), ad altre che spostano questa data considerevolmente indietro nel tempo, in molti casi addirittura prima dell'inizio della civiltà dell'Indo [Frawley 1992; Frawley 1993; Sethna 1992 (1980); Talageri 1993].

Se queste ultime valutazioni sono corrette, e se sono corrette quelle già riportate, derivate dall'astroarcheologia, ne discenderebbe che gli arya erano in India contemporaneamente alla, o addirittura prima della nascita della civiltà dell'Indo. Dato che nel *Rig Veda* si parla dei molti re e delle cinque tribù arya che dimoravano lungo le rive del Sarasvati, il passo da fare era breve (ed è stato fatto) per sostenere che gli arya non solo erano originari dell'India, ma che la stessa civiltà dell'Indo è stata opera loro. Una tesi, questa, che è sembrata trovare ulteriore supporto nel fatto che, per quanto siano stati in genere interpretati come espressione di una cultura nomade e pastorale, i *Veda* sono in realtà ricchi di riferimenti a edifici dai mille pilastri o dalle mille porte, a pilastri di bronzo coperti d'oro, a navi con cento remi e a navi impegnate nel traffico marittimo, mentre è ricorrente l'immagine dell'oceano come termine di paragone per l'immensità del cielo [Singh 1995]. Si tratta, cioè, di una serie di riferimenti che – si è sostenuto – sarebbero difficilmente spiegabili se gli arya fossero effettivamente stati una popolazione puramente nomade e senza alcuna esperienza marittima.

7. *Il dibattito sull'origine degli arya e le sue valenze politiche*

Abbiamo accennato al fatto che la tesi secondo cui gli arya erano una *razza* indo-eruropea venne a suo tempo fatta propria dagli indiani appartenenti alle caste brahmaniche per ragioni ideologiche, in quanto tale tesi li poneva sullo stesso piano razziale dei conquistatori britannici. In tempi recenti, a partire cioè dagli anni Ottanta del XX

secolo, la tesi dell'origine autoctona degli arya è a sua volta diventata popolare in India, almeno fra gli indù, di nuovo per ragioni ideologiche. È infatti in questa tesi che si riconosce il nazionalismo/fondamentalismo indù, la corrente politica in rapida ascesa a partire dalla fine degli anni Ottanta, la quale considera come indiani autentici solo gli indiani di religione indù. Dato che i monumenti letterari lasciati dagli arya, cioè i *Veda*, sono in genere considerati come il primo insieme di scritture rivelate dell'induismo, il fatto che gli arya siano originari dell'India si può leggere sia come prova dell'intrinseca «indianità» degli indù, sia come dimostrazione della tesi che i non indù, in particolare i musulmani, sono in realtà degli intrusi, anzi, degli «stranieri», che, a differenza degli arya/indù – i quali in India hanno sempre dimorato – sono in essa entrati (con la violenza) solo in un secondo tempo. D'altra parte, così come nella tesi dell'origine indiana degli arya si riconosce la destra indù, in quella della migrazione dall'Iran si riconoscono i laici e la sinistra marxista (la quale, in India, continua a rimanere influente, almeno a livello intellettuale). La tesi della migrazione, infatti, dimostrerebbe che, fin dall'inizio, in India vi è stato il sommarsi di gruppi etnici diversi, nessuno dei quali è intrinsecamente più indiano di altri, i quali, da tempo immemorabile, hanno convissuto più o meno armonicamente, nonostante tutte le divisioni etnico-religiose. Un fatto da cui la sinistra fa discendere la tesi secondo cui la miglior forma di governo per l'India è quella rappresentata dallo stato laico, in grado di garantire tutti i gruppi etnico-religiosi.

Il fatto che le due differenti tesi oggi prevalenti sull'origine degli arya si riallaccino a due opposte correnti politiche e ideologiche aiuta a spiegare perché il dibattito sulla questione abbia assunto toni d'insolita asprezza che, spesso, sono degenerati in reciproche scomuniche. Ciò detto, la tesi dell'origine autoctona degli arya e dell'identificazione degli arya con i vallindi sembra essere, a chi scrive, assai più debole della tesi della migrazione.

In primo luogo, infatti, bisogna considerare che «sarasvati» era un termine generico il quale, nell'indo-iraniano come nell'indo-arya, indicava qualsiasi grande fiume. Ciò significa che l'identificazione del Sarasvati con il Ghaggar-Hakra non è al di là di ogni possibile dubbio. La seconda – e più sostanziosa – ragione di debolezza della tesi in esame è rappresentata dall'eccentricità dell'ipotetica direttrice di migrazione da parte degli arya (nel caso che essi fossero effettivamente autoctoni del subcontinente). Che una migrazione debba esserci stata, se non dall'Europa e dall'Iran all'India, almeno in senso opposto è un dato di fatto: in caso contrario non si spiegherebbe la diffusione

delle lingue indo-europee dall'India all'Europa. Da questo punto di vista, ciò che appare strano è il fatto che – a parte, appunto, questa ipotetica migrazione degli arya verso occidente – in tutta la storia conosciuta non si è mai dato il caso né di un grande processo migratorio, né di un sostenuto e fortunato progetto di conquista che, partendo dalla valle dell'Indo (o dalla valle indo-gangetica nel suo complesso), sia riuscito ad abbracciare la Persia e l'Asia centrale. Al contrario, come si vedrà, la via inversa, dall'altopiano iranico o dall'Afghanistan alla vallata indo-gangetica, è stata più volte percorsa da eserciti conquistatori e, in alcuni casi, da intere popolazioni.

A parte questo, l'emigrazione degli arya verso occidente vorrebbe dire che una popolazione originaria della valle dell'Indo e della zona che oggi è il deserto del Rajasthan (ma che allora era una pianura abbondantemente irrigata dal Ghaggar-Hakra) non solo decise di allontanarsi da queste fertili terre ma, invece di seguire la facile via verso oriente rappresentata dalla vallata gangetica (a cui non faceva neppure ancora da barriera il deserto di Thar, allora inesistente), per interi millenni (almeno a giudicare dalle datazioni proposte da Frawley e da altri) preferirono pervicacemente scalare i passi del nord-ovest o il passo di Bolan per avventurarsi in territori aridi e di difficile colonizzazione come l'Afghanistan o l'altopiano iranico. Poi, per ragioni che nessuno ha ancora spiegato, a partire dal 1000 a.C. gli indo-arya si resero conto (all'improvviso?) che discendere il Gange e lo Yamuna era più semplice che scalare i passi del nord-ovest e che la vallata gangetica era più ricca e facilmente colonizzabile degli altipiani dell'Afghanistan e dell'Iran. Come si vede, si tratta di una tesi assai poco convincente.

Per quanto poi riguarda la pretesa identità arya dei vallindi, rimane il fatto che, nonostante tutti i possibili equilibrismi intellettuali, la civiltà dell'Indo e la cultura vedica appaiono profondamente diverse. La prima era una civiltà urbana, che conosceva la scrittura, che utilizzava una lingua dravidica[8] e in cui l'animale di maggiore importanza dal punto di vista rituale era il bue; la seconda, nonostante i riferimenti al mondo urbano contenuti nei *Veda*, era una cultura di nomadi, che parlavano una lingua indo-europea e che non conoscevano la scrittura, in cui l'animale di maggiore importanza era il cavallo (pressoché sconosciuto nella civiltà dell'Indo).

In realtà, le prove addotte per sostenere l'origine autoctona degli arya e il loro ruolo come artefici della civiltà dell'Indo sembrano ridursi a suggerire il fatto che, con ogni probabilità, gli arya entrarono nel subcontinente prima, forse assai prima, di quanto si sia per lungo tempo ritenuto. Questo non esclude che gli arya siano convissuti con

le popolazioni autoctone, in modo non diverso da quanto fecero per circa tre secoli quei popoli germanici che, a partire dal regno dell'imperatore Marco Aurelio, vennero ammessi come popoli *foederati* all'interno dei confini dell'impero romano. Così come la civiltà romana convisse per alcuni secoli con popolazioni tribali, che parlavano lingue non latine e che, ovviamente, non erano urbanizzate, non si vede perché qualcosa di analogo, anche se per un periodo forse considerevolmente più lungo, non abbia potuto verificarsi nel caso dei pastori arya e dei vallindi. Questo, ovviamente, spiegherebbe i riferimenti nei *Veda* a grandi edifici, grandi navi e commerci marittimi. Dato che vallindi e arya convivevano sugli stessi territori e che, probabilmente, erano in rapporto simbiotico dal punto di vista economico (come si è detto essere la regola generale nel caso di contatti fra popolazioni nomadi e sedentarie più o meno allo stesso livello sul piano militare), non si vede cosa ci sia di particolarmente strano nel fatto che negli inni vedici ci siano riferimenti a una realtà che, per quanto non loro, gli arya non potevano non conoscere.

8. *I tratti distintivi della cultura vedica*

Da quanto fin qui detto, è chiaro che non vi sono facili certezze sulle origini della cultura vedica e sui suoi rapporti con la civiltà dell'Indo. Le molte incertezze e le contrastanti teorie che spiegano dati troppo spesso insufficienti e contraddittori potranno essere superate – se mai lo saranno – non solo attraverso un complesso e certamente non breve lavoro d'approfondimento destinato a coinvolgere storici, archeologi e linguisti, ma anche mediante l'individuazione di comuni termini di riferimento politico-ideologici da parte degli studiosi impegnati a risolvere questo problema. Come si vede, si tratta di un compito tutt'altro che facile e breve. Questo, però, non significa che tutto ciò che attualmente sappiamo sulla civiltà vedica sia avvolto nell'incertezza e, qui di seguito, varrà la pena di ricapitolare almeno alcuni dei dati più sicuri, rivelati dall'analisi dei *Veda* e dalle fonti archeologiche.

Nel periodo rigvedico (corrispondente cioè alla composizione del *Rig Veda* che, come si è spiegato, ha una data conclusiva abbastanza certa, cioè il 1000 a.C., ma una iniziale assai più incerta), la società arya rimase essenzialmente tribale (organizzata cioè in comunità ciascuna delle quali affermava di discendere da un comune antenato). Si trattò di una civiltà che, fin verso la fine del periodo, rimase preur-

bana, caratterizzata dalla graduale evoluzione dalla pastorizia e dal nomadismo a una vita sedentaria, fondata sull'agricoltura. Un'altra caratteristica della società vedica era data dalle sue peculiari stratificazioni sociali, che si riallacciavano a sanzioni di natura non economica, bensì religiosa e rituale. Questo perché non esisteva ancora né la proprietà della terra, né una vera e propria forma di tassazione. Il trasferimento di ricchezza da parte della classe subordinata alle classi dominanti (*kshatriya* e brahmani) avveniva volontariamente e saltuariamente, in genere in occasione della celebrazione di cerimonie religiose. Tuttavia, col passare del tempo questi trasferimenti divennero sempre meno volontari e sempre più secondo scadenze rigidamente prefissate.

Durante questo primo periodo (fino al 1000 a.C.), la dieta prevalente era basata, oltre che sul consumo della carne, su quello dell'orzo. La tecnologia era caratterizzata dall'uso del rame e, forse (alla fine del periodo), del ferro, nonché dall'adozione della ruota a raggi. La localizzazione geografica della civiltà arya era rappresentata dal territorio fra la zona di Kabul e lo spartiacque indo-gangetico. Nel periodo tardovedico (fra il 1000 e il 500 a.C.), la civiltà arya era geograficamente localizzata nell'alta e nella media vallata gangetica, Bihar incluso. L'economia era prevalentemente agraria, il riso (mai menzionato nel *Rig Veda*) era diventato una componente essenziale di una dieta che comprendeva anche prodotti quali lenticchie, frumento, miglio, sesamo, semi di lino e diversi tipi di piante leguminose. Le tecniche agricole comportavano l'uso di fertilizzante, l'irrigazione e l'utilizzo di pesanti aratri tirati da sei o più buoi. La tecnologia era caratterizzata dall'uso del ferro: l'utilizzo di asce di ferro favorì il processo di disboscamento e, verso la fine del periodo, gli aratri vennero dotati di vomeri di ferro (invece che di legno).

I ritrovamenti dell'archeologia dimostrano inoltre che, anche nel periodo fra il 1500 e il 500 a.C., nel Nord dell'India continuarono a sussistere insediamenti urbani (anche se non comparabili a quelli del periodo vallindo). A parte ciò, l'evoluzione economica e tecnologica del periodo vedico finì per culminare, intorno al VI secolo a.C., nella fioritura di una nuova civiltà urbana.

A questi mutamenti della cultura materiale si accompagnarono quelli della sfera filosofico-religiosa, ovviamente più chiaramente percepibili, data la natura delle fonti. Nel periodo rigvedico erano evidenti gli stretti rapporti linguistici e religiosi con la cultura dell'Iran, esemplificati dalla presenza nel pantheon arya degli dèi Indra, Mitra, Varuna, Savitr, Soma e Agni, presenti nel contemporaneo pantheon iranico. A questo si contrappose, nel periodo tardovedico, l'emerge-

re di nuove divinità, inizialmente sullo stesso piano delle antiche divinità vediche, ma successivamente destinate a diventare dominanti. La divisione in *varna*, citata un'unica volta nel *Rig Veda*, in un inno riconoscibilmente composto nella parte più tarda del periodo, divenne, nell'epoca tardovedica, un elemento caratterizzante dell'ordine sociale.

Oltre a tutto questo vi è un ultimo e fondamentalmente importante elemento: la crescita, durante il periodo tardovedico, dell'importanza sociale della classe brahmanica. Dalla lettura dei *Veda* sono chiare le pretese dei brahmani a una posizione egemonica nel sistema sociale, superiore anche a quella degli *kshatriya* (i guerrieri), così come sono evidenti le resistenze da parte degli *kshatriya* a questa pretesa. Ma è altrettanto chiaro che le tensioni fra le due classi egemoni erano un fattore secondario rispetto a una collaborazione di fondo, volta a controllare e a sfruttare le classi subordinate (uno sfruttamento che era apertamente teorizzato in alcuni degli inni vedici).

Dalla lettura dei testi è chiaro come la religione vedica abbia attraversato un'evoluzione per cui, entro la fine del periodo, una tradizione religiosa basata sulla descrizione delle gesta di divinità guerriere, incarnazione delle forze naturali, incominciò a essere reinterpretata in senso simbolico. L'origine della razza umana venne rappresentata attraverso il mito del sacrificio del maschio primigenio, Purusha, dalle cui membra nacquero i rappresentanti dei quattro *varna* (i brahmani dalla bocca, gli *kshatriya* dalle braccia, i *vaishya* dai lombi e gli *shudra* dai piedi). Ma, accanto a questi miti, nel più tardo periodo vedico incominciarono a manifestarsi i germi di una riflessione più profonda. Così nel poema sull'origine del mondo *(Rig Veda*, libro 10, inno 129) si dice:

Non c'era alcun non-esistente; e non c'era esistente a quel tempo. Non c'era lo spazio intermedio né il cielo oltre a esso. Che cosa si mosse? E sotto il controllo di chi? C'era dell'acqua? L'abisso era profondo.

Non c'era allora né morte, né mancanza di morte. Non c'era segno né del giorno, né della notte. L'Unico respirava senza alito grazie al proprio potere indipendente. Non vi era altro che quello.

[...]

Il desiderio nacque in principio, il quale fu il primo germe del pensiero...

[...] C'era qualcosa sopra? [O] sotto? C'erano poteri d'inseminazione e poteri d'espansione? [...]

Chi veramente lo sa? Chi lo proclamerà? Da qui le cose vennero in essere, di qui la creazione. Gli dèi sono da questa parte, insieme con la creazione di questo [mondo]. Di conseguenza, quindi, chi sa da dove venne in essere?

Questa creazione, da dove venne in essere, se fu realizzata [da un creatore o in altra maniera] colui che è il guardiano del cielo più alto, sicuramente lo sa. O, se egli non lo sa... ? [SIT 1991, I, p. 21]

Accanto a una riflessione religioso-filosofica che dal mito mosse in direzione dei primi germi di una concezione filosofica non superficiale, la classe sacerdotale vedica sviluppò un culto basato su di un ritualismo sempre più complesso, volto a propiziare le forze della natura. Secondo la visione del mondo elaborata dai brahmani, la celebrazione di riti generava forze che determinavano il funzionamento del cosmo, obbligando gli stessi dèi a comportarsi secondo il volere dei brahmani. Di per sé questa spiegazione – al pari di ogni spiegazione dell'importanza sociale dei brahmani che faccia riferimento solo al timore superstizioso delle masse verso le forze della natura e coloro che affermavano di poterle dominare – sembra piuttosto insoddisfacente. Una spiegazione alternativa può essere suggerita facendo riferimento a ciò che sappiamo sulle classi sacerdotali dell'Egitto e della Mesopotamia. Non vi è dubbio che, all'origine del potere di tali classi c'era la capacità d'organizzare il ciclo agricolo, utilizzando le loro conoscenze d'astronomia. Si può quindi ipotizzare che questo sia stato il caso anche per i brahmani, specie se si tiene conto della loro possibile discendenza dalla classe sacerdotale della civiltà dell'Indo (una civiltà basata su un'agricoltura relativamente assai sviluppata). Una tesi, questa, rafforzata dalla constatazione che l'ascesa della classe brahmanica coincise con la crescente sedentarizzazione degli arya e con il rovesciamento dell'importanza relativa fra allevamento e agricoltura.

9. *Conclusione*

Come si è accennato nella premessa di questo capitolo, nel periodo della maturità dell'età vedica, cioè fra il 1000 e il 500 a.C., l'agricoltura divenne, una volta ancora, l'attività economica dominante, almeno nel Nord del subcontinente. Questo, unito alla diffusione dell'uso del ferro non solo nelle attività belliche (a partire dall'800 circa a.C.), ma soprattutto agricole (dal 600 a.C.) portò a una rivoluzionaria fase d'espansione economica (sui cui effetti ci soffermeremo nel prossimo capitolo). In particolare, l'appropriazione e l'utilizzo del surplus agricolo da parte di una classe dirigente formata da guerrieri e da sacerdoti permise lo sviluppo nella valle gangetica di una civiltà urbana caratterizzata da città di dimensioni assai superiori a quelle della civiltà del-

l'Indo. Come vedremo nel prossimo capitolo, ciò portò a profonde trasformazioni a livello economico, sociale, politico e filosofico.

NOTE

[1] Le prime tecniche agricole comportavano un rapido esaurimento del suolo e la necessità, dopo alcuni anni, di colonizzare nuove terre.

[2] Vi è ragione di ritenere che, fra l'8000 e il 4000 a.C., come conseguenza della rivoluzione agricola, l'umanità aumentasse di 16 volte [Deevey 1960, pp. 195-204].

[3] Vale la pena d'insistere sul fatto che l'emergere di questi originari elementi distintivi non significa in alcun modo che la successiva civiltà indiana sia caratterizzabile (solo) da essi e in essi risolvibile. Non più di quanto la successiva civiltà europea sia risolvibile (solo) negli originari elementi distintivi della civiltà greca del medesimo periodo storico (cioè, per intenderci, il periodo presocratico).

[4] In particolare, nel settentrione del Punjab storico è stata scoperta la cultura di Gandhara che, cronologicamente, copre il periodo dal 1500 al 500 a.C. e che è caratterizzata dall'uso di vasellame e dall'utilizzo del rame in una prima fase e del ferro in periodo più tardo, nonché da stretti contatti culturali con la Persia e l'Asia centrale. Dalle sabbie del Rajasthan meridionale è inoltre riemersa la cultura detta di Banas, fiorita fra il 2000 e il 1200 a.C., la quale, a quanto sembra, è alle origini di un'analoga cultura fiorita nella valle del Gange fino all'800 a.C. Di poco posteriore alla scomparsa della civiltà dell'Indo è poi la cultura del vasellame color ocra fiorita nell'alta valle del Gange fra il 1400 e il 1200 a.C.

[5] Anzi, secondo alcune analisi, la componente non indo-europea è addirittura prevalente [Burrow 1965; Desshpande 1979].

[6] Contrariamente a quanto comunemente si crede, le prime armi in ferro non erano tecnologicamente superiori a quelle in bronzo. Il (decisivo) vantaggio di usare armi in ferro era che il ferro è assai più diffuso in natura delle componenti del bronzo. Questo significa che mentre negli eserciti dotati di armi di bronzo solo l'aristocrazia era in grado di procurarsi armature, negli eserciti con armi in ferro le armature erano di uso comune. La differenza che ciò comportava sul campo di battaglia era letale per gli eserciti che ricorrevano ad armi in bronzo.

[7] Queste tesi sono basate su una serie di interviste fatte da chi scrive a Romila Thapar a New Delhi nel dicembre del 1993.

[8] Come è stato autorevolmente sostenuto dal principale studioso del problema, il finlandese Asko Parpola [1994].

CAPITOLO SECONDO

LA RIVOLUZIONE DELLA METÀ DEL I MILLENNIO A.C.

1. *L'età dei grandi Maestri del pensiero filosofico e religioso*

Per i popoli dell'Ecumène il periodo fra il VI e il III secolo a.C. rappresenta una fase storica di grande importanza dal punto di vista non solo politico ed economico ma, soprattutto, culturale. Se facciamo riferimento alle quattro maggiori aree di civilizzazione (greca, mediorientale, indiana e sinica), questo spazio di tempo non presenta caratteristiche unitarie per quanto riguarda la storia politica. Da un lato vi fu il processo di unificazione del Medio Oriente a opera della dinastia persiana degli Achmenidi, che portò alla creazione di quello che fu il primo autentico impero «universale» della storia. Il suo fondatore, Ciro il Grande, incominciò la sua carriera di conquistatore intorno alla metà del VI secolo. Entro la fine dello stesso secolo, l'opera di Ciro e dei suoi primi successori, Cambise e Dario, portò alla creazione (e all'organizzazione, a opera di Dario) di un impero il cui nucleo centrale era formato dalla Mesopotamia e dall'altopiano iranico, ma che, a occidente, si estendeva fino a comprendere l'Egitto, la Cirenaica e la Tracia, a nord si spingeva nelle steppe dell'Asia centrale e, a oriente, includeva la valle dell'Indo. Anche se, nei due secoli successivi, i margini estremi del potere imperiale achmenide mostrarono la tendenza a contrarsi, l'unificazione politica attuata dai Gran Re servì da quadro di riferimento all'emergere di un'unità culturale destinata a caratterizzare in modo permanente quello che oggi chiamiamo Medio Oriente. Invece, nella medesima fase storica, ciascuno degli altri centri di civilizzazione dell'Ecumène (mondo greco, subcontinente indiano, Cina) offrì lo spettacolo di una molteplicità di potentati in conflitto fra di loro. È questo il periodo in cui Atene e Sparta respinsero, prima, il tentativo di conquista dell'impero persiano e, successivamente, si disputarono, e disputarono con Tebe, l'egemonia del mondo greco; contemporaneamente gli «stati combattenti» si affrontarono per il controllo della Cina e le «repubbliche» e i re-

gni indiani si impegnarono in una lotta senza tregua per il dominio del subcontinente.

Tuttavia, al di sotto della mancanza d'omogeneità in campo politico, questo periodo è caratterizzato da un motivo unificatore di fondo, rappresentato dalla crescita economica visibile in tutta l'Ecumène che, fra l'altro, trovò espressione nell'espansione del mondo urbano e nella realizzazione di grandi opere pubbliche. Queste ultime, destinate a esaltare la gloria e il potere delle classi dominanti, in una serie di casi ebbero un ruolo importante nel favorire il benessere collettivo. È in questa fase storica che Atene edificò le «lunghe mura» e il Partenone, i Gran Re aprirono la «strada reale» da Susa a Sardi e i signori feudali della Cina promossero una massiccia opera di canalizzazione, destinata a diventare un elemento permanente del panorama ecologico dell'area.

Tuttavia è soprattutto a livello culturale che questo periodo storico presenta una sua peculiarità. In un arco temporale relativamente breve fece la sua comparsa in tutta l'Ecumène una serie di Maestri del pensiero, destinati a connotare in maniera decisiva, attraverso il loro insegnamento, la successiva riflessione filosofica, filosofico-religiosa ed etico-politica di una gran parte del mondo. Nel 585 a.C., circa, Talete di Mileto diede origine alla scuola di filosofia ionica e, più in generale, alla storia gloriosa della filosofia greca. Circa cinquant'anni dopo, Senofane, un altro greco originario della Ionia, evidentemente costruendo sull'originaria riflessione di Talete (che aveva ipotizzato l'esistenza di una sostanza primaria da cui derivavano tutte le cose), postulò una sostanza originaria singola, eterna, immutevole, autocosciente e in grado di controllare tutte le cose: in una parola un Dio unico e onnipotente. Più o meno nel medesimo periodo, in Palestina, il secondo Isaia, protagonista di una predicazione con chiari risvolti politici (la redenzione politica del popolo d'Israele), affermò l'esistenza di un dio d'Israele, unico e onnipotente[1]. Sempre il VI secolo è, probabilmente, il periodo in cui venne composto il *Ghata*, il nucleo più antico dello *Zend Avesta*, il libro rivelato della religione fondata dal profeta persiano Zoroastro. Nel *Ghata* è già presente la concezione per cui l'universo è il campo di battaglia in cui si svolge la lotta cosmica fra le forze del bene e della luce (rappresentate da Ormuz o Ahura Mazda) e quelle del male (incarnate da Ahriman). Una lotta destinata a terminare con il trionfo finale del bene, ma solo a patto dell'impegno di tutti i singoli individui contro le forze del male e della menzogna. Sotto il gran re persiano Dario (al potere nel 521-485) il credo di Zoroastro divenne la religione di stato dell'impero e, sia pure attraversando una serie di modifiche, emerse come

dominante in Persia e destinata a rimanere tale fino ai primi decenni dopo la conquista islamica del VII secolo d.C.[2]. Ancora nel VI secolo, fece la propria comparsa in India una serie di grandi Maestri, alcuni dei quali – in particolare il Buddha e Mahavira – dovevano segnare in maniera decisiva, con la loro predicazione, la civiltà indiana (e, nel caso del Buddha, non solo quella). Infine, in Cina – secondo la tradizione fra il 551 e il 479 a.C. – svolse il suo magistero Confucio, un magistero basato sulla concezione secondo cui la «nobiltà» è funzione non della nascita ma dell'educazione e gli elementi del buon vivere sono dati da bontà, saggezza e coraggio. L'insegnamento di Confucio fu alla base di una visione del mondo che venne fatta propria in maniera definitiva dalla classe dirigente cinese solo sotto gli imperatori Han (all'inizio del II secolo a.C.), ma che, da allora, era destinata a esercitare un peso decisivo nella storia ideologica e politica della Cina fino all'inizio del XX secolo.

È importante sottolineare che tutte queste nuove forme di pensiero avevano un elemento comune destinato a rappresentare, a livello intellettuale, una frattura decisiva, non meno fondamentale di quella rappresentata, a livello tecnologico, dall'utilizzo del fuoco o, a livello economico, dalla rivoluzione agricola. Questo elemento comune era l'idea che i principî dell'etica non erano funzione della volontà del potere politico, ma trascendevano questo potere, tanto che lo stesso potere politico doveva a essi conformarsi per apparire legittimo agli occhi dei propri sudditi.

Dal punto di vista politico, questo periodo di trasformazione economica e di rivoluzione intellettuale si concluse, nella parte occidentale dell'Ecumène, nella seconda metà del III secolo a.C., mentre, in Cina, si protrasse ancora per circa un secolo[3]. L'inizio della svolta, in Occidente, può essere fatta risalire al 338 a.C. quando, con la battaglia di Cheronea, la Grecia venne portata sotto l'egemonia politica di un regno che i greci consideravano barbaro, anche se, in realtà, era ormai ellenizzato, soprattutto a livello di classe dirigente. Si trattava della Macedonia di Filippo II, un monarca il cui obiettivo ultimo era la conquista dell'impero persiano. Filippo II venne ucciso due anni dopo Cheronea, prima di poter mettere in pratica il proprio progetto, ma questo venne realizzato dal figlio Alessandro (re nel 336-323). Questi, dopo aver conquistato l'impero achmenide, penetrò nell'Asia centrale e, nel maggio 327, invase il subcontinente indiano, varcando i passi dello Hindukush (stabilendo, con ciò, la prima data assolutamente certa a cui gli storici possano fare riferimento nel ricostruire la storia dell'India antica). Le imprese del conquistatore macedone e le loro conseguenze – la nascita cioè dell'ellenismo, desti-

nato a influenzare in maniera diretta o indiretta tutta la parte occidentale dell'Ecumène, India compresa – segnarono quindi, anche per il subcontinente, lo spartiacque fra la fase storica trattata qui di seguito e una nuova, che affronteremo nel prossimo capitolo.

2. *Il cambiamento economico*

Per l'India, i secoli che vanno dal VI alla fine del IV secolo a.C. comprendono il periodo fra la conclusione dell'epoca vedica e il momento in cui venne realizzata la prima unificazione imperiale del subcontinente. Si tratta di una fase storica d'immensa importanza, caratterizzata da un processo di cambiamento a livello economico, politico e culturale così profondo e radicale da rappresentare una vera e propria rivoluzione.

Il diffondersi di una civiltà urbana in tutta la vallata gangetica a partire dal VI secolo a.C. fu l'espressione più visibile e la manifestazione più alta di una serie di profondi mutamenti economici e sociali. È in questo periodo che si completò il processo di sedentarizzazione, accompagnato dal prevalere dell'agricoltura come attività economica dominante (anche se la pastorizia continuò ad avere un'importante funzione integrativa almeno fino all'inizio del XIX secolo). Si trattava di un'agricoltura nel complesso più produttiva di quella attuale, dato che solo le terre migliori erano messe a coltura (ciò che, con ogni probabilità, rendeva possibile un livello di vita della popolazione rurale nel complesso superiore a quello odierno).

Il processo di sedentarizzazione e la crescita economica facilitarono il mutamento del modo in cui la ricchezza era trasferita dalle classi subordinate a quelle dominanti (*kshatriya* e brahmani). Nel periodo vedico, come si è visto, questa ripartizione avveniva attraverso una distribuzione di doni, sostanzialmente volontaria e occasionale (soprattutto in concomitanza con grandi cerimonie religiose pubbliche). Entro il VI secolo, invece, le donazioni diventarono obbligatorie e furono fatte a intervalli temporali ben definiti. In altre parole nacque un vero e proprio sistema di tassazione finalizzato a drenare la ricchezza delle classi subordinate a favore di quelle dominanti.

Il mondo agricolo era caratterizzato dalla presenza di agiati proprietari terrieri, molti dei quali risiedevano nelle città che, in questo periodo, si stavano sviluppando. Questo processo d'urbanizzazione era reso possibile, in prima istanza, dalla ridistribuzione e dalla concentrazione di ricchezza causate dal sistema di tassazione. Ma le città,

abitate dai membri delle classi dominanti e dallo strato superiore dei proprietari terrieri, lungi dall'essere semplici centri di consumo del surplus agricolo, più o meno parassitari, erano poli produttivi e commerciali. È a partire dal VI e dal V secolo a.C., infatti, che l'artigianato urbano prese a svilupparsi attraverso un processo che, in certi casi, sembra prefigurare la creazione di un sistema di piccole industrie premoderne. L'attività produttiva del settore artigiano non si limitò ad alimentare il consumo delle locali classi agiate ma, accanto all'attività estrattiva e all'abbondante produzione agricola, fu una delle ragioni del diffondersi d'intensi traffici commerciali. Questi rapporti commerciali legavano le varie parti del subcontinente (compresa la sua area meridionale) e univano l'India al mondo esterno (attraverso i passi del nord-ovest e il porto di Broach, nell'India occidentale, cardine del traffico fra India e Medio Oriente).

L'esistenza di un regolare sistema di tassazione del surplus agricolo e la diffusione dell'artigianato e del commercio si accompagnarono alla nascita di un'economia monetaria basata sull'uso di monete d'argento misto a rame o di solo rame. È in particolare la diffusione delle monete di rame a mettere in evidenza l'ampiezza e quindi l'importanza dell'economia monetaria (proprio perché, essendo il valore intrinseco delle monete in rame limitato, la loro diffusione implica l'utilizzo di moneta in transazioni di scarso valore, cioè nelle normali transazioni quotidiane). È sempre in questo periodo che nacque una classe di prestatori di denaro, proveniente dalle fila di quegli agiati proprietari terrieri che dominavano il mondo agricolo ma che, spesso, risiedevano nelle città.

3. *Il mutamento sociale e l'emergere del sistema castale*

Lo sviluppo economico comportò una serie di mutamenti a livello sociale e politico che si tradussero nel passaggio dalla società tribale a quella castale e nel sorgere dei primi stati. La società tribale era strutturata in gruppi che affermavano la propria discendenza da un avo comune; in questo modo le differenze sociali, per quanto enfatizzate attraverso comportamenti rituali e sanzioni religiose, rimanevano sostanzialmente fluide. Ma il differenziarsi del sistema economico provocò il graduale venir meno della solidarietà tribale e l'irrigidimento delle differenze sociali, lungo una linea d'evoluzione (o d'involuzione) che dai *varna* del periodo vedico finì per portare all'emergere di una molteplicità di gruppi sociali organizzati gerarchicamente e sem-

pre più rigidamente separati fra di loro da regole endogamiche (cioè gruppi sociali con le caratteristiche tipiche delle caste).

Gli esempi di questa trasformazione sono molteplici. Alla diffusione dell'artigianato si accompagnò quella di corporazioni o gilde, i cui membri vivevano in determinati quartieri delle città ed erano uniti da legami non solo di collaborazione ma anche di parentela. Nel corso del tempo, queste associazioni, nate come strumento di cooperazione economica, diedero origine a vere e proprie *jati* (caste), cioè gruppi sociali delimitati dalla pratica dell'endogamia e della commensalità. Nel mondo rurale, fra i coltivatori, appartenenti al *varna* degli *shudra*, vi fu un percepibile processo di differenziazione fra i proprietari terrieri, più o meno agiati, e i coltivatori senza terra. Gradualmente, questo processo diede origine al sorgere di *jati* di rango diverso. Contemporaneamente, l'espansione della colonizzazione di terre fino ad allora incolte contribuì a marginalizzare le popolazioni tribali aborigene, che vivevano dei frutti spontanei del suolo e della caccia (attività che, in questo periodo, incominciarono a essere categorizzate dall'ideologia dominante come particolarmente vili). In certi casi, queste popolazioni aborigene si integrarono nel nuovo ordine sociale che stava sorgendo; ma sia che vi si integrassero, sia che ne rimanessero ai margini (ancora oggi esistono popolazioni tribali aborigene in India), esse formarono categorie sociali discriminate (al di fuori e inferiori rispetto a quelle incluse nel sistema dei *varna*). Fu a queste categorie sociali discriminate che vennero riservate le funzioni più umili, faticose e degradanti. Ed è in questo modo che, storicamente, emerse il gruppo sociale dei fuoricasta, o paria, o intoccabili[4].

4. *Lo sviluppo politico*

La crescita e la differenziazione dell'economia, nonché la trasformazione del sistema tribale in sistema castale, trovarono una loro corrispondenza a livello politico nella nascita di veri e propri stati e nel graduale avvio di un processo d'unificazione imperiale che interessò l'intero subcontinente, estendendosi anche al di fuori di esso, fino ai margini dell'altopiano iranico. Questo processo iniziò verso il 600 a.C., quando, in tutto il Nord dell'India, vi fu il sorgere di monarchie e di «repubbliche», le prime concentrate nella pianura gangetica, le seconde lungo la periferia settentrionale e occidentale delle monarchie, cioè sulle colline dell'Himalaia e nella regione del Punjab. Le repubbliche, formate da una singola tribù o da una confederazione di tribù

(fra queste ultime la più potente fu la confederazione di Vrijis) possono essere considerate come la fase di passaggio dal periodo tribale a quello monarchico. Nelle repubbliche, infatti, vi fu il venir meno della democrazia tribale, ma rimase il concetto che il potere doveva essere amministrato da un'assemblea di rappresentanti della tribù o di capifamiglia. Queste assemblee erano presiedute da un *raja*, il quale, tuttavia, rimaneva più un capo tribù che un monarca (e, in quanto tale, non godeva né di poteri assoluti, né del privilegio di devolvere la propria carica per via ereditaria). Le decisioni politiche erano prese da un'assemblea in seguito a un dibattito, dopo il quale, in caso di non unanimità, si votava. In teoria, in queste assemblee erano rappresentati tutti i capifamiglia; in realtà, a causa dell'estensione del territorio controllato dalla repubblica, solo i più ricchi avevano i mezzi per spostarsi e per partecipare con regolarità alle assemblee. Di qui il carattere aristocratico delle repubbliche.

Dal canto loro, le monarchie erano capeggiate da un monarca ereditario a cui vennero attribuite caratteristiche divine. Costui governava con l'aiuto di consiglieri da lui scelti, senza più alcun riferimento ad assemblee di capifamiglia o di notabili. L'ideologia della divinità della monarchia trovava la sua sanzione nella religione predicata dai brahmani; d'altro canto, la solidarietà tribale, tipica della precedente fase storica, si era dissolta in seguito al consolidarsi delle differenziazioni fra i vari ordini sociali e all'emergere dell'ordinamento castale.

Anche se, come si è accennato, l'ordine monarchico rappresenta, logicamente e storicamente, la fase successiva rispetto a quella esemplificata dalle repubbliche aristocratiche, il passaggio da una fase a un'altra non fu né rapido né irreversibile. Lo scontro della monarchia di Magadha con la confederazione di Vrijis e la vittoria della prima sulla seconda nella prima metà del V secolo a.C. sono in genere considerati il momento di svolta nella lotta fra i due sistemi politici e la necessaria premessa al successivo processo di unificazione imperiale del subcontinente. Ma, prima dello scontro decisivo fra Magadha e la confederazione di Vrijis, si ha almeno un esempio di uno stato monarchico che adottò nuovamente una forma di governo repubblicano, mentre, anche dopo la sconfitta della confederazione di Vrijis, alcune repubbliche tribali isolate continuarono a esistere fino al IV secolo a.C. Non solo; nel periodo posteriore al collasso del primo impero panindiano vi fu, per qualche tempo, il rifiorire di stati repubblicani, soprattutto nel Punjab.

L'origine delle fortune della monarchia di Magadha, potenza egemone nella vallata gangetica alla metà del V secolo a.C., viene in genere fatta risalire a Bimbisara, asceso al trono nella seconda metà del VI secolo a.C. È a questo monarca che viene attribuita una politica

espansiva che portò, fra l'altro, alla conquista dei territori fino alle foci del Gange e a una serie di riforme amministrative, fra cui la creazione di un catasto della terra coltivata e delle sue capacità produttive. Sotto il regno dell'erede di Bimbisara, suo figlio Ajatashatru (asceso al trono in seguito a parricidio nel 493 a.C. circa), la politica d'espansione di Magadha portò alla distruzione della confederazione repubblicana di Vrijis, segnando, come si è già ricordato, il decisivo trionfo della forma di regime monarchica su quella repubblicana.

Dopo la morte di Ajatashatru (461 a.C.), il Magadha venne governato prima dai suoi discendenti (fino al 413 a.C.) e poi da un'altra dinastia (i Shishunaga, dal 413 al 321). Durante tutto questo periodo, e nonostante il livello a quanto pare non alto dei vari monarchi, il potere del regno continuò a crescere, grazie alle sue risorse economiche e alla sua vantaggiosa posizione geografica. Il Magadha, infatti, controllava il fiorente commercio fluviale del basso Gange e, dopo la conquista delle sue foci da parte di Bimbisara, disponeva di uno sbocco sul mare che univa il commercio fluviale all'ancora più opulento commercio marittimo. Il Magadha, inoltre, comprendeva territori coltivabili particolarmente fertili e foreste economicamente importanti (non solo per il legname ma per quei preziosi strumenti bellici che erano, allora, gli elefanti, largamente usati negli eserciti di Magadha). Il sottosuolo era poi ricco di miniere di ferro che fornivano la materia prima sia per le armi dell'esercito sia per un fiorente traffico commerciale.

Nel 321 a.C., il trono di Magadha venne usurpato dai Nanda, una famiglia appartenente all'ordine varnico degli *shudra*. Sotto la nuova dinastia, il regno si estese fino a controllare non solo una larga parte della vallata gangetica ma anche alcune regioni del Deccan. Al massimo della sua potenza, l'esercito dei Nanda comprendeva, secondo fonti greche, 200.000 fanti, 20.000 cavalli, 2000 carri da guerra e 3000 elefanti. Com'è in genere il caso delle valutazioni fatte dai greci a proposito delle forze militari dei monarchi «barbari», anche questa era indubbiamente esagerata. Tuttavia essa è indicativa di come Magadha fosse ormai considerata una potenza militare di prima grandezza, paragonabile a quella del Gran Re achmenide.

5. *Il processo di mutamento culturale*

Alle profonde trasformazioni economiche, sociali e politiche in corso dal VI secolo a.C. fecero riscontro mutamenti culturali altrettanto profondi. Per quanto non siano sopravvissuti esempi di scrittura di quest'epoca, sappiamo con certezza che l'uso della parola scritta divenne

comune; uno sviluppo, questo, indubbiamente favorito, se non addirittura reso necessario, dall'espansione dei traffici commerciali (molti dei quali con popolazioni che utilizzavano già regolarmente la scrittura)[5]. Fu a partire dal VI secolo che il sanscrito incominciò ad assumere sempre più il carattere – destinato a rimanere una sua caratteristica – di lingua d'élite, utilizzata dai brahmani e da una minoranza di dotti. Si trattava di uno strumento linguistico a cui si ricorreva soprattutto quando si voleva dare un carattere di solennità a cerimonie pubbliche. Parallelamente vi fu la nascita delle prime lingue derivanti dal sanscrito: il pracrito, con le sue variazioni regionali, e il pali.

La diffusione della scrittura e la nascita di nuove lingue non furono che aspetti di un più profondo processo d'evoluzione culturale che si manifestò soprattutto a livello religioso-filosofico. Si è accennato al fatto che nei *Veda* più tardi vi fossero alcuni spunti di riflessione sul significato profondo della vita. Ma, per secoli, tali spunti erano rimasti isolati, mentre la religione vedica nel suo complesso aveva attraversato una fase d'involuzione segnata da un ritualismo sempre più complesso e dall'enfasi posta sulla centralità dei riti sacrificali. È quindi logica l'ipotesi che il discorso religioso e filosofico presente nei *Veda* fosse troppo arido e limitato per rappresentare una risposta adeguata a quelle esigenze di natura etica e intellettuale che sembrano essere una caratteristica fondamentale dell'animo umano. A partire dal periodo tardovedico, e cioè nel VII e nel VI secolo a.C., in concomitanza con il processo di mutamento sociale, economico e politico che portò all'emergere della nuova civiltà urbana, l'insoddisfazione religiosa e filosofica comportò la nascita di nuove correnti di pensiero assai più complesse e articolate di quelle rappresentate dai *Veda*.

Una parte di queste nuove correnti filosofiche si propose come il naturale sviluppo del preesistente pensiero religioso: enunciarono, cioè, dottrine radicalmente nuove attraverso il commento, o quanto meno, il riferimento alla preesistente letteratura vedica. È questo il caso della filosofia delle *Upanishad*, trattati in prosa che si presentano come commento ai *Veda* (anzi come l'ultimo dei commenti considerati come scritture rivelate dagli indù ortodossi, da cui il termine *Vedanta*, «fine dei *Veda*», usato per indicare le *Upanishad*).

In altri casi, invece, le nuove correnti filosofiche rappresentavano forme di pensiero eterodosso, che si discostavano radicalmente, o rifiutavano, la tradizione vedica. Fra queste correnti, tutte di notevole vitalità, due diedero origine a religioni destinate a sopravvivere fino a oggi: il jainismo e il buddismo. È degno di nota che il nucleo dottrinale di ciò che è in genere considerato l'induismo maturo derivi non solo dalla riflessione filosofica incorporata nel *Vedanta* ma, in manie-

ra forse ancor più rilevante, dalla tradizione eterodossa rappresentata dal jainismo e dal buddismo, da cui sono stati mutuati concetti come quelli di *ahimsa* (non violenza) e di reincarnazione.

6. *La dottrina delle «Upanishad»*

Furono le *Upanishad* a sforzarsi di dare una prima risposta religioso-filosofica alle esigenze lasciate insoddisfatte dalla dottrina vedica. Esse, composte a partire dal VI secolo a.C., non esprimono né una forma di pensiero sistematizzata né una filosofia omogenea: le contraddizioni, infatti, abbondano non solo fra i vari testi, ma all'interno di uno stesso testo. Questo, in scritti che, nella successiva tradizione induista, vennero considerati rivelati, aiuta a spiegare sia la disomogeneità sia la flessibilità di tale tradizione. Ma, ciò che qui interessa porre in luce è che, soprattutto nelle *Upanishad* più antiche (originariamente destinate a essere dei testi esoterici, riservati a pochi iniziati), è enunciato uno dei concetti fondamentali della successiva tradizione filosofica indù: questo è il «grande segreto» dell'identità fra l'anima universale (il *brahman*) e l'anima individuale (l'*atman*). Nelle *Upanishad*, infatti, vi è l'affermazione che tutti gli esseri e tutte le cose sono compartecipi dell'anima cosmica e che «come da un fuoco che arde si sprigionano a migliaia scintille simili a lui, così dall'essere immutabile hanno origine esseri di ogni specie che a lui ritornano» [Schweitzer 1983, p. 30].

La concezione dell'identità fra *brahman* e *atman* non si risolveva, però, in un'etica della fratellanza fra gli esseri viventi e neppure fra gli uomini. Nelle *Upanishad* è infatti espressa l'idea che, in ogni caso, l'anima individuale, dopo la morte, tornerà automaticamente all'anima universale. Di per sé, quindi, le azioni, buone o cattive, non hanno alcun peso su questo processo e l'unico comportamento logico diventa quello della non azione.

La teoria dell'inutilità dell'agire, portata alle sue logiche conseguenze, comporterebbe il ritiro dal mondo. Per quanto questo fosse un ideale proposto nelle *Upanishad*, in esse veniva anche prospettata una strategia esistenziale destinata a conciliare la rinuncia al mondo con la necessità d'assolvere i propri doveri terreni (una necessità, quest'ultima, che, nonostante tutte le speculazioni filosofiche sull'inutilità dell'agire, doveva continuare a essere vivamente sentita da una classe che, come quella brahmanica, era attivamente coinvolta nella lotta per il potere politico). Questa strategia di vita si riallaccia-

va all'idea, enunciata per la prima volta nella *Jabala-Upanishad*, che la vita del brahmano deve essere articolata in quattro diverse fasi. Queste prevedono un'evoluzione da un primo periodo, dedicato all'istruzione al seguito di un maestro, a un secondo periodo in cui si opera nel mondo, svolgendo le funzioni di capofamiglia, e a un terzo e quarto periodo, in cui vi è il ritiro prima parziale e poi totale dagli affari del mondo.

Per quanto le *Upanishad* sostengano l'opportunità di un comportamento genericamente morale, questo non ha alcuna connessione con l'idea centrale della dottrina, cioè con l'identità fra anima universale e anima individuale. Dal punto di vista etico, l'insegnamento upanishadico appare degno di nota solo per un aspetto: l'insistenza, cioè, sulla necessità di ricercare la verità e di attenersi a essa. Coerentemente a questo principio, i maestri del pensiero upanishadico, per quanto essi stessi brahmani, non esitarono a trarre le logiche conseguenze dell'identità fra *brahman* e *atman*, ponendo in luce il fatto che i brahmani non avevano alcun monopolio nello stabilire un rapporto fra questo mondo e la sfera del soprannaturale e che, di conseguenza, l'elaborato rituale vedico, basato sul sacrificio, lungi dall'essere lo strumento esclusivo nello stabilire il rapporto in questione, era, tutt'al più, una delle tecniche che si potevano utilizzare a questo fine. Un fine nel cui raggiungimento era la vera conoscenza ad avere un'importanza decisiva. Quest'ultima, però, non era necessariamente patrimonio dei brahmani (o, ponendo la questione nei termini in cui venne posta da un maestro del pensiero upanishadico, l'acquisizione della vera conoscenza faceva sì che qualsiasi essere umano, non importa in che *varna* fosse nato, divenisse per ciò stesso un brahmano).

La critica implicita o esplicita, presente nella riflessione upanishadica, nei confronti della centralità sia del ruolo dei brahmani sia, soprattutto, dei riti sacrificali, rappresentava una reazione contro alcuni fra gli aspetti più insoddisfacenti della concezione vedica. D'altra parte, l'idea del distacco dal mondo, la concezione ciclica della vita che conciliava tale idea alla necessità di continuare a operare nel mondo, l'attenzione dedicata alla contemplazione del mondo immateriale attraverso particolari tecniche di meditazione sono tutti elementi, presenti nelle *Upanishad*, che diventarono caratteristici dell'induismo maturo. Ma, nel complesso, il messaggio upanishadico non dovette rappresentare una risposta pienamente soddisfacente alle esigenze etiche e religiose dell'epoca, com'è dimostrato dal fatto che l'ultima fase della riflessione upanishadica coincise, dal punto di vista cronologico, con il fiorire di almeno una mezza dozzina di scuole di pensiero nettamente eretiche rispetto alla tradizione vedica.

7. *Gli eresiarchi del VII e V secolo a.C.*

Nel periodo fra il VII e il V secolo a.C., furono attivi in India almeno sei maestri, le cui dottrine variavano dall'atomismo simile a quello che venne in seguito teorizzato dal greco Democrito, all'affermazione di principî quali quelli dell'impossibilità di conoscere la verità, dell'irrilevanza dell'azione, della non violenza verso tutti gli esseri viventi, delle nobili verità del retto sentire e del retto operare. Ciò che accomuna forme di pensiero fra di loro radicalmente diverse è la preminenza che, in esse, assunse il concetto di reincarnazione. Precedentemente, come si è ricordato, questa concezione, per quanto presente nelle *Upanishad*, si configurava come una dottrina esoterica, nota a pochi iniziati. Invece, le dottrine eterodosse del VII, VI e V secolo dimostrano chiaramente come questo concetto fosse ormai diventato centrale nella riflessione etico-filosofica dell'epoca. E tale era destinato a rimanere sia nell'ambito delle dottrine ereticali che, elaborate in quest'epoca, si trasformeranno in religioni autonome (buddismo, jainismo e dottrina ajivika), sia nel caso della successiva riflessione filosofico-religiosa induista.

L'universalizzarsi del concetto di reincarnazione si verificò in connessione al diffondersi di una concezione del mondo profondamente segnata dal pessimismo, che vedeva la vita come sofferenza, decadimento e morte. Di conseguenza, la credenza nella reincarnazione si configurava come un incubo che prospettava un eterno e intollerabile girare della ruota di un destino delineato dal succedersi senza fine di vite intrise di disperazione e di sofferenza. Si trattava di una *Weltanschauung* che non può non sembrare in contraddizione con il periodo di straordinaria espansione del benessere materiale e di crescita del mondo civile che caratterizzò la storia indiana verso la metà del I millennio a.C. Una possibile spiegazione di questo enigmatico sviluppo fa riferimento al fatto che, in questa fase storica, vi fu la dissoluzione della società tribale e la graduale scomparsa delle solidarietà su cui essa si basava. Il disperato pessimismo che emerse a metà millennio sarebbe quindi stato frutto del diffondersi di quello che i sociologi descrivono con il concetto di anomia, una situazione caratterizzata dal venir meno dei costumi e delle certezze tradizionali, ciò che lascia l'individuo solo di fronte a una realtà nuova e ostile. In questo contesto si inquadrerebbe, quindi, quell'atteggiamento di rifiuto del mondo che divenne dominante in questo periodo e che, in presenza della dottrina della reincarnazione, si risolveva nella disperata ricerca di una via per sfuggire ai mali del mondo, non solo durante la vita presente ma anche durante quelle successive.

L'ipotesi che il pessimismo del tempo fosse frutto del disagio provocato dalle grandi trasformazioni sociali in atto sembra trovare conferma nel fatto che i due più grandi riformatori dell'epoca – gli unici a proposito dei quali abbiamo dati biografici di una qualche attendibilità – cioè il Buddha e Mahavira (fondatore dello jainismo) – erano entrambi rampolli di famiglie aristocratiche, parte delle élite dirigenti di quelle «repubbliche» che rappresentano la fase di passaggio dalla società tribale alle monarchie assolute e che, da queste ultime, erano sempre più incalzate e messe in difficoltà.

In questa era di pessimismo, fra le varie correnti teoretiche elaborate dai maestri del pensiero eterodosso quella che, originariamente, ebbe maggior successo e che, prima di scomparire, persistette per circa duemila anni, fu quella degli ajivika. Il maestro a cui si richiamavano gli ajivika, Makkhali Gosala, teorizzava che il ciclo delle vite e delle morti era finito e strettamente preordinato dal fato e che esso – così come il fato dei singoli in ciascuna vita – era completamente indipendente dalle azioni. «Così come un gomitolo, qualora venga gettato, si srotola fino alla fine – affermava Makkhali Gosala –, così sia lo sciocco che il saggio seguiranno il proprio destino e arriveranno a una fine di dolore» [cit. in SIT 1991, I, p. 46].

8. *Il «Conquistatore» e l'«Illuminato»*

Il compito di rifiutare queste visioni d'impotenza, indicando al proprio mondo una via di salvezza e gettando per la prima volta le basi di una concezione etica dell'esistenza, toccò ai due più grandi fra gli eresiarchi di metà millennio: il fondatore del jainismo, Vardhamana Mahavira (nome, quest'ultimo, che significa il «Grande Eroe»), conosciuto dai suoi seguaci come *Jina*, «conquistatore», e il fondatore del buddismo, Siddharta o Gautama, detto il Buddha (l'«Illuminato»).

Sia il canone buddista che quello jaina vennero fissati alcuni secoli dopo l'apostolato e la morte dei fondatori delle due tradizioni, il che significa che ciò che conosciamo a proposito della vita e della predicazione del Buddha e di Mahavira presenta un considerevole margine d'incertezza. Ma, anche così, una serie di dati fondamentali ci sono pervenuti in maniera così omogenea e consistente attraverso le varie tradizioni sviluppatesi nel corso dei secoli, che essi possono essere accettati come storicamente fondati. Quindi, anche se non vi è né assoluta sicurezza, né concordanza sulle date di nascita e di morte del Buddha e di Mahavira, si può affermare che l'arco cronologico

sotteso dalla vita dei due Maestri si colloca fra la metà del VI e la metà del V secolo a.C. ed è in larga misura coincidente (anche se il Buddha iniziò e concluse la sua avventura terrena circa un ventennio prima di Mahavira)[6]. La loro vita presenta, poi, una serie di analogie, frutto senza dubbio del fatto che la loro evoluzione fu tutt'altro che atipica rispetto a quella di altri Maestri dell'epoca. Siddharta – omonimo del padre di Mahavira e, come Mahavira, discendente di una famiglia aristocratica appartenente a una «repubblica» (nel caso del Buddha quella degli Shakya, governata dal padre) – abbandonò la famiglia più o meno all'età in cui l'avrebbe poi abbandonata il fondatore del jainismo, cioè a 29 anni, dedicandosi a una vita d'ascetismo. In modo non dissimile da Mahavira, Siddharta, che assunse come nome proprio quello di famiglia, Gautama, dopo sette anni di digiuni e di mortificazione della carne, verso il 525 a.C., mentre era assorto in meditazione sotto un fico pagoda (*ficus religiosa*) nei pressi di quella che è oggi Bodh-Gaya (a sud di Patna, nel Bihar), raggiunse l'illuminazione e divenne il Buddha, dedicando quindi il resto della sua vita alla diffusione del suo messaggio di libertà interiore.

Dal canto suo, Mahavira, figlio di un capo del clan guerriero dei Jnatrika e imparentato da parte di madre con il clan dei licchavi – quello dominante nella confederazione di Vrijis –, lasciò la famiglia all'età di trent'anni e, dopo aver vagato a lungo per la valle del Gange, all'età di 42 anni ottenne l'illuminazione, diventando un *kevalim*, cioè un'«anima completa», e un *jina*, un «conquistatore» (titolo, quest'ultimo, da cui proviene il termine «jainismo»). Negli anni seguenti, Mahavira portò il suo messaggio al mondo fino alla sua morte, avvenuta, secondo la tradizione, a causa della volontaria rinuncia a qualsiasi cibo, coerentemente con la dottrina jaina di assoluta non violenza verso tutti gli esseri viventi.

Come s'è detto, sia il Buddha che Mahavira si posero il problema d'offrire una via d'uscita al disperato pessimismo e al senso d'impotenza che sembravano essere diventati le caratteristiche dominanti della società indiana dell'epoca, caratteristiche così bene espresse nella dottrina ajivika di Makkhali Gosala.

Le vie d'uscita individuate dal Buddha e da Mahavira consistevano nel corretto pensare e nell'attivo operare del singolo, anche se con modalità assai diverse nelle due dottrine. Se la predicazione del Buddha si concretava, come vedremo fra poco, nella proposizione di una pratica di vita basata sul perseguimento di un'aurea via di mezzo fra eccessivo rigore ed eccessiva indulgenza verso se stessi, la via proposta da Mahavira sottolineava fortemente la necessità di un ascetismo che poteva raggiungere forme estreme.

9. *La via del Buddha*

Le concezioni basilari della dottrina buddista vennero enunciate dal Maestro subito dopo l'illuminazione, nel famoso discorso delle quattro «Nobili Verità», tenuto a Benares (Varanasi). Secondo il Buddha, la prima nobile verità è che la vita è, inevitabilmente, una vita di dolore; la seconda nobile verità è che il dolore è l'inevitabile conseguenza del desiderio; la terza nobile verità è che al dolore si può por termine solo attraverso l'eliminazione del desiderio; la quarta nobile verità è che il desiderio si può eliminare solo percorrendo il nobile ottuplice sentiero: retta visione, retta decisione, retto eloquio, retta condotta, retto stile di vita, retto sforzo, retta attenzione, retta concentrazione.

Secondo il Buddha, è il desiderio che lega il singolo alla ruota delle vite e delle morti. Esso ha origine dall'illusione secondo cui vi sono permanenza e individualità laddove né l'una, né l'altra esistono. Questa negazione della permanenza e dell'individualità è legata all'idea che tutti gli esseri e tutte le cose sono funzione dell'aggregazione, secondo misure e modalità diverse, di cinque elementi fondamentali: materia, sensazione, percezione, disposizione psichica, consapevolezza. In questo contesto di flusso e di cambiamento permanenti, ogni atto, ogni pensiero, ogni parola producono una sorta di onda causale sui cinque elementi fondamentali di ogni singola entità, determinando l'avvio di una catena di mutamento. Al momento della morte di un essere – cioè al momento in cui i suoi elementi costituenti si disgregano e prendono ciascuno la sua strada – gli elementi immateriali, modificati dalle esperienze fenomeniche attraverso cui sono passati nel corso dell'esistenza appena terminata, si riaggregano con altri elementi materiali, dando origine a un nuovo essere, la cui essenza è quindi condizionata dalle precedenti esperienze dei suoi elementi costitutivi. In tal modo, per quanto secondo l'insegnamento del Buddha non vi sia nulla di permanente, in realtà esiste qualcosa di simile all'anima immortale (formata, in pratica, da elementi immateriali), coinvolta in un processo di trasmigrazione e di reincarnazione.

Il fine del singolo deve essere quello di interrompere questo processo, attraverso il raggiungimento del Nirvana. Il Nirvana, termine che letteralmente significa «estinzione» (nel senso in cui si estingue la fiamma di una candela), rappresenta da un lato la fine dell'esistenza dell'io individuale e, da un altro, l'effettivo raggiungimento di uno stato di suprema beatitudine. Il raggiungimento di questa con-

dizione, lungo il percorso delineato dal nobile ottuplice sentiero, ha una prima tappa obbligata nella pratica di un comportamento altruistico e nel rifiuto di qualsiasi eccesso. È solo attraverso l'altruismo – che trova espressione anche nella compassione verso il prossimo – e attraverso il rifiuto degli attaccamenti mondani che è possibile prima allentare e poi eliminare quel pesante egotismo che ci tiene legati al mondo illusorio e che è la causa prima della sofferenza umana.

10. *La via di Mahavira*

Se il punto di partenza della dottrina del Buddha è quello della non permanenza e dell'illusorietà del reale, quello dell'insegnamento di Vardhamana Mahavira è l'idea che non solo esiste l'anima individuale come entità a sé stante, ma che tutto ha un'anima, compresi gli oggetti apparentemente inanimati, come la terra, l'acqua e il fuoco. Gli esseri – ma sarebbe meglio dire le entità singole – sono classificabili secondo una scala gerarchica determinata in base alla presenza o meno dei cinque sensi. Gli esseri a cinque sensi che sono anche dotati di autocoscienza – cioè di intelligenza (uomini, dèi, esseri infernali e alcuni animali) – sono al vertice di questa scala gerarchica. Ma tutti gli esseri senza eccezione, anche i più bassi (quelli dotati di un solo senso: il tatto), sono caratterizzati dalla presenza di un'anima. Quest'anima, chiamata *jiva*, «vita», non si identifica con l'anima universale, ma è un'entità ben definita la cui essenza fondamentale è caratterizzata da purezza, beatitudine, onniscienza e autosufficienza.

La tragedia del vivere consiste nel fatto che l'anima individuale è immersa e compenetrata dalla materia attraverso un legame, il *karma*, cioè «una specie di materia sottile, che fluisce nell'anima essenzialmente attraverso gli organi sensoriali» [SIT 1991, I, p. 54]. È appunto il *karma* che, incatenando l'anima individuale alla materia, la condanna sia alla sofferenza della vita, sia al ciclo perenne delle reincarnazioni.

Ma la dottrina di Mahavira, a differenza di quella di Makkhali Gosala, offre una via di scampo da questa situazione (anche se si tratta di una via di scampo percorribile solo dagli esseri umani). Questa è legata alla possibilità di agire sul legame karmico che unisce forzosamente l'anima individuale alla materia. Secondo Mahavira, infatti, ogni azione, parola e pensiero ha un preciso nesso causale con il rafforzarsi o l'indebolirsi del *karma*. Atti (e, in misura inferiore, pensieri e parole) egoistici o crudeli generano un massiccio *karma* negativo; d'altra par-

te quegli atti che siano compiuti per fini altruistici e moralmente degni – e non siano legati al soddisfacimento del piacere fisico – non generano praticamente alcun *karma*; infine l'ascetismo e la volontaria sofferenza eliminano il *karma* negativo già accumulato.

Di qui deriva l'accento posto da Mahavira sull'ascetismo e sulla non violenza verso tutti gli esseri. Si tratta di una concezione che, portata alle sue estreme conseguenze – ma questo vale per qualsiasi teoria portata alle estreme conseguenze –, può arrivare a risultati sconcertanti. A parte aspetti che possono apparire folcloristici (come l'utilizzo da parte dei jaina ortodossi di una garza sulla bocca e sul naso, per timore d'uccidere involontariamente gli insetti), dà francamente da pensare il fatto che il suicidio per fame sia, in effetti, la meta ideale del processo di perfezionamento proposto da Mahavira per se stesso e per i suoi seguaci.

Lo stesso Mahavira, come ha commentato ironicamente uno scrittore occidentale, impiegò «tredici anni dal momento in cui decise di digiunare fino alla morte a quello in cui riuscì davvero a morire» [Wolpert 1992, p. 58]. In questa prospettiva è poi quasi d'obbligo l'altrettanto ironica considerazione che una dottrina che ponga come ideale ultimo la (volontaria) morte per fame è destinata – anche o, forse, particolarmente in caso di successo – a estinguersi naturalmente, attraverso la volontaria estinzione fisica dei suoi seguaci. Ma questo significa confondere quelli che sono gli ideali ultimi di una religione con la loro pratica attuazione (si pensi solo alla non coincidenza fra gli ideali del Cristo, quali appaiono in quello che è il momento filosoficamente centrale della sua predicazione, cioè il discorso della montagna, e la prassi delle varie chiese cristiane e dei credenti che ne fanno parte). Da questo punto di vista diviene importante sottolineare che, nello jainismo, mentre l'ascetismo era riservato a quelli che divennero veri e propri ordini monastici, e mentre l'estremo ascetismo era una meta proposta ma raramente praticata, nella prassi il momento centrale della dottrina divenne, per i monaci come per i laici, l'enfasi sull'altruismo e sull'*ahimsa* (la non violenza).

11. *L'apporto del buddismo e del jainismo all'induismo*

Mentre jainismo e, soprattutto, buddismo sono considerati dai non indù come religioni autonome, in genere gli indù li considerano come varianti più o meno eterodosse della tradizione induista: induismo da un lato, buddismo e jainismo dall'altro non sarebbero,

quindi, che le due facce della medesima medaglia. Senza entrare nel merito di questo problema, conviene sottolineare che non vi è dubbio che alcuni dei tratti che vengono oggi considerati fondamentali e peculiari della tradizione indù matura erano assenti nel pensiero vedico e, storicamente, furono elaborati dal Buddha, da Mahavira e dai rispettivi seguaci. Questo è il caso della dottrina della reincarnazione che, come abbiamo visto, era totalmente assente nel pensiero vedico e rappresentava un aspetto esoterico della riflessione vedantica. Un altro evidente (e importante) imprestito da parte dell'induismo nei confronti del jainismo è il concetto di non violenza o *ahimsa*. Si tratta di un'idea che non solo era del tutto assente nel pensiero vedico e vedantico, ma che – vi è ragione di pensare – originariamente non poteva non suscitare l'opposizione dei brahmani. Per convincersene basta pensare a come una parte essenziale del ruolo rituale dei brahmani in epoca vedica consistesse proprio nella celebrazione di (cruenti) sacrifici animali.

12. *La nascita degli ordini monastici jaina e buddisti*

Le vie per la salvezza proposte dal Buddha e da Mahavira non erano, in effetti, così semplici da seguire come potrebbe apparire dalla scarna ricapitolazione proposta nelle pagine precedenti. Vero è che, seguendo l'insegnamento dei due Maestri, anche la gente comune poteva avanzare sulla via del miglioramento, in modo da rinascere a un gradino più alto, tale da facilitare il loro successivo cammino morale e spirituale. Ma il raggiungimento del Nirvana o, a seconda dei casi, la liberazione dell'anima dal suo pesante involucro materiale erano obiettivi conseguibili solo attraverso un'attività «a tempo pieno», aperta solo a chi dedicava a essa tutte le proprie energie e tutto il proprio tempo.

La percezione di questo problema – già presente nella riflessione dei due Maestri – portò all'emergere di particolari categorie d'individui, specificamente impegnati sulla via della salvezza. Queste categorie furono originariamente formate dai discepoli che avevano seguito i due Maestri durante il loro apostolato (discepoli che, nella tradizione buddista, appartenevano a entrambi i sessi). Costoro si dedicavano alla meditazione[7] e allo studio delle vie della salvezza, nel corso di una vita governata da precise regole (più o meno austere, a seconda che si trattasse di jaina o di buddisti). Ovviamente, questo tipo di vita era reso possibile dal fatto che i mezzi di sussistenza per questi ricercatori del-

la verità erano loro forniti dalla carità di tutti coloro che, pur accettando integralmente o parzialmente il messaggio dei rispettivi Maestri, non si sentivano in grado di condurre la vita di ascetismo e di sacrifici personali necessaria al raggiungimento della salvezza.

In sostanza queste categorie specializzate nella ricerca della liberazione dai legami del mondo erano l'esatto equivalente di quegli ordini monastici che, in Europa, dovevano nascere e diffondersi circa mille anni dopo. All'inizio, gli ordini monastici buddisti e jaina erano ordini vaganti, ma, dopo la morte dei rispettivi Maestri, divennero prevalentemente sedentari. Nel corso del tempo, poi, non differentemente da quanto doveva avvenire per molti ordini monastici occidentali, anche quelli buddisti e jaina finirono spesso – grazie alla carità dei fedeli – per diventare estremamente ricchi e influenti.

13. *Il contributo intellettuale del jainismo e del buddismo*

Al pari del monachesimo occidentale, i monaci buddisti e jaina erano l'equivalente di una classe d'intellettuali. Nell'India dell'epoca, essi erano in concorrenza con l'altra grande classe di intellettuali allora esistente, quella dei brahmani.

L'apporto intellettuale dei monaci jaina e buddisti alla cultura indiana (e, più tardi, alla cultura dell'Asia in generale) fu immenso. In particolare, i monaci jaina diedero un contributo essenziale alle tradizioni letterarie indiane, scrivendo testi in genere in prosa, non solo in sanscrito e in pracrito, ma in alcuni dei primi vernacoli indiani (in particolare il gujarati e il kannada). Accanto a brani scritti con finalità d'insegnamento morale, i monaci jaina furono autori di commentari ad alcuni dei più famosi componimenti poetici indiani. Forse ancora più significativa fu la serie d'importanti contributi da essi dati nel campo della matematica, dell'astronomia e della linguistica. Infine, il loro amore per il sapere li portò a conservare nelle loro biblioteche molti testi antichi, spesso scritti da non jaina. Un atteggiamento, questo, completamente diverso da quello dei monaci europei occidentali, che, spesso, conservarono i tesori del passato classico senza volerlo e senza rendersene conto.

Fra i contributi jaina al sapere del proprio tempo e alla costruzione della civilizzazione indiana, bisogna ricordare in particolare il metodo logico, incorporato nell'*anekantavada* (la dottrina del plurilateralismo o, se vogliamo, dei molti punti di vista). Questo metodo di ragionamento, nato probabilmente qualche tempo dopo la morte di

Mahavira, è totalmente diverso dalla logica elaborata dai greci più o meno nel medesimo periodo e assai più sofisticato. Mentre la logica greca è basata sul principio d'opposizione («a» è uguale a «x», oppure *non* è uguale a «x»), quella jaina prevede una serie di possibilità, per cui non solo «a» è uguale a «x» o, viceversa, non è uguale a «x», ma «a» è contemporaneamente uguale e non uguale a «x», oppure non è definibile, oppure, per quanto nel complesso indefinibile, è definibile in uno o più dei suoi aspetti[8]. Un'importante conseguenza pratica della dottrina dei molti punti di vista fu l'evidenziazione sia della complessità del reale (una complessità assai superiore a quella percepibile a prima vista) sia della limitata certezza delle nostre conoscenze. Da tutto ciò discendeva l'idea che la verità assoluta e intera potesse essere percepita solo da un'anima che avesse raggiunto la perfezione. Si trattava però di una perfezione che, sempre secondo i jaina, poteva essere conseguita solo da pochi e solo alla fine di un cammino arduo e difficile. Quindi, se era vero, com'era vero, che la verità esisteva ma era difficilmente conoscibile, diventava necessario un atteggiamento di grande tolleranza nei confronti di tutte le opinioni. La tolleranza, nel pensiero jaina, non era, pertanto, una politica adottata nell'impossibilità d'imporre la vera dottrina (come fu il caso in Europa dopo le grandi guerre di religione che si conclusero con la guerra dei Trent'anni). Si trattava, invece, di un concetto intimamente legato a uno degli aspetti centrali della riflessione filosofica e metodologica jaina.

Accanto al contributo intellettuale del jainismo conviene poi ricordare quello dato dal buddismo al pensiero politico indiano. Sebbene nella pratica il buddismo avesse accettato le quattro divisioni varniche della società indiana (ponendo però l'ordine dei guerrieri al vertice della scala sociale, cosa non sorprendente visto che lo stesso Buddha apparteneva a tale classe), vi sono diversi passaggi nelle scritture buddiste dove si sostiene la sostanziale eguaglianza dei *varna* e il fatto che la dignità di un individuo non è determinata dalla sua nascita, bensì dai suoi meriti morali o spirituali. Non vi possono, poi, essere dubbi sul fatto che il buddismo fosse decisamente contrario alle teorie politiche secondo cui i monarchi erano figure divine o semidivine (teorie sostenute dai brahmani e in ascesa proprio in questo periodo, come conseguenza del fiorire delle prime monarchie assolute). Il buddismo, che anche qui tradisce le origini sociali del suo fondatore, considerava il monarca come un leader scelto dal popolo in base a una sorta di contratto sociale. I diritti del sovrano a regnare (e a riscuotere le imposte) derivavano, in altre parole, non dalla sua nascita, ma dalla sua capacità di governare in modo giusto, assicu-

rando la pace sociale. Se questi compiti non venivano svolti, i diritti monarchici decadevano: nelle storie delle vite precedenti del Buddha (una delle parti più importanti del canone buddista) vi sono diversi esempi di re malvagi abbattuti da rivolte popolari. Questo sottofondo «democratico» del buddismo era del resto evidente nell'ordinamento dei monasteri, dove l'amministrazione era condotta dai monaci riuniti in assemblea, secondo un modello che, evidentemente, ricalcava quello delle «repubbliche».

14. *Le basi sociali del jainismo e del buddismo*

I secoli successivi alla predicazione dei due Maestri videro la graduale crescita d'importanza del jainismo e, soprattutto, del buddismo. Chandragupta, il fondatore dell'impero universale dei Maurya (di cui parleremo nel prossimo capitolo), negli ultimi anni di vita si convertì al jainismo e abbandonò il potere per vivere come un eremita vagante (e, come Mahavira, finì per lasciarsi morire di fame); suo nipote Ashoka, sotto il cui regno l'impero maurya raggiunse il massimo del proprio splendore, si convertì al buddismo alcuni anni dopo aver assunto il potere e, da allora, cercò d'uniformare la propria condotta personale e il governo dell'impero ai canoni etici della sua nuova religione.

In definitiva, ciò che determinò la parabola temporale del jainismo e del buddismo nel subcontinente indiano fu che l'una o l'altra di queste dottrine finì per essere adottata da *homines novi* che, in quel periodo, stavano emergendo ai vertici della società dell'epoca, pur non appartenendo a quelle classi di sacerdoti e di guerrieri che la religione dei brahmani aveva consacrato come le legittime detentrici del potere. Sintomaticamente, Chandragupta Maurya apparteneva a una casta di basso rango, che faceva parte del *varna* dei *vaishya* [Thapar 1990, p. 70]. Analogamente, la base di massa dei seguaci del buddismo e dello jainismo venne data da quegli strati intermedi di mercanti, finanzieri e artigiani che, in seguito ai grandi cambiamenti sociali di metà millennio, stavano diventando sempre più influenti economicamente e socialmente. Il disconoscimento della superiorità sociale dei brahmani e l'accento sul merito personale del singolo erano elementi presenti non solo nel buddismo e nello jainismo, ma anche nelle altre tradizioni eretiche del tempo (ciò che spiega il successo per lungo tempo goduto in particolare dagli ajivika, i discepoli cioè di Makkhali Gosala). Naturalmente, tali elementi erano destinati a ri-

scuotere l'approvazione sia delle nuove classi emergenti sia di quelle nuove case regnanti i cui membri non appartenevano ai due ordini varnici più alti. In particolare, per i membri delle classi emergenti (ma un discorso analogo vale per le famiglie regnanti che non provenivano dai due *varna* più alti), abbracciare queste nuove tradizioni religiose significava negare la validità di un ordinamento sociale che li avrebbe voluti relegati ai gradini inferiori. D'altra parte, sia jainismo che buddismo proponevano in pratica una moralità che aveva i connotati tipici della moralità borghese (con l'enfatizzazione di virtù quali la parsimonia e l'amore per il lavoro) e che, nel caso del jainismo, assumeva tratti simili a quelli dell'etica calvinista.

Questo carattere «borghese» del buddismo e del jainismo (e, a quanto ci è dato di sapere, delle altre concezioni ereticali) fu però anche il loro limite. Queste tradizioni etico-religiose, infatti, non riuscirono mai a diventare patrimonio delle grandi masse contadine. Su alcune delle ragioni che spiegano questo fenomeno torneremo quando parleremo del Medioevo indiano. Ma altre possono essere indicate già fin da ora. La principale è che sia il jainismo, sia il primo buddismo (e, a quanto pare, anche le altre dottrine ereticali) erano concezioni troppo raffinate e asettiche per potersi sostituire con facilità ai culti degli dèi locali che, in questo periodo e da tempo immemorabile, erano praticati dalle popolazioni contadine. Inoltre, in particolare il jainismo, con la sua enfasi estrema sul rispetto di ogni forma di vita, per quanto bassa, non si prestava a essere adottato da coloro che lavoravano la terra, uccidendo gli insetti e i piccoli animali che in essa o su di essa vivevano.

La base sociale di queste tradizioni filosofico-religiose ne spiega le successive vicende storiche: buddismo, jainismo e dottrina ajivika crebbero e decaddero in parallelo con la crescita e la decadenza delle classi di mercanti e di artigiani che le avevano adottate. Queste classi attraversarono una fase d'espansione fino a tutto il II secolo d.C., per poi entrare in un ciclo declinante che, prolungandosi attraverso il III e il IV secolo, si concluse nel V secolo d.C. (l'inizio del Medioevo indiano) con la loro virtuale scomparsa, soprattutto nella parte centro-settentrionale del subcontinente. Vero è che il jainismo è sopravvissuto fino a oggi, ma al prezzo di divenire la religione di una piccola minoranza di classi mercantili, concentrata nel Gujarat e, in un secondo tempo, a Bombay [l'odierna Mumbai]. Il buddismo, dal canto suo, sopravvisse in qualche modo fino al XIII secolo, ma, successivamente, scomparve totalmente dal subcontinente[9].

Nonostante l'atteggiamento sostanzialmente ostile nei confronti dell'ordinamento castale, l'enfasi del jainismo, ma anche del buddi-

smo, sul vegetarianesimo ebbe il curioso effetto di rafforzare alcuni degli aspetti più discriminatori dell'ordinamento castale quale stava emergendo in questo periodo. Si è accennato al fatto che il periodo che vide la predicazione del Buddha e di Mahavira fu un'era di colonizzazione della terra, in cui le popolazioni aborigene vennero spinte – fisicamente e culturalmente – ai margini della società sedentaria dell'epoca. Le popolazioni tribali, considerate impure e ritualmente inferiori rispetto agli ordini varnici, vennero escluse dalla società civile o incorporate al suo livello più infimo (dando origine, come s'è ricordato, al gruppo dei fuoricasta). In questo tipo di sistemazione sociale, sia il jainismo che il buddismo giocarono un indubbio ruolo, dato che la predicazione del Buddha, di Mahavira e dei loro discepoli si tradusse in un'enfatizzazione della non accettabilità di uno stile di vita basato sulla caccia (cioè sull'uccisione di animali e sul consumo delle loro carni a uso alimentare). Ma la caccia (accanto alla raccolta dei frutti spontanei del suolo) aveva, o aveva avuto fino a poco prima, un ruolo decisivo nell'economia delle popolazioni tribali. Sia il jainismo sia il buddismo contribuirono quindi in maniera decisiva a giustificare sul piano ideologico quello che è l'aspetto più negativo della società castale, un aspetto che iniziò a cristallizzarsi proprio nel periodo del Buddha e di Mahavira.

NOTE

[1] Nella precedente tradizione giudaica il monoteismo non era privo d'ambiguità. Il dio d'Israele era sì l'unico dio degli ebrei, ma non è chiaro se questo escludesse la credenza nell'esistenza di altri dèi, anche se meno potenti, che tutelavano altri gruppi etnici. A parte questo, l'episodio del vitello d'oro e il culto di Baal dimostrano come le tentazioni politeistiche continuassero a essere presenti.

[2] Questa religione continua a essere praticata in India dai parsi. Come vedremo più avanti, si tratta di una minuscola comunità (alle soglie del 2000 solo alcune decine di migliaia di persone) che ha tuttavia avuto un ruolo importantissimo nello sviluppo economico e politico dell'India, soprattutto nel XIX secolo.

[3] Fu nel 221 a.C., infatti, che l'imperatore Shih Huang-ti (il futuro costruttore della Grande Muraglia) unificò la Cina e avviò la creazione di un sistema imperiale centralizzato, fortemente burocratizzato e militarizzato.

[4] Che, nel corso del tempo, si articolò anch'esso in *jati*, distribuite secondo un ordine gerarchico.

[5] L'uso della scrittura era già noto nella civiltà dell'Indo, ma era andato perduto con la scomparsa di quella civiltà.

[6] Secondo gli studiosi, la morte del Buddha avvenne intorno al 486 a.C. e quella di Mahavira nel 468 a.C. Dato che, secondo la tradizione, il Buddha visse 80 anni e Mahavira 72, la vita del primo dovrebbe essersi svolta dal 566 al 486 a.C. e quella del secondo dal 543 al 468 a.C. Tuttavia, sia i buddisti di Sri Lanka – che incarnano la più

antica tradizione buddista oggi esistente – sia i jaina hanno mantenuto la consuetudine secondo cui la morte dei fondatori delle rispettive religioni è in realtà avvenuta circa sessant'anni prima delle date oggi individuate come più probabili dagli storici.

[7] La meditazione, presente in molte delle tradizioni religiose dell'Asia meridionale e dell'Estremo Oriente, non comporta l'atto di «fermare a lungo e con attenzione la mente sopra un oggetto, un'idea, un argomento, ecc., per intenderli e indagarli» (secondo la definizione del vocabolario Garzanti). Essa, invece, si configura come un processo di graduale distacco dalle percezioni sensoriali, ottenuto attraverso l'assenza di pensiero e la concentrazione della propria attenzione nel cosiddetto terzo occhio. Attraverso questa tecnica, l'anima esce dal corpo e può giungere a prendere contatto con l'Essere Supremo, che si manifesta sotto forma di suono e di luce.

[8] Più in dettaglio, le possibilità previste dalla logica jaina, in tutto sette, sono le seguenti [SIT 1991, I, p. 77].

1) Si può affermare una proposizione. Così, ad esempio, quando rientro in casa in inverno dopo una camminata all'aperto, è possibile affermare che l'appartamento è caldo.

2) Ma questa stessa proposizione può essere contemporaneamente negata. Così, una persona che è rimasta per un certo tempo nella medesima casa dell'esempio precedente può sostenere, con uguale verità, che essa è fredda.

3) Di qui discende il fatto che si può, allo stesso tempo, affermare e negare una data verità. Nel nostro caso si può quindi dire che l'appartamento è sia freddo sia caldo.

4) Ma, se avanziamo il nostro ragionamento di un'ulteriore tappa, possiamo affermare che, essendo l'appartamento sia caldo, sia freddo, sia freddo e caldo nel medesimo tempo, esso è in realtà non descrivibile.

5) A questo punto, riflettendo ulteriormente sul nostro esempio, si può sostenere che è possibile attribuire una qualità a una cosa che, però, è indescrivibile.

6) Un'altra affermazione che si può fare – speculare rispetto a quella precedente – è che si può dire di qualcosa che non ha una determinata qualità (il che è però già un modo di descrivere qualcosa), ma che, ciò nonostante, la cosa in questione è (nel suo complesso) indescrivibile.

7) Sulla linea delle affermazioni precedenti, si può dire che una cosa ha e, allo stesso tempo, non ha una caratteristica, ma, ciò nonostante, è indescrivibile.

[9] Il buddismo ha fatto la sua ricomparsa in India in seguito alla conversione di alcune caste di intoccabili negli anni Cinquanta del Novecento. Ma si tratta di un fenomeno di limitata importanza.

CAPITOLO TERZO

I MAURYA E LA PRIMA UNIFICAZIONE POLITICA DELL'INDIA

1. *Premessa*

Alla fine del IV secolo a.C. il processo di crescita economica e d'evoluzione politica che aveva caratterizzato soprattutto i precedenti centocinquant'anni si risolse nella creazione del primo impero panindiano: quello dei Maurya che, al massimo della sua estensione, giunse a comprendere non solo quasi tutto il subcontinente ma anche una parte dell'Afghanistan e, forse, un'area dell'Asia centrale (intorno alla città di Kothan). L'impero dei Maurya non durò a lungo (c. 321-185 a.C.) e la sua memoria, nei secoli successivi, si affievolì fin quasi a scomparire. Ma l'idea della monarchia universale, l'idea cioè dell'unificazione del subcontinente sotto il controllo di un unico centro di potere politico, divenne, da quel momento, una delle costanti del pensiero politico indiano. Inoltre, quando l'opera di governo del più illustre dei monarchi maurya, Ashoka Piyadassi, venne a essere gradualmente riscoperta a opera degli archeologi e degli storici (a partire dal 1837), essa divenne uno dei modelli intellettuali di alcuni fra i padri della nuova India, che stava allora emergendo dal bozzolo del dominio coloniale. In particolare Nehru, il primo capo di governo dell'India indipendente (1947-1962) e uno dei maggiori intellettuali indiani del suo tempo, vide nella tolleranza religiosa e nel pacifismo di Ashoka sia un punto di riferimento per il proprio operato politico interno ed esterno, sia un motivo d'orgoglio per il precoce raggiungimento, da parte della civiltà indiana, di un livello morale raramente uguagliato nella storia universale. Sintomaticamente, l'India indipendente assunse come proprio simbolo quello stesso capitello con quattro leoni che si erge alla sommità di alcune delle colonne su cui ci è pervenuta una parte degli editti di Ashoka.

2. *Chandragupta Maurya e la nascita del primo impero indiano*

Come si è visto nel capitolo precedente, dal punto di vista politico il periodo che va dal VI al IV secolo a.C. era stato fra l'altro caratterizzato dalla dissoluzione delle società tribali e dal sorgere di una serie di stati. Il medesimo periodo aveva visto l'intrusione di un potentato straniero nella vallata indo-gangetica: il grande impero persiano creato da Ciro (559-530 a.C. circa) venne esteso da suo nipote Dario (521-485) fino a comprendere tutta l'area del subcontinente delimitata a oriente dal fiume Indo. Quando, circa duecento anni dopo, Alessandro Magno incominciò la sua guerra contro l'impero persiano (334 a.C.), la dinamica stessa delle sue operazioni militari finì per portarlo nella provincia indiana di quello che era stato l'impero achmenide (provincia che i greci giudicavano probabilmente la più ricca dell'impero). Nel maggio 327, Alessandro Magno varcò i passi dell'Hindukush e penetrò nel subcontinente (e, così facendo, stabilì la prima data assolutamente certa a cui far riferimento nel ricostruire la storia dell'India antica). Nei due anni successivi, Alessandro Magno si aprì la strada combattendo fra le bellicose tribù di quella che è, oggi, la parte nord del Pakistan e, nel 326 a.C., varcò il fiume Indo. A questo punto – come sa ogni studente di storia greca, per quanto distratto – il conquistatore macedone affrontò e sconfisse re Poro (a cui, cavallerescamente, restituì il regno), per poi continuare la sua marcia verso oriente, all'ossessiva ricerca dei confini del mondo. Giunto al fiume Beas (lo Hyphasis degli storici greci, cioè uno dei cinque fiumi del Punjab storico), la ribellione delle sue truppe, ormai stanche di una campagna militare che sembrava interminabile, costrinse il conquistatore a imboccare la via del ritorno. Le truppe d'Alessandro mossero verso sud e, nel 325, in parte via mare e in parte via terra, abbandonarono il subcontinente in marcia verso le due capitali storiche di quello che era stato l'impero degli Achmenidi: Susa e Babilonia. Nell'ultima di queste due città, Alessandro doveva di lì a poco (323 a.C.) concludere la sua avventura terrena, ciò che avviò un convulso periodo di guerre fra i suoi generali, che si disputarono l'eredità del Conquistatore. Nella confusione che seguì, le guarnigioni lasciate da Alessandro a est dell'Indo vennero evacuate entro il 317 a.C.

È possibile che uno dei lasciti più importanti delle imprese di Alessandro (anche se fra i meno notati dagli storici) sia stato quello di colpire l'immaginazione dei contemporanei, suscitando fra di essi degli imitatori, forse di minor genio ma anch'essi destinati a lasciare la propria impronta nella storia del loro tempo. In India, l'uomo che ri-

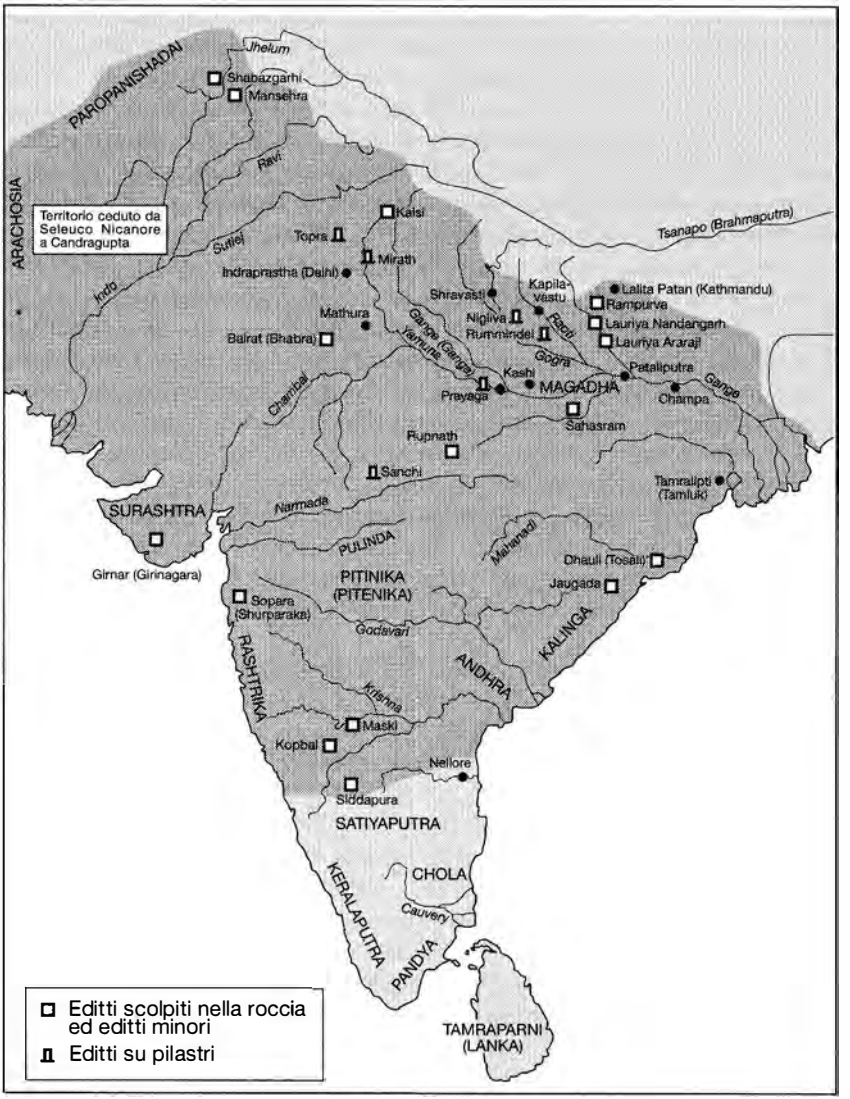


Fig. 4. *L'impero di Ashoka (250 a.C. circa).*

prese il sogno d'Alessandro di creare un impero universale fu Chandragupta Maurya (il Sandrakottos degli storici greci). Le notizie che abbiamo su di lui sono piuttosto scarse e contraddittorie, ma i lineamenti essenziali delle sue imprese sono abbastanza chiari. Chandragupta era un capo militare di umili origini: la madre apparteneva a una *jati* dell'ordine degli *shudra* e, secondo una tradizione, Chandragupta era figlio illegittimo di uno degli ultimi monarchi Nanda. Le fortune politiche del primo unificatore dell'India (quanto meno dell'India del nord) incominciarono sulla scia della ritirata d'Alessandro, quando Chandragupta combatté contro i greco-macedoni e i loro alleati indiani e, probabilmente, incominciò a crearsi una base di potere nel Punjab. In seguito, Chandragupta affrontò la non trascurabile potenza dell'ultimo monarca Nanda. Grazie anche ai consigli del suo Mentore, il brahmano Chanakya o Kautilya, il potere militare dei Nanda venne spezzato, Pataliputra venne conquistata, l'ultimo monarca Nanda e la sua famiglia furono messi a morte. A questo punto, Chandragupta era a capo di uno stato che si estendeva su una larga parte dell'India del nord. Successivamente, a quanto sembra, Chandragupta rivolse la sua attenzione verso il settore meridionale del suo impero, portandolo fino a quella sorta di confine naturale che era il fiume Narmada.

Nel 305 a.C., la sfera espansiva rappresentata dal sorgente impero maurya entrò in collisione con un'altra sfera espansiva rappresentata dai possedimenti di Seleuco Nicatore. Seleuco, uno dei diadochi d'Alessandro e re di Siria, era allora impegnato a consolidare il proprio potere in Asia. Dato che non sappiamo assolutamente nulla degli eventi del periodo fra il 305 e il 303, data in cui fu firmata la pace fra i due monarchi, non è neppure totalmente sicuro che il confronto fra Seleuco e Chandragupta si sia risolto in un conflitto armato di maggiori proporzioni e non piuttosto, come è stato ipotizzato ad esempio da uno studioso francese [Daniélou 1992, p. 90], in una trattativa di tipo puramente diplomatico (anche se, francamente, è difficile crederlo). Ciò che è chiaro è che, in ogni caso, il trattato del 303 ebbe effetti decisivi – sia diretti che indiretti – sul futuro dell'India e dell'Asia occidentale. Il trattato, infatti, cedeva a Chandragupta tutti i dominî greco-macedoni nella valle dell'Indo e nella parte occidentale dell'Afghanistan (a est di Kabul). In questo modo, quella possibile strada d'invasione terrestre per l'India veniva a essere chiusa e il dominio maurya della parte nord del subcontinente indiano era definitivamente riconosciuto dall'unico avversario che, all'epoca, fosse in grado di sfidarlo.

Dal canto suo, Seleuco Nicatore, in cambio dei considerevoli sacrifici territoriali fatti a favore di Chandragupta, ottenne 500 elefanti

da guerra. Di per sé, la richiesta di Seleuco dimostrava quale fosse stata l'arma del suo avversario indiano che lo aveva maggiormente impressionato. È stato sostenuto che questi 500 elefanti fossero ben poca cosa in rapporto alle concessioni territoriali fatte da Seleuco (e, possiamo aggiungere, in confronto ai 9000 elefanti che, secondo fonti greche, formavano la spina dorsale dell'esercito maurya). Ma furono questi 500 elefanti che, a quanto sembra, quattro anni dopo giocarono un ruolo decisivo in quella battaglia di Ipso che, vinta da Seleuco contro la coalizione degli altri diadochi, gli assicurò il controllo di gran parte di quella che era stata la porzione asiatica dell'impero d'Alessandro. Così, il trattato del 303 a.C., se da un lato assicurò il dominio maurya della parte Nord del subcontinente indiano, dall'altro contribuì in modo indiretto ma decisivo a stabilizzare in maniera definitiva i rapporti di forze fra le varie monarchie ellenistiche.

3. *La struttura dell'impero maurya sotto Chandragupta*

Il raggiungimento dell'equilibrio di forze fra il più potente dei monarchi ellenistici e il più potente dei monarchi indiani fu sanzionato da un'alleanza matrimoniale in cui Chandragupta (o il figlio) sposò una delle figlie di Seleuco (il che può voler significare che, forse, uno dei più illustri monarchi indiani, Ashoka, nipote di Chandragupta, era in parte macedone). Da quel momento, e certamente fino al regno del secondo successore di Chandragupta, i sovrani di Magadha mantennero regolari rapporti diplomatici, mediante il periodico invio d'ambasciatori, con i Seleucidi e con altri monarchi ellenistici.

Già durante il regno di Chandragupta, lo stato edificato dai Maurya, che dall'Afghanistan orientale si estendeva a comprendere tutta la parte Nord del subcontinente (a esclusione dell'Assam) fino al fiume Narmada, era una delle più potenti, estese e ricche monarchie del mondo. La capitale, Pataliputra (nei pressi dell'odierno capoluogo del Bihar, Patna), era il punto di raccordo di una grande strada, segnata da pietre miliari, la quale aveva origine negli estremi confini nord-orientali dell'impero e continuava fino alle bocche del Gange. Pataliputra stessa era, per l'epoca, una città enorme, assai più estesa della contemporanea Alessandria d'Egitto o della Roma del II secolo d.C. (le più grandi città, cioè, dell'area mediterranea nell'Evo Antico). La capitale di Chandragupta era circondata da una cerchia di mura di circa 45 chilometri, con 570 torri, ed era protetta su due

lati dal Gange e da uno dei suoi affluenti (il Son) e, sugli altri due lati, da due fossati (che servivano anche da fognature). Il principale materiale da costruzione utilizzato per le mura della città, per le case (a due o tre piani) e per lo stesso palazzo reale (lussuosamente arredato e decorato, circondato da giardini e da uccelliere) era prevalentemente il legno (ciò che ha fatto sì che la splendida Pataliputra dei Maurya fosse inevitabilmente destinata a scomparire completamente, nei secoli successivi, preservata nella memoria storica solo dal rapporto lasciatoci dal greco Megasthenes, ambasciatore di Seleuco alla corte di Chandragupta).

L'impero si basava su un'estesa burocrazia civile e militare. La burocrazia civile, almeno nell'area centrale dei dominî maurya (la regione, cioè, intorno a Pataliputra, che comprendeva i territori originariamente appartenuti al regno di Magadha e alcune aree vicine), era, in effetti, così complessa e ramificata e controllava così da vicino le attività dei singoli cittadini (anche attraverso un esteso sistema spionistico) da ricordare l'apparato di un moderno stato totalitario. Ma, ovviamente, le risorse e le tecnologie di uno stato premoderno (per quanto ricco e potente come quello dei Maurya) non erano tali da permettere che questo sistema potesse estendersi molto oltre il nucleo centrale dell'impero (che, del resto, era l'area che più a lungo – cioè fin dal tempo di Bimbisara – aveva goduto di un'amministrazione stabile e centralizzata). Nel resto dello stato, il controllo del potere centrale si esercitava attraverso viceré e, al di sotto di loro, attraverso notabili locali. Gli uni e gli altri godevano di risorse personali, ciò che permetteva loro di mantenere un considerevole potere autonomo. Quando a ciò si aggiunge l'estensione dell'impero e la lentezza delle vie di comunicazione, diviene chiaro che l'effettiva centralizzazione del potere imperiale doveva essere assai più tenue di quanto postulato dalla dottrina politica dell'epoca (quale trovò espressione in un famoso trattato sull'arte del governo, l'*Arthashastra*, attribuito dalla tradizione al già ricordato Mentore di Chandragupta: il brahmano Kautilya).

Altrettanto o forse più estesa della burocrazia civile, era quella militare. Secondo fonti greche, trasmesseci da Plinio il Vecchio, i Maurya tenevano permanentemente sotto le armi un esercito di 9000 elefanti, 30.000 cavalieri e 600.000 fanti. Anche in questo caso è ipotizzabile che le dimensioni reali delle forze armate maurya fossero assai inferiori alle cifre date dagli storici greci. È tuttavia ugualmente probabile che fossero considerevoli e che (insieme a quell'esercito parallelo formato dalle spie, di cui Chandragupta e i suoi successori facevano abbondante uso) costituissero uno strumento indispensabi-

le non solo contro i nemici esterni, ma anche per mantenere sotto controllo la popolazione dell'impero. Lo sfruttamento della popolazione al fine d'accrescere il potere dello stato – ciò che, concretamente, si traduceva nell'accrescimento del potere e della ricchezza personale del monarca e del suo *entourage* – era, infatti, l'unico fine proposto dalla teoria politica dell'epoca, quale venne espressa nel già ricordato trattato sull'arte del governo: l'*Arthashastra.* Si trattava di uno sfruttamento dei sudditi che aveva un limite solo nel timore che la disperazione li spingesse alla rivolta. Lo stato interveniva nel controllo di ogni aspetto della vita civile; intere popolazioni venivano deportate in aree ancora vergini e costrette con la forza al lavoro di dissodamento e di bonifica; ogni tipo d'attività economica – dalla coltivazione della terra, all'allevamento del bestiame, alle attività mercantili – non sfuggiva alla rapacità del fisco maurya e, appena possibile, era sottoposta al monopolio dello stato.

In questo mondo, dove la prosperità del monarca e della classe dirigente che lo circondava era il frutto di un sistema di sfruttamento cinico e brutale, non v'è da stupirsi che Chandragupta avesse adottato precauzioni analoghe a quelle seguite dai più odiati dittatori di ogni tempo e paese: il più potente monarca dell'India viveva nel suo palazzo fortificato e strettamente sorvegliato, non dormiva mai due volte nel medesimo letto, si valeva dei servizi di assaggiatori che si assicurassero che cibi e bevande non fossero avvelenati e compariva in pubblico solo in occasioni solenni, circondato da un formidabile apparato di guardie del corpo.

Chandragupta, come si è ricordato, era di bassa estrazione castale. Per quanto durante tutta la sua carriera politica il suo più influente consigliere fosse il brahmano Kautilya, vi è ragione di ritenere che le origini sociali del conquistatore maurya lo predisponessero a considerare con simpatia gli insegnamenti delle sette eretiche. Sta di fatto che, alla fine della sua parabola terrena, Chandragupta, nonostante il suo immenso successo nel costruire il più vasto e potente stato del subcontinente, dovette essere sopraffatto da una profonda crisi esistenziale, a cui il brahmanesimo dell'epoca non era in grado di dare risposta. Secondo una radicata tradizione jaina, della cui base storica non c'è motivo di dubitare, negli ultimi anni della sua vita, il conquistatore dell'India venne conquistato dalla dottrina di un altro *jina* (conquistatore), ma un conquistatore dello spirito: Vardhamana Mahavira. Convertitosi al jainismo, Chandragupta abdicò, divenne un monaco vagante e, lasciati i confini dell'impero da lui creato, seguendo evidentemente le orme del Maestro, si recò in pellegrinaggio nel Deccan e si lasciò morire di fame nel Mysore.

4. *Ashoka e la politica del «dhamma»*

Del successore e figlio di Chandragupta, Bindusara (l'Amitrochates dei testi greci), che regnò all'incirca fra il 293 e il 268 a.C., abbiamo ancora meno notizie che sul suo illustre genitore. A ogni modo, è a questo monarca che viene in genere attribuita la conquista della «terra fra i due mari», cioè di una larga parte del Deccan.

A Bindusara successe Ashoka Piyadassi, il cui lungo regno durò all'incirca dal 268 al 233 a.C. (un periodo, cioè, che, grosso modo, coincide con quello in cui i romani affrontarono vittoriosamente i cartaginesi nella prima guerra punica). Ashoka incominciò la sua carriera come governatore prima nella capitale sussidiaria di Taxila (nel Nord-ovest) e poi di quella di Ujjain (poco a nord del fiume Narmada). Alla morte del padre assunse il potere in seguito, forse, a una guerra civile contro i propri fratelli. Nel 261 a.C., Ashoka si impadronì, con una guerra particolarmente brutale e sanguinosa, del regno del Kalinga (l'odierno Orissa), che aveva bloccato le vie di comunicazioni dirette, sia per terra che per mare, fra Pataliputra e la parte del Deccan precedentemente conquistata dai Maurya.

La conquista del Kalinga portò l'impero maurya al massimo della sua espansione territoriale. Le mappe che – oggi – lo rappresentano in questa fase della sua storia includono, oltre a parte dell'Afghanistan e, in certi casi, una zona dell'Asia centrale intorno alla città di Kothan[1], tutto il subcontinente, fatta eccezione per la punta Sud (che comprendeva i quattro regni dei Chola e dei Pandya, nell'attuale Tamil Nadu, e dei Satiyaputra e dei Keralaputra, rispettivamente negli attuali Mysore meridionale e Kerala). Questa immagine va però modificata tenendo conto del fatto che, secondo la critica storica più recente, il controllo maurya della zona a sud del Narmada era limitato alle zone costiere, ad alcune importanti vie di comunicazione e a una serie di città rilevanti dal punto di vista economico o strategico. Gran parte delle zone interne erano infatti ancora sotto il controllo di popolazioni tribali. Anche così, l'impero di Ashoka era una costruzione imponente, certamente più estesa dello stato seleucide o dell'Egitto dei Tolomei (cioè, in questo periodo, le più grandi monarchie a occidente dell'India).

La guerra del Kalinga fu importante non solo e non tanto perché, con essa, l'espansione dell'impero raggiunse il suo limite massimo, ma per le conseguenze che essa ebbe sul carattere e sulla successiva opera di governo di Ashoka. Come si è accennato, la guerra del Kalinga era stata particolarmente violenta e sanguinosa: secondo i reso-

conti lasciati dallo stesso Ashoka, essa aveva causato direttamente o indirettamente la morte di diverse centinaia di migliaia di persone e aveva reso necessaria la deportazione di altri 150.000 individui. Le enormi sofferenze umane che la accompagnarono furono all'origine di una profonda crisi morale da parte del monarca maurya. Due anni e mezzo dopo la fine della guerra, questa crisi sfociò nella conversione di Ashoka al buddismo.

Anche dopo la sua conversione, l'imperatore si comportò con benignità nei confronti di tutte le religioni, inclusi il brahmanesimo e la dottrina ajivika (ad esempio, sappiamo che egli fece delle donazioni ai seguaci di Makkhali Gosala). Ma da quel momento, per quanto evitasse d'imporre il buddismo come religione di stato, Ashoka cercò sia d'uniformare il proprio stile di governo ai principî etici del buddismo, sia d'indurre i propri sudditi a adeguarvisi.

Con tutti i limiti che, indubbiamente, la nuova politica ebbe, essa rappresentò una svolta epocale rispetto all'arido cinismo dell'*Arthashastra* di Kautilya. Per la prima volta venne chiaramente teorizzato il dovere del sovrano di tenere un comportamento benevolo verso i propri sudditi, ponendo come fine dell'azione di governo il benessere della collettività, anzi delle collettività, che vivevano all'interno dell'impero. Inoltre Ashoka, pur non rifiutando la guerra in linea di principio, teorizzò e praticò una politica nei confronti dei regni confinanti basata sull'amicizia e sulla conquista d'influenza attraverso la diffusione di quelle idee di pace e di benevolenza, che erano ora praticate dall'imperatore.

Ashoka teorizzò queste sue idee in una serie di editti incisi su rupi o su colonne (che costituiscono sia il più antico esempio di scrittura indiana sopravvissuta fino ai nostri giorni, sia la nostra principale fonte sul carattere e sull'operato dell'imperatore). Tali editti, indubbiamente, rappresentarono un consapevole sforzo di diffondere quanto più ampiamente possibile la nuova ideologia imperiale, basata sul concetto di *dhamma* (l'equivalente del termine *dharma* in pracrito, all'epoca una delle lingue più ampiamente utilizzate dai buddisti).

La legge del *dhamma* si basava su quattro punti essenziali. Il primo era quello della benevolenza verso tutti gli esseri umani. Nelle parole del XII editto rupestre, ciò comportava il «riguardo per gli schiavi e per i servitori, l'obbedienza alla madre e al padre, la generosità verso amici, conoscenti, parenti, religiosi e monaci». Il secondo proclamava il rispetto verso tutte le credenze religiose, ciò che, sempre nelle parole del XII editto rupestre, non solo esigeva «il controllo del proprio eloquio, in modo da non esaltare la propria confessione religiosa o da disprezzare quella altrui, in occasioni inopportune», ma

prescriveva che «in ogni circostanza, si deve onorare la confessione religiosa altrui, perché, così facendo, si accresce l'influenza della propria confessione religiosa e [nel contempo] si giova a quella altrui, mentre, se ci si comporta diversamente, si diminuisce l'influenza della propria confessione religiosa e si danneggia quella altrui» [Thapar 1990, p. 87].

Il terzo punto in cui si articolava il *dhamma* di Ashoka era la non violenza. A un estremo, ciò comportava la limitazione dei maltrattamenti e dell'uccisione degli animali: Ashoka non solo proibì i sacrifici di stampo vedico, ma divenne vegetariano (imponendo il vegetarianesimo alla propria corte, ma non al pubblico in generale). All'altro estremo, la non violenza di Ashoka comportava, se non la totale rinuncia alla guerra, quanto meno il ricorso a essa come *extrema ratio.* In alcuni dei suoi editti, infatti, Ashoka minacciava l'utilizzo della forza contro quelle popolazioni tribali delle foreste che, come si è detto, mantenevano la propria indipendenza all'interno dell'area tradizionalmente considerata come facente parte dell'impero e che Ashoka, indubbiamente, riteneva nemici potenzialmente assai pericolosi. In un altro passaggio dei suoi editti, poi, l'imperatore affermava la propria speranza che i suoi successori avrebbero ampliato l'impero senza il ricorso alle armi, ma, realisticamente, aggiungeva che, se l'utilizzo della guerra non fosse stato evitabile, egli (Ashoka) si augurava quanto meno che a esso si accompagnasse l'uso della massima clemenza verso i popoli conquistati.

Il quarto punto del *dhamma* di Ashoka era la preoccupazione di portare a termine opere di pubblico interesse. Nelle parole del VII editto su pilastro, l'imperatore affermava

> Lungo le strade ho fatto piantare gli alberi banyan, che diano ombra ad animali e a esseri umani. Ho fatto piantare boschetti di mango, ho fatto scavare pozzi e costruire case ogni nove miglia... E ho fatto costruire fontane dappertutto, perché siano usate da animali e da uomini... Ho fatto tutte queste cose affinché la mia gente si conformi al *dhamma.*

Per quanto non si possa dubitare della sincerità delle convinzioni etiche dell'imperatore, è legittimo interrogarsi su quali fossero le valenze più strettamente politiche della politica del *dhamma* perseguita da Ashoka. L'impero maurya era una grande costruzione che, nonostante l'apparente potere e splendore, era in realtà fragile a causa della sua stessa estensione e delle difficoltà logistiche che questa comportava. Inoltre, evidentemente, l'impero era anche sottoposto a fortissime tensioni interne, dovute sia alla difficile convivenza fra i mol-

ti gruppi etnici, sia alla coesistenza di religioni differenti, sia, infine, a forti squilibri sociali. Ashoka fu quindi il primo – fra i grandi unificatori comparsi periodicamente nella storia del subcontinente[2] – a trovarsi di fronte al problema di elaborare un'ideologia che servisse da cemento unificatore per le molteplici comunità e culture presenti in India. Questa nuova ideologia fu da lui individuata appunto nel *dhamma*, cioè in una concezione volta a definire criteri di moralità pubblica e privata in cui si riconoscessero sia le diverse classi sociali, sia gli svariati gruppi etnici presenti nell'impero.

Con molta intelligenza politica, Ashoka tentò di costruire la sua ideologia su una spinta dal basso, rappresentata dalla diffusione spontanea del buddismo e – è legittimo ipotizzare – del jainismo (la cui idea d'*ahimsa*, non violenza, si avvicinava molto a quella di Ashoka). Ma, in questo periodo, il buddismo era ancora impegnato a definire la propria ortodossia. In altre parole era caratterizzato dalla presenza di linee interpretative diverse, che trovavano espressione in una molteplicità di correnti religiose in polemica fra di loro. Fu evidentemente il desiderio da parte di Ashoka di avere uno strumento efficiente per promuovere la diffusione del *dhamma* che lo portò a prendere parte attiva in queste dispute interne, dedicando alla definizione della corretta forma di buddismo una parte (anche se minoritaria) dei suoi editti rupestri o su colonne.

È attraverso la lettura di questa parte dei suoi editti che ci si può rendere conto di come l'imperatore, con un atteggiamento nel complesso assai differente da quello da lui tenuto in generale verso tutte le credenze religiose, tentò d'imporre un'uniformità di comportamento all'interno del *sangha* (ordine) buddista.

Per quanto Ashoka non vi faccia direttamente riferimento in nessuno dei suoi editti, sappiamo che fu durante il suo regno che, nella capitale imperiale, a Pataliputra, si tenne il terzo concilio buddista. Fu in quest'occasione che si ebbero due sviluppi di fondamentale importanza per il futuro del buddismo non solo in India ma nel resto dell'Asia. Durante questo concilio, infatti, cominciò a essere codificato come dottrina ortodossa il buddismo *theravada* (o buddismo «degli anziani»), la più antica forma di buddismo a noi pervenuta, destinata a radicarsi nell'isola di Ceylon (l'odierno Sri Lanka) e a diffondersi in Birmania, in Siam (l'attuale Thailandia) e in altre parti dell'Asia sud-orientale. Ancora più degna di nota è la decisione, presa dal concilio, d'inviare missionari non solo ai quattro angoli del subcontinente ma nel resto dell'Asia. Fu da qui che ebbe inizio quello sforzo missionario che, nel corso dei secoli successivi, trasformò gradatamente il buddismo nella religione più diffusa in Asia.

A questo sforzo missionario prese parte, a quanto pare, la corte maurya in prima persona. Missioni religiose vennero inviate nei principali stati ellenistici dell'epoca, nel Sud dell'India e nell'isola di Ceylon. Mentre il tentativo di diffondere l'ideologia del *dhamma* in Occidente non lasciò traccia, i risultati furono assai più lusinghieri negli altri casi. In particolare, la missione a Ceylon – che, secondo una radicata tradizione, fu guidata da uno dei figli di Ashoka, il principe Mahinda – ebbe tanto successo da fare dell'isola una roccaforte del buddismo *theravada* e, nei secoli successivi, un centro autonomo d'irradiazione di questa confessione religiosa.

Non c'è dubbio, quindi, che l'utilizzo del buddismo come base dell'ideologia del *dhamma* creata da Ashoka ebbe un positivo impatto nei rapporti fra l'impero maurya e non solo Ceylon (il cui monarca, consciamente, modellò il proprio comportamento su quello dell'imperatore maurya), ma anche i regni del Meridione dell'India: quelli dei Satiyaputra, dei Keralaputra, dei Chola e dei Pandya. Fu in questo periodo che anche l'Estremo Sud dell'India entrò definitivamente nell'orbita culturale e politica del Nord.

Ma, se innegabili furono i guadagni ottenuti dall'imperatore in politica estera grazie all'utilizzo e alla diffusione della dottrina del *dhamma*, il discorso cambia nel caso della politica interna. Qui, il tentativo di legare la promozione della dottrina del *dhamma* alla diffusione del buddismo fu, indubbiamente, una decisione politicamente accorta. Ma il buddismo e il jainismo, per quanto influenti e diffusi fossero e stessero diventando, erano religioni (e ideologie) largamente limitate al mondo urbano, destinate a rimanere tali anche in futuro. Le grandi masse rurali (che, nonostante la diffusione dell'urbanizzazione, rimanevano di gran lunga la maggioranza della popolazione del subcontinente) seguivano religioni locali. Queste, come vedremo, stavano subendo un processo di graduale inglobamento ideologico nel brahmanesimo, attraverso l'incorporazione nel pantheon induista, attuata dai brahmani, degli dèi locali (accettati come dèi minori o come manifestazioni di quelle che andavano emergendo come le due maggiori divinità nella tradizione brahmanica: Shiva e Vishnu).

Che la spontanea spinta del buddismo fosse insufficiente a fare della dottrina del *dhamma* l'ideologia dominante dell'impero dovette, alla fine, diventare chiaro allo stesso Ashoka. Un'indicazione in questo senso può essere considerata la decisione da lui presa, nel tredicesimo anno del suo regno, di creare una sorta di dicastero autonomo, dotato di poteri amplissimi, a cui faceva capo una superpolizia incaricata di verificare la moralità del comportamento di tutti i sud-

diti dell'impero, compresi i membri della famiglia regnante. A parte il fatto che questo provvedimento significò il riciclaggio in veste nuova di quell'onnipervasiva polizia segreta che rappresentava uno degli aspetti meno piacevoli del sistema politico maurya, esso era una confessione di debolezza. L'imperatore, evidentemente, era diventato scettico circa la possibilità che le sue esortazioni e la predicazione dei monaci buddisti (e jaina) fossero sufficienti a garantire la diffusione del retto comportamento a livello di massa. Ma, ovviamente, non era attraverso un'onnipresente e occhiuta polizia segreta, dotata di poteri amplissimi, che si potevano indurre i sudditi dell'impero a aderire in maniera sincera, e perciò duratura, alla nuova dottrina.

5. *Il declino e la caduta dell'impero maurya*

Il declino del potente impero dei Maurya fu altrettanto rapido che il suo sorgere. Alla morte di Ashoka (nel 233 o 232 a.C.), o immediatamente dopo, i territori a sud del Narmada si sottrassero al controllo dei Maurya, mentre il resto dell'impero fu suddiviso fra tre dei suoi numerosi figli. Circa cinquant'anni dopo, di queste tre monarchie ne sopravviveva solo una, incentrata intorno alla vecchia capitale di Pataliputra. Qui, nel 185 a.C., l'ultimo discendente dell'imperatore-filosofo, Brihandratha, venne assassinato dal capo del suo esercito, il bramino Pushyamitra, mentre assisteva alla parata delle sue truppe.

Data la scarsità delle fonti, è difficile dare una spiegazione soddisfacente del repentino declino e della scomparsa dell'impero dei Maurya. Un'ipotesi, spesso avanzata in passato, fa riferimento al pacifismo di Ashoka. Ma si tratta di un'interpretazione ormai largamente superata, se non altro perché, come si è visto, quello di Ashoka era un pacifismo temperato da molto buon senso politico. È probabile, piuttosto, che la caduta dell'impero sia stata determinata dal sommarsi di due altri fattori.

Il primo fu, probabilmente, l'estensione stessa dell'impero. La particolare configurazione geografica del subcontinente rendeva difficile e costoso il tentativo di controllare il Deccan partendo dal Nord. È quindi possibile che i dominî meridionali dei monarchi di Pataliputra, per quanto meno estesi di quanto una volta si credesse, abbiano rappresentato un drenaggio d'energia e di ricchezze, piuttosto che una fonte di potere.

Il secondo fattore è costituito dall'estensione della burocrazia civile e militare dell'impero. Questa doveva rappresentare un peso eco-

nomico difficile da gestire per uno stato premoderno. Anche se le già citate valutazioni date dai greci delle forze armate maurya (600.000 fanti, 30.000 cavalieri e 9000 elefanti) sono quasi certamente un'esagerazione, rimane probabile l'ipotesi che esse fossero assai più consistenti di quelle romane nell'epoca degli Antonini (II secolo d.C., prima cioè della massiccia militarizzazione dell'impero resa necessaria dalla grande crisi del III secolo)[3]. Se a questo si aggiunge il fatto che anche la burocrazia civile dei Maurya sembra essere stata assai più numerosa di quella romana, diviene legittima l'ipotesi che il primo impero panindiano vivesse al di sopra delle proprie risorse economiche. Si tratta di un'ipotesi che trova un preciso riscontro nel fatto che le ricerche archeologiche hanno dimostrato come, già verso la fine del regno di Ashoka, il contenuto in metallo prezioso della moneta allora in circolazione fosse fortemente diminuito: un sintomo inequivocabile di difficoltà economiche.

6. *L'impero maurya come monarchia ellenizzante*

Diodoro Siculo descrisse i primi tre monarchi maurya come «filelleni». Si tratta di una definizione appropriata non solo perché Chandragupta e i suoi successori mantennero cordiali relazioni con gli stati ellenistici loro contemporanei, ma perché l'impero maurya può essere considerato come una sorta di estrema frangia periferica del mondo ellenistico creato da Alessandro. Alla stregua degli stati ellenistici, l'impero dei Maurya fu profondamente influenzato dalla cultura persiana e da quella ellenica. È stato posto in luce come la grande strada che dai confini nord-occidentali dell'impero conduceva fino a Pataliputra e da qui alle bocche del Gange deve probabilmente qualcosa all'esempio della grande strada che, costruita da Dario, attraversava l'impero persiano da Occidente a Oriente. Analogamente, il concetto di regalità a cui fecero riferimento i monarchi maurya sembra modellato su quello persiano. Il palazzo reale di Pataliputra, costruito intorno a un grande cortile delimitato da colonne, seguiva il modello di quello costruito dai monarchi achmenidi a Persepoli. Gli editti rupestri e su colonne di Ashoka devono essere stati ispirati dagli analoghi editti su colonne di Dario, uno dei quali eretto nella satrapia indiana dell'impero. È stato fatto notare che, perfino nell'aspetto formale, tali editti, in particolare la locuzione con cui essi iniziavano («Il re, l'amato dagli Dei, Piyadassi, così parla...»), ricordano da vicino quella impiegata dal re dei re achmenide (il cui *in-*

cipit era: «Così dice il re Dario...») [Thapar 1990, p. 74]. D'altra parte, i concetti politici presenti nell'*Arthashastra*, riconducibili all'idea della superiorità dello stato nei confronti della società, nonché l'ambizione da parte di Ashoka di modellare la società indiana secondo le proprie idee politico-religiose, sembrano la riproposizione di concezioni politiche centrali nella tradizione ellenistica, ma estranee a quella indiana prima dei Maurya.

Questo mescolarsi d'influenze greche e persiane trova espressione anche a livello artistico. Il famoso capitello con i quattro leoni non solo rivela forti influenze persiane, ma la tecnica con cui è stato scolpito è tale da fare ipotizzare che esso possa essere opera d'artisti persiani o addirittura greci.

Nel ricordare il debito della cultura maurya nei confronti di quella ellenistica non si vuole però né stabilire un'ipotetica superiorità della cultura «occidentale» nei confronti di quella «orientale», né sostenere che la cultura maurya sia stata il risultato di una sorta di travaso in India di quella persiana prima e di quella ellenistica poi. Una delle linee guida di questo libro (che, in questo, dissente dalla tradizionale visione «orientalistica» della storia dell'India) è che vi sia stata, da tempo immemorabile, un'interazione culturale fra i vari popoli dell'universo civile (l'Ecumène) e che questa interazione sia risultata in un reciproco arricchimento. Una delle condizioni che rendono possibile questo arricchimento è la capacità di una cultura di modificarsi attraverso la rielaborazione d'apporti esterni, alla luce delle proprie tradizioni. E questo, come si è visto nelle pagine precedenti, è esattamente ciò che avvenne in India in epoca maurya.

NOTE

[1] Secondo una tradizione tramandataci da testi buddisti, al tempo di Ashoka l'impero maurya si estendeva anche nell'Asia centrale, fino alla città di Kothan. Tuttavia, a parte che non è chiaro se si trattasse di un rapporto di diretta dipendenza da parte di Kothan nei confronti dell'impero maurya o non piuttosto di vassallaggio, non sappiamo quando e in quali circostanze vi fu l'incorporazione di questo territorio nell'impero. Tuttavia, è probabile che essa antedati la guerra del Kalinga, dato che, dopo di allora, come vedremo, Ashoka rinunciò all'uso della guerra come strumento di conquista.

[2] Questa medesima necessità doveva poi essere sentita da altri grandi unificatori indiani, fra cui, in particolare, l'imperatore Akbar (1553-1605) e il primo ministro Nehru (1947-1962). Come vedremo, nel caso di Akbar l'ideologia unificante fu individuata in una nuova forma di islàm che si ponesse come superamento delle religioni esistenti (compreso l'islàm ortodosso, religione in cui Akbar era stato allevato) e che individuasse nella figura dell'imperatore il suo massimo rappresentante in terra;

nel caso di Nehru fu un socialismo non dogmatico, unito al concetto di democrazia e a quello di nazione indiana. In questi due casi, come in quello di Ashoka, la nuova ideologia era comprensiva (non escludeva a priori nessun gruppo) e caratterizzata da una forte enfasi sul benessere collettivo e sulla tolleranza.

[3] Secondo le stime più serie, l'esercito romano non superò mai, almeno fino alla grande crisi militare del III secolo, i 300.000 uomini [Starr 1982, p. 110].

CAPITOLO QUARTO

L'ERA POST-MAURYA: INVASIONI, COMMERCI E CRESCITA CULTURALE

1. *Il subcontinente indiano e l'Ecumène (233 a.C.-320 d.C.)*

Con la morte di Ashoka (233 o 232 a.C.) e con il declino e la scomparsa dell'impero maurya (185 a.C.) ebbe termine il primo episodio di unificazione imperiale del subcontinente. A questo seguì un lungo periodo di frammentazione politica, destinato a terminare circa mezzo millennio dopo, con l'ascesa dell'impero gupta (il cui fondatore, Chandra Gupta I, salì al trono nel 319 o 320 d.C.).

A livello mondiale, la scomparsa dell'impero di Ashoka seguì di pochi decenni il sorgere della potenza Han in Cina, coincise, grosso modo, con l'ascesa dell'egemonia romana sul mondo mediterraneo e precedette di poco la creazione (a opera d'invasori provenienti dall'Asia centrale) dell'impero partico sull'altipiano iranico. Nei secoli successivi, la storia politica della maggior parte dell'Ecumène, per quanto complicata da periodiche irruzioni di popoli nomadi o seminomadi provenienti dall'Asia centrale, è riconducibile a quella di questi tre imperi maggiori. Infine, nei circa cent'anni che precedettero l'ascesa al trono in India di Chandra Gupta I e la creazione del secondo impero con ambizioni panindiane, la pressione dei popoli provenienti dall'Asia centrale finì per mettere in difficoltà tutti i grandi imperi dell'Ecumène. Nell'Estremo Occidente la crisi venne temporaneamente risolta dalla militarizzazione dell'impero romano a opera della dinastia illirica (il cui esponente più importante, Diocleziano, abdicò nel 305 d.C., pochi anni prima dell'ascesa al potere di Chandra Gupta I); sull'altopiano iranico vi fu un analogo e nel complesso più efficiente sforzo difensivo a opera della nuova dinastia imperiale dei Sassanidi (il cui fondatore, Ardashir, salì al trono nel 226 d.C.); in Cina, infine, il 220 d.C. segnò l'estinzione della dinastia Han e l'inizio di un lungo periodo di dominazione da parte dei barbari provenienti dalle steppe.

Al di là della complessità politica che caratterizza questo arco di storia di circa mezzo millennio, è tuttavia percepibile l'esistenza di al-

cuni elementi unificanti di fondo, sia per l'Ecumène nel suo complesso, sia, più specificamente, per il subcontinente indiano. Il primo è rappresentato dal fatto che, nonostante le periodiche invasioni di popoli provenienti dall'Asia centrale, questa fase storica appare caratterizzata dal fiorire dei commerci (destinati a entrare in declino nello scorcio finale del periodo: il III e l'inizio del IV secolo d.C.). In particolare, fra l'ultimo secolo a.C. e il I d.C., le due metà dell'Ecumène (quella occidentale, che si estendeva dal Mediterraneo all'India, e quella orientale, formata dalla Cina), fra di loro separate fin dal 1700 a.C., vennero riunificate a livello commerciale (fra l'altro, attraverso l'apertura di quella «via della seta» che, fino al XVI secolo d.C., rimase la principale arteria di collegamento fra il Mediterraneo e l'Estremo Oriente).

Il secondo elemento che caratterizzò questo periodo è rappresentato da una trasformazione così radicale di alcune delle preesistenti concezioni religiose da dare origine al sorgere e al diffondersi di religioni del tutto nuove, profondamente innovative rispetto a quelle preesistenti e, viceversa, caratterizzate da forti analogie reciproche. Si trattò del cristianesimo, nel mondo mediterraneo, di una nuova forma di buddismo nel subcontinente indiano (poi destinata a diffondersi e a mettere radici in Cina) e, sempre nel subcontinente indiano, della graduale ma profonda trasformazione della tradizione religiosa brahmanica, destinata a risolversi in una vera e propria soluzione di continuità con la tradizione precedente (anche se una soluzione di continuità in genere trascurata dagli studiosi e dimenticata da coloro che si riconoscono in tale tradizione).

Nel subcontinente, la fase storica fra il II secolo a.C. e il III secolo d.C. vide, a livello politico, un caleidoscopico seguito d'invasioni esterne e di ascese e di cadute di stati, fondati sia dagli invasori, sia da dinastie indiane (molte delle quali con radici antecedenti al fiorire dell'impero maurya). Alcuni di questi stati ebbero ambizioni imperiali, esemplificate dai titoli assunti dai loro monarchi («re dei re», «figlio del cielo» e persino, in un caso, «Cesare»). Ma nessuno di questi potentati riuscì a raccogliere sotto il proprio ombrello politico né la maggior parte del subcontinente, né l'intera vallata indo-gangetica (anche se alcuni di essi furono di notevoli proporzioni e due in particolare si estesero dall'Asia centrale all'alta valle gangetica). Inoltre, alcuni fra questi stati, dopo aver seguito il consueto ciclo d'espansione e di declino, e prima di cessare di essere un fattore politico rilevante nella storia del subcontinente, ebbero improvvisi ritorni di potenza e di splendore, in certi casi in aree geografiche diverse da quelle dove il loro potere era anteriormente fiorito.

Anche nel subcontinente, al di sotto della confusione politica è ben chiara l'esistenza del duplice tema unificante, che, come si è detto, caratterizza la storia dell'Ecumène durante quest'arco temporale. Dal punto di vista economico, i cinque secoli in questione videro la continuazione e un considerevole incremento di quei fenomeni di sviluppo dei commerci e d'ascesa delle classi sociali a essi legati, già in corso dal V secolo a.C. Si ha quasi l'impressione che la contrazione e la frammentazione dell'impero maurya sia stato un fenomeno simile alla rottura dell'involucro esterno di una crisalide, che libera la farfalla. Se l'unificazione politica del subcontinente venne meno, l'unificazione commerciale, legata alla presenza delle grandi arterie stradali costruite dai Maurya, si rivelò un fatto compiuto (ed è appunto questo fatto che ci ha incoraggiato a usare per la fase storica di cui stiamo parlando l'etichetta di «era post-Maurya»). Inoltre, i legami internazionali che già univano l'India al resto dell'Ecumène vennero ulteriormente ampliati e irrobustiti.

Accanto a queste trasformazioni economiche, il periodo che va dalla morte d'Ashoka all'ascesa dei Gupta appare segnato da profondi mutamenti di carattere culturale, destinati a diventare pienamente percepibili soprattutto a partire dall'inizio della nostra era. In particolare, come si è già ricordato, vi fu la trasformazione della tradizione brahmanica e la nascita di una nuova forma di buddismo, il buddismo mahayana, contraddistinto da caratteristiche sorprendentemente simili a quelle del cristianesimo.

2. *Gli hsiung-nu e l'ondata d'invasione dei popoli di lingua iranica*

La contrazione e la disgregazione dell'impero maurya portò all'emergere di una serie di stati, che impegnarono una parte notevole delle loro risorse nel guerreggiare gli uni contro gli altri. Ma, soprattutto quelli del Nord, ebbero anche a che fare con una serie d'invasioni che, iniziatesi solo un paio d'anni dopo l'assassinio dell'ultimo Maurya, dovevano profondamente segnare la storia del subcontinente.

L'origine ultima di queste invasioni è riconducibile al sorgere verso la fine del III secolo a.C. di una confederazione di gruppi tribali mongoli e turchi che, sotto la leadership degli hsiung-nu, un popolo di lingua turca (progenitore, probabilmente, degli unni), divenne un nemico temibile per lo stesso impero cinese. Nel 208 a.C., sotto la guida di un unico signore della guerra, la confederazione degli hsiung-nu portò sotto il proprio controllo la Mongolia esterna e interna, per

poi scatenare una serie di grandi scorrerie contro il cuore stesso dell'impero cinese.

Nel 200 a.C., un trattato di pace fra la confederazione degli hsiung-nu e l'impero cinese sanzionò il venire in essere di una situazione di sostanziale equilibrio fra i due potentati e indirizzò l'espansione degli hsiung-nu verso Occidente. Dopo una fase di grande crescita di potere, in cui gli hsiung-nu imposero il proprio controllo su zone sempre più ampie delle steppe dell'Asia centrale, la confederazione, già a partire dal 174 a.C., incominciò a incrinarsi sotto il peso di tensioni interne, e, nel 160 a.C., si disintegrò. Ma prima che ciò succedesse, il transitorio potere degli hsiung-nu aveva determinato la fuga delle popolazioni tribali che non volevano sottometterglisi, dando origine a un grandioso movimento migratorio che coinvolse una serie di popoli – i sarmati, i parti, gli sciti, i kushana – unificati, oltre che dal loro desiderio d'indipendenza, dal fatto di parlare dialetti iranici.

Seguendo una propria autonoma forza inerziale, destinata a manifestarsi ben oltre l'estinzione del potere degli hsiung-nu, questi popoli si estesero a raggiera nell'area eurasiatica, provocando, fra l'altro, la ritirata del potere ellenistico in Asia (anche se a ciò si accompagnò l'ellenizzazione almeno parziale di quelli, fra i popoli invasori, che vennero a contatto con il mondo ellenistico). I sarmati avanzarono fino alla Russia meridionale e alla penisola balcanica, dove, nel 172 d.C., finirono per scontrarsi per la prima volta con l'impero romano; i parti (che gli indiani chiamavano *pahlava*) si incunearono nell'altopiano iranico, mettendo in crisi il potere dei Seleucidi e gettando le basi di quell'impero che sarebbe stato nei secoli seguenti un nemico così pericoloso per i romani; gli sciti (che gli indiani chiamavano *shaka*), incalzati dai kushana, mossero verso il lago d'Aral, ripiegarono verso l'altopiano iranico e, respinti dai *pahlava*, entrarono nel subcontinente indiano attraverso il passo di Bolan; i kushana, dopo aver seguito gli *shaka* nella zona del lago d'Aral e nell'altopiano iranico, entrarono in India attraverso i passi del Nord-ovest.

3. *I greci alla conquista dell'India*

Prima ancora che il movimento d'invasione dei popoli di lingua iranica si dispiegasse in tutto il suo potenziale, l'incunearsi dei parti nell'altopiano iranico, oltre a sottrarre ai Seleucidi un'ampia parte di quest'area, rese loro difficile il controllo dell'estremità orientale del

loro impero, ora quasi isolato dal suo epicentro: la Siria e la zona dell'Eufrate. Nella parte orientale dei dominî seleucidi – quell'ampia regione fra il fiume Oxus e l'Hindukush detta Battriana – esistevano fiorenti colonie greche, formate da esuli che vi si erano stabiliti sotto la protezione dei gran re achmenidi già verso il V secolo a.C. Questi greci, che durante tutta la loro storia avevano mantenuto stretti rapporti culturali con la loro patria d'origine, approfittarono dell'irruzione dei parti per cercare di stabilire la loro indipendenza. Il tentativo di Antioco III il Grande di riacquistare la parte orientale dei suoi possedimenti portò al temporaneo arretramento del potere partico e a una fortunata campagna militare in India (nel 206 a.C.), ma non riuscì a piegare i greci della Battriana. La loro indipendenza fu anzi sanzionata – secondo una procedura che ricorda quella seguita da Seleuco nei confronti dei Maurya – attraverso un'alleanza matrimoniale fra Antioco III e il monarca greco della Battriana, Demetrio, che sposò una principessa della casa di Seleuco.

La spedizione indiana di Antioco, anche se si concluse solo con la conquista di un considerevole bottino in oro ed elefanti (dopo tutto l'India era troppo lontana dal nucleo centrale dello stato seleucide perché, realisticamente, Antioco III potesse stabilirvi un dominio diretto), rivelò quanto fosse profondamente mutata la situazione politico-militare locale dal tempo di Seleuco. Questo fatto, unito all'arretramento del potere partico e di quello seleucide, spinse Demetrio a concepire l'audace disegno di impadronirsi dell'India del nord.

Nel 183 a.C., due anni dopo l'uccisione dell'ultimo Maurya, Demetrio varcò i passi dell'Hindukush e si impadronì del Punjab. In un secondo tempo egli si spinse fino alle bocche dell'Indo, inviò dei distaccamenti a occupare parte del Gujarat, risalì quindi verso nord, attraversò il Rajasthan e avanzò lungo il Gange fino, probabilmente, alle mura di Pataliputra. Per lo spazio di un mattino, quindi, questi greci che in patria erano ormai vassalli dei macedoni e che, presto, sarebbero caduti sotto il giogo romano, governarono il più grande impero mai costruito da greci, un impero che si estendeva dall'Oxus alle bocche dell'Indo e dal Punjab alla media vallata gangetica. Ma, davanti a Pataliputra, l'invasione greca venne fermata non solo dall'accanita difesa di Pushyamitra Shunga (l'assassino dell'ultimo imperatore maurya), ma anche dalla ribellione di Eucratide, il governatore greco della Battriana, che, ora, si rivoltò contro il proprio monarca. Demetrio tornò in Battriana, dove cadde sul campo di battaglia e, poco dopo, anche suo fratello, Apollodoro, venne sconfitto e ucciso dall'usurpatore. Ma i dominî indiani rimasero sotto il controllo di un generale di Demetrio, Menandro, a cui erano stati affidati dallo stesso

defunto monarca. In questo modo l'impero greco si divise in due monarchie: una nella Battriana, l'altra nell'India del nord.

Lo stato greco della Battriana non era destinato a sopravvivere a lungo. Incalzato e indebolito dalla crescente potenza dei parti, finì per essere abbattuto dagli *shaka* (sciti) nel 135 a.C. In India, il dominio greco – che, a quanto pare, si frantumò in una serie di regni dopo la morte di Menandro – sopravvisse ancora per almeno un secolo, se pure incalzato dai parti e dagli *shaka*. Gli ultimi regni indo-greci, nel Punjab, perirono, probabilmente, nei decenni subito prima e subito dopo la nascita di Cristo, sotto i colpi, appunto, dei parti e degli *shaka*.

4. *Andhra e «shaka»*

Più o meno nello stesso periodo che vide l'ascesa e la caduta del potere greco in India, si compì la parabola del regno del Magadha e del risorto regno del Kalinga. Quest'ultimo ebbe un periodo di grande splendore sotto un possente monarca guerriero, anche se di religione jaina, Kharavela (al potere nel 180-130 a.C. circa). Ma, subito dopo, declinò rapidamente, per poi scomparire dalla scena politica (questa volta definitivamente) durante il I secolo d.C. Il regno del Magadha, invece, perì nel 30 a.C., sotto i colpi di una popolazione tribale: gli andhra o satavahana. In questo periodo, gli andhra crearono un impero che si estendeva dalla costa occidentale a quella orientale del subcontinente e la cui capitale, Pratisthana, sorgeva nei pressi dell'odierna Aurangabad. L'impero andhra rimase una grande potenza nel Deccan per circa due secoli e, probabilmente nel 78 d.C., si estese fino allo Sri Lanka. La sua decadenza, che comportò la frammentazione dell'impero in una moltitudine di piccole monarchie, ebbe inizio nel 203 d.C.

Soprattutto durante il I secolo d.C., gli andhra si trovarono impegnati a fondo nella lotta contro quegli *shaka* che avevano distrutto la potenza greca nel Nord del subcontinente. Gli *shaka* – essi stessi coinvolti in una lunga lotta contro i parti, che li vide ora aggressori e ora aggrediti, e tallonati dai kushana – dopo un periodo in cui l'odierno Afghanistan fu la loro base, entrarono in India attraverso il passo di Bolan e, fra il I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C. (la data esatta non è nota), uno dei loro condottieri, Maues, gettò le basi di un impero che, sotto il suo successore Azes I, si estese a comprendere gran parte della valle dell'Indo, una parte dell'odierno Gujarat (dove en-

trarono in collisione con gli andhra) e una buona metà della vallata gangetica. Fin dall'inizio, però, dovette trattarsi più di una confederazione di capi tribali che di un vero e proprio impero e, ben presto, quel tanto di potere centrale che era esistito sotto Maues e Azes I cessò del tutto.

Ma la frammentazione dei dominî indiani degli *shaka* non fermò la loro forza espansiva: essi crearono dei regni (o delle satrapie, come sono talvolta chiamate per assonanza con i titoli usati dai loro monarchi) anche nell'odierno Maharashtra (da cui la rivendicazione, fatta nell'Ottocento, di una più o meno mitologica discendenza dei maratha dagli *shaka*). Alcuni di questi regni o satrapie continuarono a esistere fino alla fine del IV secolo d.C., quando vennero inglobati nell'impero gupta. Ma la sostanza del potere *shaka* venne spezzata ben prima, all'inizio della nostra era, da quelli che, anche nei secoli precedenti, erano stati la loro nemesi: i kushana.

5. *L'impero dei kushana*

Anche per quanto riguarda i kushana, la datazione è tutt'altro che certa. A ogni modo, secondo la tesi più accreditata, i kushana, dopo aver consolidato il loro controllo sulla Battriana, scacciandovi i parti e gli *shaka*, entrarono nel subcontinente, probabilmente all'inizio della nostra era, attraverso i passi del Nord-ovest. Successivamente, essi estesero il loro controllo su una larga parte del Nord dell'India, sottomettendo o spingendo davanti a sé gli *shaka* (che, appunto in questo periodo, si rifugiarono nel Maharashtra).

Al culmine della sua potenza, sotto Kanishka, l'impero kushana appariva una replica del regno indo-greco di Demetrio allo zenit della sua espansione. L'impero kushana, infatti, si estendeva dalla Battriana al Punjab, da qui fino alle foci dell'Indo e al nord del Gujarat, e dal Punjab al Kashmir e alla media vallata gangetica, fino a Mathura e (forse) a Varanasi.

A differenza però del regno indo-greco, quello dei kushana fu più longevo, rimanendo una grande potenza durante i primi due secoli della nostra era, il medesimo periodo cioè che vide il culmine della potenza degli imperi romano e partico. L'uso da parte dei monarchi kushana di titoli imperiali – quali quello di «re dei re» o «figlio del cielo» – rispecchiava quindi una situazione di potere reale.

I monarchi kushana, anche perché impegnati contro i parti, mantennero amichevoli relazioni con Roma e uno di loro, Kanishka II, a

quanto sembra un contemporaneo di Traiano, assunse, fra i suoi altri titoli imperiali, quello di *kaisar* («Cesare»). Ma, ironicamente, fu proprio il crollo dell'impero partico, contro cui tanto a lungo i kushana avevano combattuto, a determinare l'inizio del loro declino politico. La distruzione nel 226 d.C. dell'impero partico a opera di Ardashir, il fondatore della dinastia dei Sassanidi, portò alla restaurazione di un nuovo impero persiano, assai più dinamico dell'ormai declinante monarchia partica. I Sassanidi, oltre a mettere in difficoltà i romani, attaccarono i kushana, conquistando gran parte dei loro dominî transhimalaiani. Il resto dell'impero kushana si dissolse in una serie di regni minori, di cui almeno uno, come gli ultimi regni *shaka*, sopravvisse fino al momento della sua conquista da parte dei Gupta.

6. *L'unificazione commerciale dell'Ecumène*

Durante il periodo in esame, il caleidoscopico susseguirsi di regni e d'imperi dà l'impressione di un mare in tempesta, dove le onde si formano, crescono, si incalzano, scompaiono e in certi casi si riformano. Ma, come si è già ricordato, questa tempesta non ebbe mai l'effetto di interrompere quella fitta rete viaria che, già dal tempo dei Maurya, univa le varie parti del subcontinente. Anzi, nel periodo in esame questo intreccio di rotte terrestri e marittime indiane venne esteso e fermamente collegato al più vasto sistema che congiungeva l'India al resto dell'Eurasia.

Quando Megasthenes, l'ambasciatore di Seleuco Nicatore, era entrato nei dominî di Chandragupta Maurya, il suo viaggio alla volta di Pataliputra, la capitale dell'impero maurya, si era svolto lungo la grande strada che dalla città di Taxila giungeva alla capitale dei Maurya e da qui proseguiva fino a Tamralipti (l'odierna Tamaluk) nel delta gangetico. Quando l'impero maurya si era esteso a comprendere il Deccan, Pataliputra era stata collegata ai principali centri strategici e minerari di tale regione attraverso una rete di strade. Dopo la morte di Ashoka, in coincidenza con l'espansione del regno degli andhra su una gran parte del Deccan e su alcune parti dei territori a nord dei Vindhya, la costruzione di strade venne continuata.

Questo sistema viario collegava l'India al mondo esterno attraverso una serie di snodi terrestri e marittimi. All'estremità occidentale della grande via reale, Taxila era collegata a Kabul e Kandahar, da cui partivano due strade grosso modo parallele che proseguivano verso l'Europa. Quella più a nord andava da Kabul al Mar Nero, attraver-

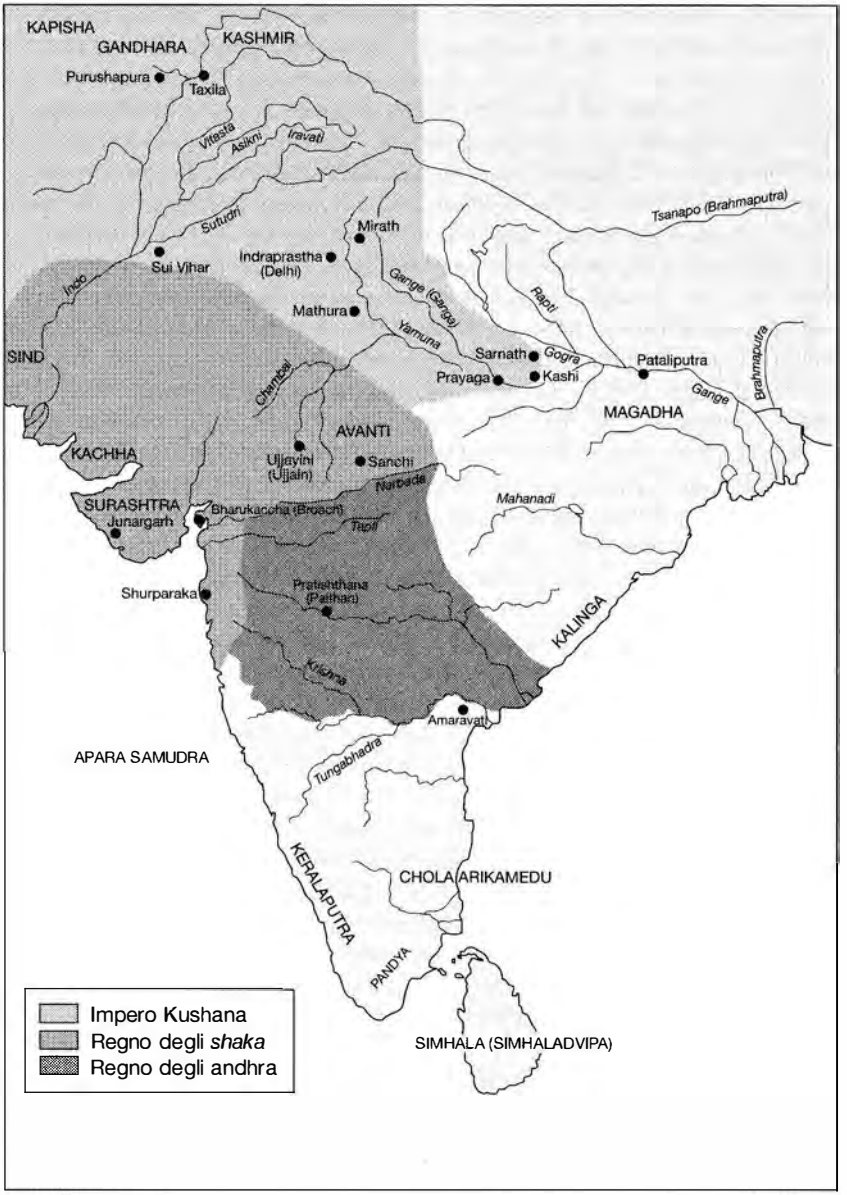


Fig. 5. *L'India del II secolo d.C.*

sando la Battriana, la regione al di là dell'Oxus e il Caucaso. Quella più a sud metteva in comunicazione Kandahar con la costa orientale del Mediterraneo attraverso la Persia. Anche Kabul, del resto, era collegata a Persepoli e a Susa e, attraverso queste città, al Mediterraneo. All'estremità orientale della via reale, Tamralipti era un importante porto che poneva in comunicazione il subcontinente con la Birmania e con lo Sri Lanka. Infine, il sistema viario univa Pataliputra a Broach, nel Gujarat, il più importante porto sulla costa occidentale dell'India. Da qui, le navi, seguendo le rotte costiere, raggiungevano Aden e Socotra per poi risalire il Mar Rosso fino nei pressi della moderna Suez. Da questo attracco, merci e passeggeri venivano trasportati fino al grande porto mediterraneo d'Alessandria.

Fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., questo sistema di comunicazioni attraversò una fase di radicale espansione, che interessò dapprima le rotte terrestri e poi quelle marittime. Nel 101 a.C., gli eserciti dell'impero cinese mossero verso Occidente e, seguendo una rotta già aperta da un avventuroso diplomatico, Chang-k'ien, si impadronirono di una serie di oasi, estendendo il proprio controllo sull'Asia centrale fino alla valle dello Jaxartes (l'odierno Syrdarja). Così facendo, i cinesi stabilirono un contatto diretto via terra fra la Cina e il resto del mondo civilizzato. Fu questo sviluppo che portò alla nascita di quella «via della seta» che, congiungendo la Cina al mondo mediterraneo, fu una delle rotte commerciali chiave nella storia universale fino all'inizio del XVII secolo (quando venne sostituita dalle vie di comunicazione marittima create dagli europei intorno al Capo di Buona Speranza). Alla via della seta l'India era naturalmente collegata grazie alle strade carovaniere che da Taxila giungevano a Kabul e da qui proseguivano verso le oasi dell'Asia centrale. Questa stessa area dell'Asia centrale, inizialmente sottomessa dall'impero cinese, nei primi due secoli della nostra era passò sotto il controllo dell'impero kushana; ciò la collegò alla media valle gangetica, anch'essa, come si è ricordato, parte dei dominî della monarchia kushana. Il risultato fu che i mercanti indiani si inserirono nei commerci che si svolgevano lungo la via della seta, agendo in genere come mediatori fra la Cina e la Persia. In un secondo tempo la via della seta venne bloccata dal conflitto fra impero romano e impero partico. Ma, come vedremo fra poco, a partire dal I secolo d.C., i mercanti dell'Europa mediterranea raggiunsero con sempre maggior frequenza le coste dell'India, provenendo dal Mar Rosso, alla ricerca, fra l'altro, delle preziose merci della Cina. Ancora una volta, quindi, furono i mercanti indiani a fare da *trait d'union* fra Estremo Oriente ed Estremo Occidente.

Questo ci porta a parlare dei collegamenti marittimi fra l'India e il mondo mediterraneo. Ancora prima della conquista cinese dell'Asia centrale, verso il 120 a.C., Tolomeo II Euergetes, re d'Egitto, aveva preso l'iniziativa d'inviare una spedizione commerciale in India. Nel far questo, Tolomeo aveva seguito una via battuta in maniera più o meno continuativa per secoli, se non addirittura per millenni. La novità fu che i navigatori greci provenienti dall'Egitto finirono per familiarizzarsi con il particolare andamento dei venti monsonici[1]. Quando questo avvenne, fra l'Egitto e l'India venne aperta una nuova rotta d'alto mare, che rese obsoleta la rotta costiera, lunga e pericolosa (in quanto esposta ai taglieggiamenti dei potentati locali). Nel I secolo d.C., quando l'Egitto era ormai saldamente nelle mani dei romani, il viaggio diretto fra gli stretti di Aden e le coste dell'India era diventato la norma. Fu in questo periodo che il termine *yavana* (da Ionio), usato dagli indiani per indicare i greci, venne a essere utilizzato nel subcontinente anche per i romani e per tutti i mercanti che provenivano dal Mediterraneo. In questo periodo, infatti, romani, greci e altri mercanti mediterranei avevano stabilito una sorta di monopolio sul commercio d'alto mare nel settore occidentale dell'Oceano Indiano.

Il metodo di sfruttare l'andamento periodico dei monsoni per viaggiare in alto mare fu presto adottato anche sull'altro versante dell'Oceano Indiano. Nel II secolo d.C., i porti del Golfo del Bengala vennero a essere collegati alla Malesia e alla Cina meridionale, soprattutto a opera di navigatori e mercanti indiani.

L'apertura di queste nuove rotte marittime e terrestri dalla Cina al Mediterraneo comportò, quindi, l'unificazione commerciale dell'Ecumène. In realtà, già prima di questo periodo erano esistiti collegamenti fra le varie parti dell'Ecumène, ma questi erano stati assai più ridotti, perché più lunghi e più difficili. La chiusura della soluzione di continuità esistente via terra fra l'impero cinese e la parte occidentale dell'Ecumène, insieme all'apertura di agevoli rotte d'alto mare sull'Oceano Indiano, comportò, quindi, un fenomenale aumento dei flussi commerciali.

Il centro motore dell'intero sistema sembra essere stato l'impero romano. Per quanto, nel mondo romano, il livello di vita delle masse fosse (come in ogni stato premoderno) tutt'altro che fiorente, le classi alte avevano notevoli capacità di spesa. Nei primi due secoli dell'era cristiana, queste vennero utilizzate, fra l'altro, per comprare una grande quantità di merci che erano prodotte in India o, come nel caso della seta cinese, erano trasportate da mercanti indiani. Pepe, zafferano, perle, avorio, carapaci di tartarughe, tessuti, unguenti aro-

matici, diamanti e altre pietre preziose furono i prodotti indiani calamitati in Occidente dalle esigenze di consumo vistoso delle classi agiate. A questi bisogna aggiungere la seta della Cina e le spezie del Sud-est asiatico, merci, entrambe, il cui traffico era gestito da mercanti indiani. Dal canto loro, gli occidentali esportavano topazi, tessuti pregiati, antimonio, vetro, rame, stagno, piombo, grano e vino.

In questo periodo – il I e l'inizio del II secolo d.C. – i più importanti centri di collegamento commerciale fra l'India e il resto del mondo erano essenzialmente tre. Uno era Taxila, in pratica la porta d'entrata nel subcontinente per chi voleva raggiungere l'India via terra dall'altopiano iranico o dall'Asia centrale. Era da Taxila che arrivavano e partivano le grandi carovane che proseguivano verso la Persia e il Mediterraneo da un lato e verso l'Asia centrale e la Cina dall'altro.

Questo intenso traffico carovaniero, destinato a rimanere per secoli di fondamentale importanza nell'ambito degli scambi economici internazionali, venne reso possibile da due sviluppi. Il primo fu che, in un momento imprecisato fra il V e la fine del III secolo a.C., venne addomesticato il cammello della Battriana, l'unico quadrupede dotato di caratteristiche fisiche tali da permettere il trasporto di carichi pesanti anche su terreni accidentati, nei gelidi e inospitali territori che si estendevano fra la Cina e il Medio Oriente. Il secondo sviluppo fu che, in conseguenza di ciò, vi fu la nascita e l'evoluzione delle tecniche del traffico carovaniero, altrettanto complesse di quelle necessarie alla gestione del traffico marittimo. Con l'inizio del periodo post-Maurya, quindi, divenne tecnicamente possibile il movimento di significative quantità di merci lungo le rotte terrestri.

A questa possibilità tecnica di praticare le vie carovaniere non sempre corrispose la possibilità politica o la convenienza economica. La prima dipendeva dai mutevoli rapporti di forza fra i popoli nomadi e gli stati che si disputavano il controllo di queste vie di comunicazione; la seconda era legata sia al benessere economico delle varie parti dell'Ecumène, sia al fatto che esistesse, in ciascuna di esse, una domanda effettiva delle merci prodotte in un'altra parte. Fino al III secolo d.C., quando la rovina economica della parte occidentale dell'impero romano rappresentò un duro colpo per i traffici con l'India, i rapporti commerciali si mantennero fiorenti e Taxila rimase il principale snodo terrestre fra il subcontinente e il resto dell'Eurasia.

A parte Taxila, esistevano altri due raccordi particolarmente importanti fra India e resto del mondo: due porti sulle opposte coste del subcontinente, a cui attraccavano navi che, secondo le fonti lettera-

rie, portavano fino a 700 passeggeri. Il primo, sulla costa occidentale dell'India, era l'odierna Broach, allora sull'estuario del fiume Narmada, già attiva – come si è visto – da diversi secoli. Indicata col nome di Barygaza dai mercanti occidentali e con quello di Bharakachchha dagli indiani, a Broach arrivavano dal Mar Rosso carichi che comprendevano i vini prodotti in varie parti del Mediterraneo, minerali di vario tipo (rame, stagno), corallo e pietre semipreziose, vetro, medicine. Sull'altro lato del subcontinente, nei pressi della foce del Cauvery (nell'Estremo Sud, più o meno dove oggi sorge Pondicherry), vi era Arikamedu, l'altro grande emporio commerciale dell'India. Collegato ai porti della costa occidentale anche via terra, Arikamedu (nota ai mercanti provenienti dal Mediterraneo come Padouke) era anche sede – come ci hanno rivelato gli scavi archeologici condotti dal 1945 – di un fiorente insediamento romano, completo di foro e di templi [Wheeler 1946]. Ad Arikamedu non solo arrivavano le mercanzie provenienti dalla Malesia e dalla Cina, destinate a continuare su altre navi il loro viaggio verso l'Estremo Occidente, ma la città era un importante centro di produzione di tessuti di lusso, anch'essi destinati a prendere la via del Mediterraneo.

Per oltre duecento anni vi furono, quindi, flussi commerciali di notevole importanza. Ma, per quanto essi fossero bidirezionali, già allora – come doveva continuare a essere la regola almeno fino alla fine del XVIII secolo – la bilancia commerciale, nettamente a favore dell'India, doveva venire riequilibrata attraverso l'esportazione dall'Europa di massicce quantità d'oro o d'argento coniato[2].

Anche se i prodotti di lusso rappresentavano la grande maggioranza delle merci trasportate, l'entità di ricchezza coinvolta era tutt'altro che trascurabile e tale, in ogni caso, da determinare fenomeni economici e sociali di grande rilevanza per il subcontinente. Non vi è dubbio infatti che in questo periodo, ma soprattutto nei primi due secoli dell'era volgare, in India prendesse saldamente piede un'economia monetaria. Mentre i sesterzi aurei romani, evidentemente a causa della loro purezza, erano piuttosto tesaurizzati che impiegati in transazioni commerciali intraindiane (salvo nel caso in cui queste fossero di grande entità), nel subcontinente circolavano monete metalliche coniate dagli stati indiani del periodo post-Maurya. Già prima dell'arrivo dei mercanti romani, gli indo-greci avevano coniato monete ad alto contenuto di metallo prezioso e il loro esempio era stato seguito dagli *shaka*, dagli andhra e soprattutto dai kushana (che, forse per ragioni di prestigio, coniarono monete d'oro di considerevoli purezza e peso). In particolare sotto gli indo-greci e i kushana vi fu, perciò, la circolazione di monete di valore ben maggiore

di quelle impiegate nell'era maurya. Accanto alle monete d'oro e d'argento, ne circolavano altre di rame, di piombo o di una combinazione dei quattro metalli usati per il conio. È soprattutto la presenza e la diffusione di monete metalliche di più limitato valore intrinseco la prova dell'esistenza di un'economia monetaria che si estendeva a comprendere non solo le grandi transazioni commerciali o il pagamento di tributi e d'imposte, ma anche transazioni di minore entità, legate alle attività quotidiane.

7. *L'evoluzione delle classi sociali*

La crescita dei commerci e la correlata diffusione dell'economia urbana determinarono conseguenze importanti anche a livello sociale. Il processo d'urbanizzazione, già in corso nel periodo precedente, continuò per tutto il periodo post-Maurya, com'è testimoniato sia dai resoconti di viaggiatori occidentali e cinesi, sia dai ritrovamenti archeologici. L'espansione della civiltà urbana fu accompagnata dalla crescente differenziazione delle strutture sociali, con l'emergere di una serie di nuove specializzazioni nel campo della produzione. Ciò portò alla nascita di nuove gilde fra gli artigiani, mentre anche i mercanti si organizzarono in corporazioni. Accanto alle corporazioni dei mercanti e alle gilde degli artigiani vi erano cooperative che raccoglievano lavoratori con diverse specializzazioni, ma tutti impegnati in una medesima attività economica: questo fu soprattutto il caso dei costruttori di città e di templi.

Esistevano mercanti che agivano come banchieri (gli *shrethin*, da cui discendono quei gruppi castali che, ancora in tempi recenti, erano specializzati in attività finanziarie: i seth del Nord dell'India e i chetty o chettiar del Sud). Costoro, per quanto in primo luogo dei finanzieri, gestivano anche attività mercantili. Sia le corporazioni di mercanti, sia le gilde di artigiani agivano talvolta come banchieri e, nel periodo post-Maurya, in diverse città presero a coniare moneta, come se fossero poteri sovrani. Le gilde, d'altra parte, non solo fissavano i regolamenti concernenti la lavorazione dei prodotti e le loro caratteristiche tecniche, ma imponevano l'osservanza di comportamenti consuetudinari ai propri membri. La volontà delle gilde, quindi, aveva valore di legge per chi ne faceva parte, non solo nel campo della produzione, ma anche in quello dei comportamenti e degli usi sociali. È sintomatico di questo stato di cose che una donna sposata che volesse unirsi agli ordini monastici buddisti dovesse ottenere il permesso non solo del marito,

ma, se costui apparteneva a una gilda, anche di quest'ultima. Le gilde avevano le proprie insegne, bandiere e sigilli e, non differentemente dalle moderne *corporations*, si facevano pubblicità con attività benefiche, mediante donazioni a brahmani o, più spesso, agli ordini religiosi buddisti [Thapar 1990, pp. 109-112].

La prosperità economica e l'influenza sociale di questi strati intermedi urbani – mercanti, banchieri e artigiani organizzati in gilde – pone ovviamente il problema del perché ciò non si traducesse in acquisizione di potere politico. L'insufficienza delle fonti, tuttavia, rende difficile fare qualcosa di diverso dal prendere atto del fatto che, per tutto il periodo post-Maurya, il potere politico rimase saldamente nelle mani di classi dirigenti formate da specialisti della guerra e, in misura minore, da burocrati e da religiosi. Questo stato di cose non venne posto in discussione nemmeno a livello intellettuale, attraverso la creazione di una tradizione letteraria critica nei confronti degli esistenti assetti socio-politici. Tuttavia, una volta constatata l'assenza di tale cambiamento, è possibile avanzare alcune ipotesi sulle ragioni per cui esso non si verificò.

Secondo la Thapar, le ragioni sono essenzialmente due. I monarchi – e, per estensione, si può pensare agli altri membri della classe politica – erano attivamente cointeressati alla gestione delle attività economiche di gilde e mercanti. Esisteva quindi un'unità d'interessi che rendeva superflua una sfida diretta per il potere fra l'aristocrazia politica e le classi medie urbane. D'altra parte, sempre secondo la Thapar, le classi medie urbane erano ormai segnate da divisioni castali sempre più nette e sempre più numerose, tali in ogni caso da rendere difficile sia la creazione di una solidarietà di classe sia, ancora prima (aggiungiamo noi), la percezione stessa di un comune interesse di classe.

Ma, in ultima analisi, la ragione vera di questa mancanza di peso politico da parte delle classi medie urbane è probabilmente un'altra. Senza volere in alcun modo sminuire l'importanza della società urbana nell'epoca post-Maurya e, nell'ambito di questa società, la rilevanza di classi borghesi o proto-borghesi, rimane il fatto che sia il settore urbano sia le classi borghesi rimasero un elemento minoritario – per quanto, lo ripetiamo, importantissimo – in un panorama sociale dominato dal mondo rurale e da attività economiche precapitalistiche. In una situazione complessiva di relativo benessere economico per l'Ecumène, la civiltà urbana indiana e le relative attività economiche protocapitalistiche o capitalistiche continuarono a fiorire. Esse, tuttavia, non acquisirono mai una dinamica tale da dare inizio a una rivoluzione che trasformasse la società nel suo com-

plesso in senso capitalistico. La mancata conquista d'influenza politica da parte delle classi sociali urbane nell'India post-Maurya non fu quindi che il necessario risvolto della loro oggettiva debolezza socio-economica.

8. *L'interscambio culturale e la scuola artistica del Gandhara*

La conquista greca dell'India del nord mise in moto un complesso insieme di fenomeni culturali che influenzarono sia i conquistatori, sia i popoli autoctoni. Nonostante fossero portatori di quella che, con ogni probabilità, era allora la più raffinata civiltà dell'Ecumène, anche i greci impegnati nella conquista dell'India passarono attraverso le stesse esperienze dei parti e degli *shaka* allora all'attacco del mondo ellenistico: subirono cioè un processo di modificazione culturale a contatto con i popoli conquistati. Così Menandro, il creatore dell'impero greco in India, è, con il nome di Milinda, uno dei due protagonisti di un testo chiave del primo buddismo, il *Milindha-panha* (le domande di Menandro), un dialogo che vede contrapposti il re greco e il maestro buddista Nagasena. Alla fine del dialogo, Menandro si converte al buddismo e, vi è ragione di ritenere, molti dei greci che si stabilirono in India e i loro discendenti fecero altrettanto. D'altra parte, anche l'altra maggiore tradizione religiosa del subcontinente non mancò di esercitare un certo fascino sui conquistatori. A testimoniarlo è rimasta l'iscrizione sul pilastro di Besnagar (nell'India occidentale) dove Heliodoro, un ambasciatore presso il re di Besnagar, inviato del re Antalkidas di Taxila (uno degli eredi politici di Menandro), si dichiara seguace di un dio del pantheon brahmanico: Vasudeva.

Ma, ovviamente, l'influenza culturale andava nelle due direzioni. Come abbiamo già ricordato, i re greci dell'India coniarono una grande quantità di monete. Queste monete sono, dal punto di vista artistico, fra gli esempi più alti della ritrattistica numismatica greca e dovettero giocare un ruolo importante nel familiarizzare gli indiani con un'importante arte visiva occidentale. Inoltre, sia nel periodo della conquista greca, sia nei secoli successivi, gli indiani vennero in contatto con altre arti visive occidentali, in particolare la scultura, anche attraverso il commercio di statuette ellenistiche o romane [McNeill 1991, pp. 330-332]. La familiarità con i modelli ellenistici e romani portò al sorgere di una scuola di scultura indiana, detta scuola di Gandhara, dalla regione a sud dello Hindukush, il cui capoluogo era Taxila, in cui sono stati ritrovati i reperti più numerosi.

Esistono considerevoli discrepanze d'interpretazione sull'esatta collocazione cronologica dell'arte del Gandhara (se sia cioè un prodotto del I secolo a.C., quando nella regione erano ancora al potere gli ultimi re indo-greci, o del II secolo d.C., quando era l'epicentro dell'impero filoromano dei kushana)[3]. In un caso o nell'altro, l'influsso dello stile ellenistico-romano è innegabile. Tuttavia, le figure dai tratti apollinei e dai vestiti a pieghe rigide e stilizzate (in un'imitazione spesso giudicata non riuscita di quelle plastiche e mosse delle tuniche delle statue ellenistiche) sono in genere dei Buddha. Si tratta in effetti, a circa mezzo millennio dal suo passaggio nel Nirvana, delle prime rappresentazioni in forma umana del Maestro (alla cui persona si era fino ad allora alluso con svariati simboli, di cui il più comune era la ruota della legge). Anche se si accetta la tesi – a cui si è appena accennato – secondo cui l'arte del Gandhara non è una forma d'espressione artistica pienamente riuscita[4], la sua importanza nell'ambito della storia delle idee non è da sottovalutarsi. È stato ipotizzato [McNeill 1991, p. 349] che l'abitudine dei greci e dei romani di ritrarre sotto forma umana i propri dèi deve aver provocato una sorta di shock culturale in una tradizione come quella indiana, in cui, fino a quel momento, era stata del tutto assente la rappresentazione sia delle divinità sotto forma umana, sia degli stessi uomini illustri, compresi i grandi Maestri spirituali. Il manifestarsi di questa tradizione artistica in India, attraverso l'importazione di manufatti dal Mediterraneo e l'emergere della scuola indigena del Gandhara, deve aver posto la questione, anche a livello delle masse, della possibile divinità di un essere umano. Questo, a sua volta, deve aver avviato un complesso processo di riflessione filosofico-religiosa incentrata sul concetto di Dio incarnato in spoglie umane. Un concetto, vale la pena di sottolinearlo, che rappresenta uno degli sviluppi chiave del pensiero filosofico-religioso del periodo, sia nel subcontinente, sia nel resto della parte occidentale dell'Ecumène.

9. *La nascita delle grandi religioni*

L'unificazione commerciale dell'Ecumène coincise con un periodo di generale mutamento della *Weltanschauung* religiosa, paragonabile per importanza a quello verificatosi circa mezzo millennio prima.

Le preesistenti tradizioni religiose dominanti nel periodo fino all'inizio della nostra era si configuravano come un metodo per mantenere «cordiali relazioni con i poteri soprannaturali che dominavano il

mondo» [McNeill 1991, p. 338] o, in altri casi, come una «disciplina mentale e fisica, che culminava in un'esperienza mistica» [*ibid.*, p. 346]. Intorno all'inizio della nostra era, invece, questi obiettivi, per quanto non abbandonati, persero d'importanza nei confronti di un altro, che divenne dominante: il raggiungimento, cioè, di una vita d'eterna beatitudine nell'aldilà. Questo fine, proposto come prioritario dalle tradizioni religiose che nacquero all'inizio della nostra era, era qualcosa di profondamente innovativo: fino a quel momento, infatti, l'aldilà o non esisteva o rappresentava una pallida e insoddisfacente imitazione della vita terrena. Ma questo non è tutto. Le nuove tradizioni religiose, sia pure in maniera diversa l'una dalle altre, proposero una seconda rivoluzionaria novità. Questa era l'idea che il raggiungimento di una vita d'eterna beatitudine nell'aldilà fosse perseguibile attraverso un comportamento etico in questo mondo. L'idea, fino ad allora prevalente, che la vita eterna, se esisteva, fosse ottenibile attraverso la celebrazione dei riti, per quanto non scomparisse del tutto, perse nettamente d'importanza.

Il comportamento etico postulato dalle nuove tradizioni religiose – presentato come praticabile da tutti, compresi donne e membri delle classi inferiori o schiavi – comportava tuttavia la necessità di percorrere una via irta di difficoltà. Ma, accanto alla percezione di questa difficoltà, vi era, nelle nuove religioni, la convinzione che una delle caratteristiche fondamentali della divinità dovesse essere la compassione verso tutti gli esseri viventi o, quanto meno, verso tutti gli esseri umani. Era proprio da questo concetto dell'infinita misericordia della divinità che derivava l'idea secondo cui essa si sarebbe incarnata in spoglie umane o, quanto meno, avrebbe assunto caratteristiche intermedie fra la divinità e l'umanità, al fine di soccorrere e di guidare gli esseri umani nella loro anabasi terrena verso il regno di Dio.

Quelli fin qui ricordati come gli elementi nuovi e distintivi delle grandi tradizioni religiose che sorsero all'inizio della nostra era sono tali da sembrare, oggi, talmente scontati da portarci a credere che siano sempre esistiti. Ma, come si è appena visto, questo non è il caso. Al pari del cristianesimo nei confronti dell'ebraismo, il buddismo mahayana e le nuove forme di brahmanesimo rappresentarono una vera e propria mutazione rispetto al buddismo e al brahmanesimo originari. Vale poi la pena di ripetere che queste mutazioni, prese nel loro insieme, costituiscono una delle più rivoluzionarie trasformazioni nella storia culturale dell'umanità, paragonabile per importanza all'emergere, circa cinquecent'anni prima, dell'idea che l'etica trascenda le leggi imposte dal potere politico.

10. *Il terreno di coltura delle nuove tradizioni religiose*

Si è già anticipato che le grandi tradizioni religiose nate in questo periodo erano caratterizzate da analogie di fondo. Da un certo punto di vista, le ragioni delle somiglianze fra buddismo mahayana e le nuove forme di brahmanesimo (che sono peraltro meno pronunciate di quelle fra buddismo mahayana e cristianesimo) si possono ipotizzare abbastanza facilmente. Queste due tradizioni religiose erano in diretta concorrenza fra di loro e, senza dubbio, vi fu un processo continuo di reciproci imprestiti culturali, al fine di conquistarsi il seguito delle medesime popolazioni. Il caso delle analogie fra buddismo mahayana e cristianesimo è invece più difficile da spiegare: dopo tutto si tratta di due tradizioni religiose che fiorirono, sia pure più o meno nello stesso periodo, in aree geografiche non attigue, separate per gran parte di questo periodo dall'impero partico, in lotta sia con la potenza egemone nel Mediterraneo (l'impero romano), sia con quella che dominava i territori che si estendono dall'Asia centrale all'alta valle gangetica (l'impero kushana). Ma, come abbiamo già ricordato, nonostante questa barriera politica, esistevano fiorenti e frequenti interscambi commerciali, soprattutto via mare, grazie all'utilizzo dei monsoni. Questi interscambi, per quanto di natura essenzialmente mercantile, dovettero necessariamente accompagnarsi alla trasmissione di idee da un lato all'altro dell'Ecumène.

Di per sé questo spiega l'emergere di idee analoghe in varie parti dell'Ecumène, più o meno nello stesso periodo. Ma, accanto all'esistenza di questi contatti, vi fu un altro elemento che, probabilmente, giocò un ruolo importante nel fenomeno di cui stiamo parlando. Si tratta della somiglianza della configurazione sociale del mondo civilizzato dal Mediterraneo alla vallata gangetica.

Come del resto era stato il caso fin dall'emergere dei primi stati nell'Ecumène, la situazione sociale era in questo periodo caratterizzata dalla presenza, da un lato, di una classe dominante (o meglio un aggregato di classi dominanti) che risiedeva prevalentemente nelle città e, dall'altro, di grandi masse contadine. Era l'utilizzo da parte delle classi dominanti urbane del surplus agricolo prodotto dalle masse contadine ciò che permetteva il mantenimento della società civilizzata. L'esistenza di questa società civilizzata si manifestava anche attraverso la produzione di tradizioni culturali nel campo delle arti, della letteratura e del pensiero filosofico e religioso, tradizioni culturali caratterizzate da notevole complessità e sofisticazione. Nei tre secoli prima della nascita di Cristo, in una parte importante dell'Ecumène

occidentale questa «alta cultura» fu caratterizzata da un comune substrato, rappresentato dall'ellenismo; in altre parti (ed è questo il caso del subcontinente indiano) più che di un substrato si trattò di un'esigua verniciatura esterna. Ma ciò che unificò la tradizione culturale «alta» nell'Occidente dell'Ecumène (India compresa) non fu tanto di avere dei tratti comuni più o meno pronunciati, quanto di non essere egemone a livello sociale. In altre parole, per quanto espressione delle classi dominanti, la cultura «alta» non filtrò mai, neppure in forma semplificata, ai livelli inferiori della società. Essa, cioè, non venne mai accettata come propria dalle masse contadine e da quegli elementi della società urbana che non facevano parte delle classi dominanti. In certi casi, questo mancato processo di permeazione della società da parte della cultura «alta» fu voluto dalle classi dominanti. Il caso tipico è quello della religione brahmanica, i cui insegnamenti erano riservati ai membri dei tre *varna* più alti, i «nati due volti» (in particolare, agli *kshatriya* e, soprattutto, ai brahmani).

Le grandi masse contadine rimanevano quindi portatrici di una propria cultura, tale da tempo immemorabile e, nel subcontinente indiano, certamente preesistente al sorgere della religione brahmanica. Si trattava di una cultura che si esprimeva essenzialmente attraverso tradizioni religiose influenzate solo superficialmente o non influenzate affatto da quelle delle classi dominanti e caratterizzate dalla presenza di una moltitudine di divinità locali. Queste tradizioni religiose popolari, sebbene variassero da luogo a luogo, facevano in ultima analisi riferimento al culto della fertilità, che trovava la sua espressione ultima nella venerazione sia di una dea madre, sia del simbolo della fertilità maschile, ad esempio il *lingam* (simbolo fallico) della tradizione indiana.

Oltre a questa fondamentale spaccatura sociale e culturale fra classi urbane dominanti e masse contadine, la società dell'epoca, almeno nella parte occidentale dell'Ecumène, era caratterizzata dalle fratture sia di classe sia etniche che attraversavano il mondo urbano. Qui, accanto alle classi dominanti, vi erano un proletariato ed un sottoproletariato urbani che formavano una «massa di individui culturalmente deprivati... psicologicamente alienati dai valori religiosi e culturali accettati [dalle élite dominanti]» [McNeill 1991, p. 337]. La situazione era poi ulteriormente complicata dalla presenza di numerosi gruppi etnici minoritari, a loro volta non integrati nella cultura dominante. Tali gruppi, naturale sedimento delle ondate d'invasione e dei flussi commerciali che attraversarono in quel periodo l'Ecumène, non erano, di regola, alla base della piramide sociale. In certi casi si trattava di mercanti attivi sulle rotte internazionali e, come tali,

dotati di notevole potere economico; in altri casi i gruppi etnici minoritari erano semplicemente quei conquistatori stranieri che si erano impadroniti dei vertici del potere politico mediante la forza delle armi. Ma, sia che avessero il potere economico, sia che detenessero il potere politico, il dilemma di questi gruppi rimaneva se conformarsi alla cultura dominante, perdendo quindi la propria identità, o se pagare pesanti costi sociali e correre considerevoli pericoli (anche fisici) al fine di mantenere tale identità. Nel caso dei mercanti questo prezzo comportava l'accettazione di uno status sociale inferiore; nel caso dei conquistatori consisteva nel vivere per sempre con la spada al fianco, isolati anche da quei gruppi sociali autoctoni la cui collaborazione a livello amministrativo era necessaria per rendere meno precario il dominio conquistato con la forza delle armi.

La nascita delle nuove religioni rappresentò, per i gruppi etnici minoritari, un'accettabile via d'uscita da questo loro dilemma. Ciò perché, come diffusori o patroni di una nuova religione – basata sulla rielaborazione di una preesistente tradizione religiosa – questi gruppi potevano, pagando un prezzo culturale accettabile, reintegrarsi nel più ampio contesto sociale. Così, ad esempio, la diaspora mercantile ebraica fu la prima rete di diffusione del cristianesimo nel mondo mediterraneo e, ovviamente, quegli ebrei che furono i primi a convertirsi al cristianesimo finirono per trovarsi integrati in una cultura – quella romano-cristiana – sempre più ampia e destinata a diventare dominante. O, in un altro caso, la decisione del maggiore degli imperatori kushana, il grande Kanishka, di patrocinare la diffusione del buddismo mahayana in tutto il suo impero e anche fuori di esso rispondeva a un preciso calcolo politico: la classe dominante kushana, attraverso l'adozione e la promozione della nuova religione, estendeva le proprie radici in un consistente entroterra sociale, da cui estrarre linfa vitale al fine di dare continuità e solidità alla propria egemonia politica.

Se il ruolo delle minoranze fu decisivo nel promuovere lo sviluppo delle nuove religioni, bisogna però ricordare che il loro successo fu determinato dalla capacità di espandersi dapprima fra gli strati subordinati del mondo urbano e, poi, fra le masse contadine. Fu soprattutto quest'ultimo passaggio a essere decisivo per il successo finale delle nuove religioni. Dove ciò non avvenne (come fu il caso del buddismo mahayana in India) le nuove religioni, nonostante gli iniziali successi fra le masse urbane, finirono per non attecchire. Quando poi, come vedremo più avanti, il mondo urbano entrò in crisi, lo stesso avvenne per le tradizioni religiose che non erano riuscite a espandersi dalle città alle campagne.

11. *Il buddismo mahayana: la deificazione del Buddha*

Fatte queste premesse, passiamo a esaminare le caratteristiche della nuova forma di buddismo che prese corpo all'inizio dell'era cristiana. Il Buddha storico si era disinteressato del problema dell'esistenza di Dio, non aveva mai preteso di essere un dio o un profeta di Dio e aveva energicamente scoraggiato questo tipo di credenza da parte dei propri discepoli. Ma, secondo una tradizione che probabilmente incominciò a svilupparsi quando il Maestro era ancora in vita, il Buddha venne presto a essere considerato come una figura divina, anche se ciò era in contraddizione con la dottrina da lui insegnata.

Secondo questa tradizione, la perfezione raggiunta dal Buddha era tale da porlo al di sopra degli dèi del pantheon brahmanico; così – sempre secondo questa tradizione – lo stesso grande dio Brahma aveva riconosciuto questa superiorità del Buddha, rendendogli omaggio. D'altra parte, mentre il Buddha era onnisciente, gli stessi dèi erano soggetti a errore. Ciò era dimostrato dal fatto che Brahma si considerava il creatore dell'universo, mentre, come aveva spiegato il Buddha, l'universo era nato per cause naturali. Inoltre il Buddha, attraverso la meditazione, era stato in grado di passare oltre i cieli in cui dimoravano gli dèi brahmanici, per arrivare a un livello ben più alto: il mondo senza forma da cui si contempla il Nirvana.

Il Buddha era quindi un dio, anzi era più potente di un dio; nel medesimo tempo era però un dio che non aveva più alcuna esistenza individuale. Secondo la stessa dottrina buddista, infatti, avendo il Buddha raggiunto la perfezione quando era ancora in vita, al momento della morte Egli doveva essere «passato oltre», estinguendosi nel Nirvana. Il Buddha, insomma, era un dio che era morto. Per molti seguaci del Maestro, soprattutto per quelli meno dotati di capacità d'astrazione filosofica, il problema della morte del Buddha dovette rappresentare una difficoltà emotiva di non poco conto. Essa veniva rimossa senza essere risolta, come risulta dalla stessa formula d'adesione al buddismo: «Mi rifugio nel Buddha, mi rifugio nella dottrina, mi rifugio nel *sangha* (l'ordine buddista)». Come si vede, la prima delle tre clausole era senza significato, a meno che il credente non elevasse (implicitamente) il Buddha a quel ruolo di divinità che il Maestro aveva sempre rifiutato quando era in vita. È facile ipotizzare che la necessità di risolvere questa contraddizione fu all'origine di un lungo e complesso processo di rielaborazione della tradizione originaria, un processo talmente profondo da dare origine a quella che, a tutti gli effetti, divenne una nuova religione: il buddismo mahayana[5].

Questa metamorfosi si articolò intorno a due aspetti fondamentali: il primo fu la trasformazione del Buddha non solo in un dio ma in un Dio Uno e Trino; il secondo fu l'idea che su questa terra – o, meglio, al di qua del Nirvana – esistessero o fossero in divenire una molteplicità di Buddha viventi.

Il Buddha era – era stato – non solo un essere perfetto, ma un essere la cui essenza era «tutta di misericordia» [BDK 1984, p. III]. Fu da questa premessa che i maestri di quello che sarebbe diventato il buddismo mahayana arrivarono alla logica conclusione che, proprio in quanto essere perfetto e dotato d'infinita misericordia, il Buddha non poteva essere «passato oltre», disinteressandosi delle deboli, fallibili e infelici creature di questo mondo. Evidentemente, giunto alle soglie del Nirvana, il Buddha si era trattenuto «al di qua», per continuare ad aiutare gli esseri viventi: nella sua infinita misericordia, aveva rinunciato alla propria realizzazione finale e si era fatto carico di tutto il dolore degli esseri viventi per tornare perennemente a salvare l'umanità.

Questa trasfigurazione del Buddha venne a essere indicata dai maestri del pensiero mahayana con il termine di *bodhisattva*: «essere di saggezza». L'esistenza del *bodhisattva* dovette dare una prima risposta logica ed emotivamente soddisfacente alla mancanza di un dio al centro della riflessione etico-religiosa del buddismo. Ben presto, però, il nuovo buddismo fece un altro passo avanti sulla strada destinata a fare del Buddha un vero e proprio dio, proponendo la teoria dei tre corpi del Buddha. Secondo questa dottrina, il Buddha storico era stato, in realtà, la manifestazione terrena del Dio supremo che dimorava nei cieli; questo, a sua volta, era l'emanazione dell'essenza del Buddha, che pervadeva l'intero universo.

L'altro aspetto chiave della trasformazione del buddismo originario in buddismo mahayana, il concetto dell'esistenza di una pluralità di Buddha e *bodhisattva*, ebbe origine da due diverse fonti. La prima è una tradizione assai antica, nata probabilmente attraverso un imprestito culturale dal culto persiano del dio Mitra, secondo la quale il Buddha storico aveva annunciato la venuta di un futuro Buddha: Maitreya. Ora, secondo la dottrina della causalità alla base del buddismo, per cui ogni evento presente è frutto di un'infinita catena causale, la venuta del Buddha futuro significava che esso era già in divenire in questo mondo nel momento stesso in cui Gautama ne aveva annunciato la venuta. D'altra parte, se già vi era un Buddha nel passato e uno nel futuro della storia dell'umanità, perché non avrebbero dovuto esservene assai di più?

Quest'ultima credenza venne incoraggiata dal fatto che, dato che

chiunque poteva alla fine raggiungere la perfezione, e diventare perciò un Buddha, ne discendeva logicamente che ciascun nuovo Buddha, per le ragioni già spiegate, avrebbe, al pari di Gautama, rinunciato a «passar oltre» nel Nirvana, per potere aiutare il resto dell'umanità. In un cruciale e strategico cambiamento di enfasi, la finalità del buddismo mahayana si spostò dal raggiungimento della perfezione da parte del singolo, con il fine di porre egoisticamente termine alle proprie sofferenze passando nel Nirvana, al ben più nobile obiettivo del raggiungimento dello stato di perfezione da parte del singolo al fine di diventare un *bodhisattva*, che si facesse carico dei mali del mondo per il benessere dell'umanità [SIT 1991, I, pp. 153-156].

12. *La trasformazione del brahmanesimo*

Nonostante la sua vitalità, come del resto era stato il caso del buddismo originario, il buddismo mahayana (almeno in India) non riuscì mai a penetrare in profondità fra le grandi masse contadine[6]. Le fortune del buddismo, sia mahayana che originario, rimasero infatti legate soprattutto alle classi mercantili e alle dinastie regnanti d'origine straniera. Diversa fu invece la parabola della nuova tradizione religiosa che nacque attraverso la trasformazione del brahmanesimo originale.

Per gran parte dell'era post-Maurya, la religione brahmanica non godette del patronato delle classi superiori. L'eccezione più rilevante è rappresentata dalla dinastia che successe sul trono di Pataliputra ai Maurya, gli Shunga, che non a caso erano brahmani[7]. Viceversa, indo-greci, *shaka* e kushana diventarono patroni di una o di un'altra forma di buddismo. Dal canto loro, le classi mercantili e artigiane, che rappresentavano l'elemento più dinamico del mondo urbano, avevano simpatia per il buddismo e per il jainismo piuttosto che per il brahmanesimo, dato che buddismo e jainismo davano scarsa importanza alla divisione in caste della società e, soprattutto, rifiutavano la superiorità etica e sociale dei brahmani.

Con pochi patroni a corte e con scarse simpatie da parte delle classi sociali che dominavano economicamente il mondo urbano, i brahmani si rivolsero, quindi, al mondo rurale. Si è ricordato come, fin dall'inizio, vi fosse stata una forte connessione fra brahmani e mondo rurale basata – si è ipotizzato – sulla capacità dei brahmani d'organizzare il ciclo agricolo grazie alle loro conoscenze d'astronomia. Ma questo è lungi dal significare che le masse contadine fossero sta-

te accolte nel gregge dei seguaci del brahmanesimo. Anzi, il brahmanesimo continuò ad essere essenzialmente una religione esoterica, riservata alle classi alte, dai cui misteri erano esplicitamente esclusi gli appartenenti all'ordine degli *shudra*, cioè la grande maggioranza dei coltivatori della terra. Questi avevano mantenuto le proprie tradizioni religiose, basate sui culti della fertilità e risalenti al periodo antecedente alla venuta degli arya. Ma, a partire da un periodo impreciso e imprecisabile, che alcuni hanno ipotizzato essere il 200 a.C., l'atteggiamento dei brahmani nei confronti delle masse contadine incominciò a cambiare. I brahmani, iniziando un processo che si concluse definitivamente solo nel periodo compreso fra il IV e il VI secolo d.C., realizzarono quella «sintesi di alta metafisica e di volgari superstizioni» [McNeill 1991, p. 346] in cui, a detta di alcuni, consiste l'induismo. Da un lato vi fu la riproposizione dei concetti di *brahman* e di reincarnazione, già presenti nel pensiero upanishadico, e la loro integrazione con l'idea della necessità di una vita etica per congiungersi al *brahman* (una vita etica le cui coordinate erano ovviamente stabilite dai brahmani e di cui una componente fondamentale era la subordinazione alla classe brahmanica, di cui si sottolineava l'innata superiorità nei confronti degli altri esseri umani). Dall'altro lato vi fu un complesso processo d'integrazione e di sistematizzazione delle religioni e delle credenze locali nell'ambito del sistema brahmanico. I vari dèi locali vennero ammessi nel pantheon brahmanico: mentre, in genere, gli dèi vedici scomparvero definitivamente o furono relegati a posizioni inferiori, emersero nuovi dèi, chiaramente mutuati dalle tradizioni locali non arya o addirittura prearya. Questo fu sicuramente il caso del grande dio Shiva, associato al culto fallico della fertilità.

In genere, il risultato ultimo di questo processo viene visto come la creazione di una nuova religione – definita in un secondo tempo «induismo»[8] – caratterizzata dalla presenza di una molteplicità di divinità, ma incentrata su tre figure principali: Brahma (il creatore), Vishnu (il conservatore) e Shiva (il distruttore). Fra queste, Brahma, creatore dell'universo grazie all'appoggio di Shiva, viene di solito visto come relegato a una posizione inferiore rispetto agli altri due grandi dèi.

A questo punto è tuttavia importante sottolineare che questa visione dell'induismo come un'unica religione presieduta da una Trimurti rappresenta, in realtà, un quadro interpretativo venuto in essere solo nel XIX secolo, quando intellettuali europei e indiani cercarono di descrivere un insieme estremamente variegato e contraddittorio di religioni come una religione unitaria, dotata di caratteri-

stiche simili a quelle delle religioni semitiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo). La verità è che, non essendo l'azione dei brahmani guidata da un'autorità religiosa centrale, il loro sforzo d'integrazione delle varie tradizioni locali nel brahmanesimo non poteva che dare origine a un insieme di religioni simili ma, nonostante le molte e cospicue caratteristiche comuni, fra di loro diverse. In sostanza quindi, l'uso del termine «induismo» per indicare questo insieme di religioni che venne gradualmente in essere attraverso la fusione del brahmanesimo e delle antiche religioni contadine non deve farci dimenticare che l'«induismo» non era – non era in questo periodo, non lo sarebbe stato ancora fino a tempi recenti e, forse, non lo è neppure ancora oggi – un'unica religione, bensì un insieme di religioni, con caratteristiche comuni. In sostanza, è più corretto parlare di una tradizione indù che di induismo.

Fra le caratteristiche comuni più diffuse fra le religioni indù, la più immediatamente percepibile è la presenza di un certo numero di grandi dèi e dee. Questi, però, non erano disposti nello stesso ordine gerarchico nelle varie religioni induiste. In ognuna di queste vi era, infatti, una divinità suprema (in genere maschile ma a volte femminile), la quale presiedeva su una molteplicità di divinità minori, che traevano i loro poteri dalla divinità suprema (e fra le divinità minori vi erano, in genere, le stesse divinità supreme delle altre religioni induiste). Nel corso del tempo, questa divinità suprema divenne, nella maggior parte dei casi, il dio Vishnu o il dio Shiva (ragion per cui, ancora oggi, la maggior parte degli indù si divide fra vishnuiti, prevalenti nel Nord, e shaiviti, prevalenti nel Sud).

Sia nel caso di Vishnu, sia in quello di Shiva si formò poi una tradizione religiosa secondo cui essi discendevano periodicamente su questa terra, sotto varie forme, col fine di ristabilire l'ordine e d'eliminare il male. Queste forme, a volte umane, a volte no, vennero dette *avatar*.

La credenza negli *avatar* (a quanto sembra, nata nell'ambito del culto di Vishnu ma poi riferita anche a quello di Shiva) divenne nelle mani dei brahmani un mirabile strumento per razionalizzare il pantheon indù. Infatti, molti dei più influenti dèi delle tradizioni locali vennero sistematizzati come *avatar* di Vishnu o di Shiva. Fu questo il caso del dio Krishna, un dio originariamente non appartenente al pantheon brahmanico, che venne sussunto in esso come uno dei più potenti *avatar* del dio Vishnu. Quando il buddismo cessò di essere, in India, un concorrente pericoloso per la tradizione indù, diventando un nemico vinto, lo stesso Buddha venne trasformato dai brahmani in uno degli *avatar* di Vishnu.

NOTE

[1] È probabile, come è stato fatto notare, che non siano stati i greci a scoprire per primi l'utilizzo dei venti monsonici per percorrere le rotte oceaniche dalle bocche del Mar Rosso e dalle coste dell'Arabia meridionale alle coste occidentali dell'India. Tuttavia, fino a che i Greci non diffusero questo tipo di conoscenza, essa dovette rimanere il ben custodito segreto di una minoranza di navigatori.

[2] Per un valore che, secondo Plinio il Vecchio (che scrisse nel I secolo d.C.), ammontava a 55 milioni di sesterzi all'anno, una cifra, cioè, abbastanza elevata da provocare la preoccupazione dello stesso Plinio.

[3] Vale qui la pena di ricordare il notevole contributo dato da studiosi italiani alla conoscenza dell'arte del Gandhara. Si vedano, ad esempio, Mario Bussagli, *L'arte del Gandhâra*, Utet, Torino 1984, e Maurizio Taddei, *Arte narrativa fra India e mondo ellenistico*, Ismeo, Roma 1993.

[4] Una tesi con cui (ma si tratta dell'opinione di un non esperto) chi scrive non concorda.

[5] *Mahayana* significa «grande veicolo». La nuova forma di buddismo venne così definito in opposizione a quella originaria, il buddismo *theravada* («insegnamento degli anziani»), che i seguaci del buddismo mahayana definivano sprezzantemente come *hinayana* («piccolo veicolo»).

[6] La situazione fu completamente diversa in Cina, dove il buddismo non solo si diffuse, ma si diffuse soprattutto fra le masse contadine, ciò che, in uno sviluppo completamente diverso da quello nel subcontinente indiano, ne garantì la permanenza.

[7] Il fondatore della dinastia, Pushyamitra, rimise in uso i sacrifici vedici, celebrando – in almeno un caso – anche un sacrificio umano.

[8] Si tenga presente che il termine «indù» venne per la prima volta utilizzato dagli invasori arabi dell'VIII secolo per definire le popolazioni autoctone del subcontinente indiano. In altre parole si tratta di un termine non solo posteriore alla nascita di ciò che oggi viene definito «induismo», ma che, originariamente, non aveva connotazioni religiose.

CAPITOLO QUINTO

L'«ETÀ D'ORO» DEI GUPTA

1. *Il subcontinente indiano e l'Ecumène (320-510 d.C.)*

Con l'ascesa al trono di Magadha di Chandra Gupta I (nel 319 o 320 d.C.)[1] iniziò una nuova dinastia imperiale che, a opera di una serie di monarchi abili e longevi, costruì un impero che, nel momento di massima espansione, comprendeva l'intera vallata indo-gangetica, la regione dei monti Vindhya e il Gujarat. Inoltre, attraverso una fortunata alleanza matrimoniale, gli imperatori gupta esercitarono per alcuni decenni una specie di alto patronato sul più potente regno a sud dei Vindhya: quello dei Vakataka. Ma l'egemonia gupta non durò a lungo: l'impero – già in difficoltà dopo il 467, data d'inizio di una lunga guerra di successione – si disintegrò dopo la morte, nel 497, dell'ultimo grande imperatore della dinastia: Budha Gupta. Nel 510, l'esercito gupta subì una decisiva disfatta a Eran a opera d'invasori provenienti dall'Asia centrale: gli eftaliti o unni bianchi. Nel seguente periodo d'oscurità e di confusione una dinastia gupta sopravvisse per qualche tempo in quelle che erano state le province orientali dell'impero, ma si trattò di una monarchia d'importanza puramente locale.

Il periodo che vide l'ascesa, lo splendore e la scomparsa dell'impero gupta è quasi perfettamente coevo all'ultima fase dell'impero romano, gli anni, cioè, che vanno dall'ascesa al potere di Costantino il Grande alla caduta dell'impero d'Occidente. La battaglia del ponte Milvio, con cui Costantino conquistò il controllo della parte occidentale dell'impero romano, venne combattuta nel 312 d.C., solo sette od otto anni prima dell'ascesa al trono di Chandra Gupta I, mentre la deposizione di Romolo Augustolo (476 d.C.) si verificò durante il regno dell'ultimo dei grandi imperatori gupta: Budha Gupta (467-497). La data della morte di Budha Gupta, dopo la quale vi fu il rapido disintegrarsi dell'impero sotto i colpi degli invasori provenienti dall'Asia centrale, è solo di un anno posteriore a quella che segna la conversione dei franchi al cristianesimo (496 d.C.), un evento, cioè, che può essere considerato come uno dei mo-

menti conclusivi della prima delle due grandi ondate d'invasione che colpirono l'Europa nell'alto Medioevo[2]. In effetti, nel IV e V secolo, la parabola politica non solo degli imperi gupta e romano ma degli altri principali stati dell'Ecumène venne a essere condizionata in maniera decisiva da eventi verificatisi, in precedenza, nell'Asia centrale (in modo del tutto analogo a quanto era avvenuto nel caso delle invasioni che avevano determinato la rovina del mondo ellenistico in Iran e l'ascesa del potere *shaka* e kushana in India). A partire dal 200 d.C. circa, infatti, vi fu il sorgere di una potente confederazione tribale nella Mongolia esterna, quella degli juan-juan. Costoro estesero il proprio potere su tutta la regione dalla Manciuria al lago Balkash (e, forse, oltre), sospingendo davanti a sé una serie di altri popoli. Prima che la confederazione degli juan-juan, seguendo la parabola di altre consimili organizzazioni tribali, si disintegrasse (verso il 600 d.C.), le conseguenze della sua ascesa si erano fatte sentire in tutto il mondo civilizzato, dall'Europa alla Cina. Così, i toba (nomadi turcofoni), in fuga davanti agli juan-juan, irruppero nel Nord della Cina e fondarono la dinastia Wei (destinata a regnare dal 386 al 534 d.C.). Dall'altro lato dell'Eurasia, l'espansione degli juan-juan giocò probabilmente un ruolo nel sospingere gli unni verso l'Europa e i popoli germanici, in fuga davanti agli unni, contro l'impero romano.

Un'altra popolazione nomade in movimento di fronte agli juan-juan fu quella che, come abbiamo visto, doveva finire per distruggere l'impero gupta: gli unni bianchi o eftaliti o, come li chiamano le fonti indiane, gli *huna*. Quali fossero le connessioni fra gli *huna* e gli unni che attaccarono l'Europa non è chiaro, dato che i tratti somatici degli eftaliti sembrano essere stati notevolmente diversi da quelli degli unni d'Europa (questi ultimi vengono descritti con tutte le caratteristiche fisiche delle popolazioni mongole, mentre gli eftaliti erano alti e di carnagione chiara). Ciò che sappiamo con certezza è che gli eftaliti, sotto la guida di un loro grande capo-di-guerra, Toramana, annientarono nel 484 l'esercito persiano, uccidendo lo stesso imperatore, Firuz. Quindi, dopo essersi impadroniti delle province orientali dell'impero sassanide, condussero quella serie di attacchi contro l'India che culminarono nella battaglia d'Eran.

2. *La parabola politica degli imperatori gupta*

Il fondatore delle fortune della dinastia, Chandra Gupta I (che regnò dal 319 o 320 al 335), era, a quanto pare, il capo di una ricca famiglia di proprietari terrieri che, gradualmente, aveva trasfor-

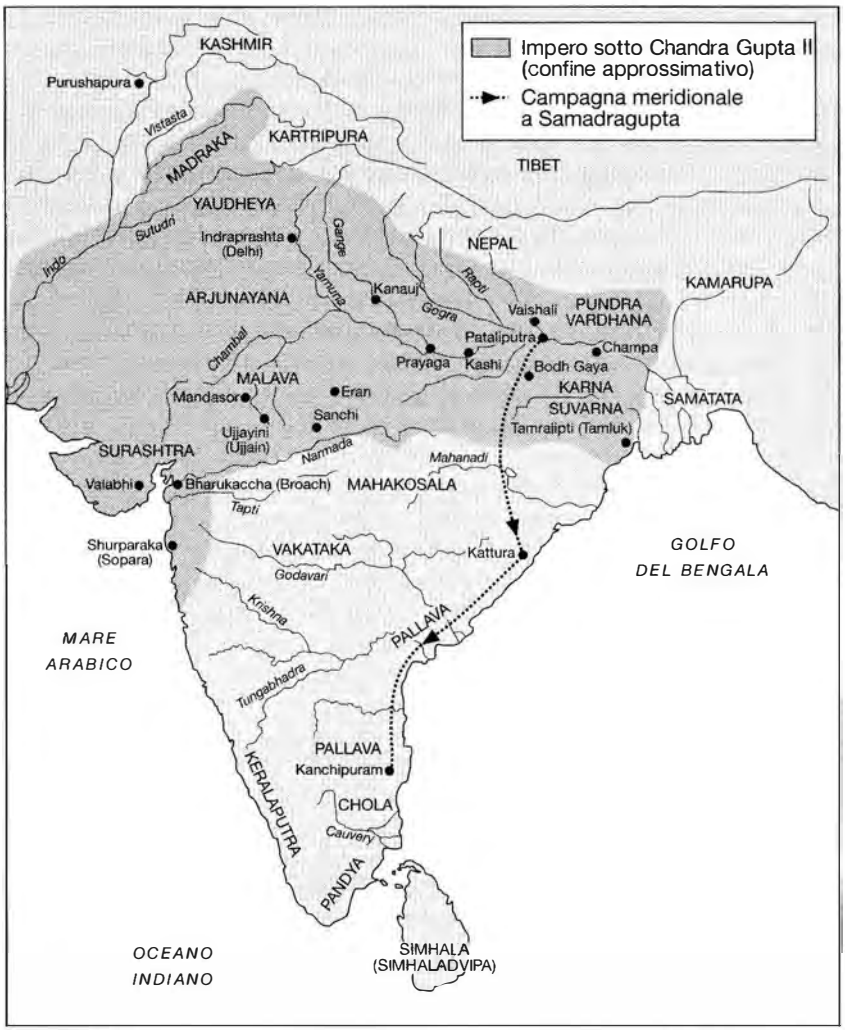


Fig. 6. *L'impero dei Gupta (400 circa).*

mato la propria opulenza economica in potere politico. Nel corso del suo regno, Chandra Gupta I costruì una monarchia che si estendeva dalla parte orientale dell'odierno Uttar Pradesh al Magadha e celebrò il suo potere con l'assunzione del magniloquente titolo imperiale di *maharajadhiraja*, «gran re dei re». Ma, in realtà, fu solo durante il lungo regno di suo figlio, Samudra Gupta (335-375 cir-

ca), che il potere della dinastia assunse dimensioni veramente imperiali.

Samudra Gupta, nel corso dei suoi quarant'anni di regno e nel dichiarato tentativo di creare un impero «universale» (esteso cioè a tutto il subcontinente), condusse a termine un seguito impressionante di vittoriose campagne militari. Al termine di esse tutta la valle gangetica, a eccezione del Punjab, era sotto il controllo diretto del monarca gupta, che, per meglio sottolineare le proprie ambizioni politiche, fissò la capitale nell'antica città imperiale dei Maurya: Pataliputra. A parte i territori sotto il suo diretto dominio, Samudra Gupta esercitava la propria egemonia su un'area assai più ampia, costringendo le ultime «repubbliche» indiane e molte monarchie più o meno vaste a fare atto d'omaggio al proprio potere. Questi stati vassalli comprendevano non solo le nove «repubbliche» che ancora sopravvivevano nel Rajasthan, ma anche i regni più o meno estesi che si spartivano il controllo del Punjab, del Nepal, del Bengala e dell'Assam. I sovrani dei vari regni erano costretti a frequentare la corte imperiale e tutti gli stati vassalli pagavano un regolare tributo.

Le attività belliche di Samudra Gupta non si limitarono al Nord dell'India e, nel corso di una vittoriosa spedizione nel Meridione, egli si spinse fino alla città di Kanchipuram. Consapevole, evidentemente, delle difficoltà di governare territori così distanti e mal collegati rispetto al nucleo centrale dei suoi dominî, il monarca gupta si ritirò poi sulle sue basi di partenza, accontentandosi di un enorme bottino.

Le fortune della dinastia raggiunsero un nuovo culmine sotto il suo terzo esponente: Chandra Gupta II (375-415 circa). A lui si deve la definitiva distruzione del potere *shaka* che, ancora nel breve periodo d'interregno fra la morte di Samudra Gupta e l'assunzione del potere da parte di Chandra Gupta II, si era dimostrato abbastanza forte da apparire temibile agli stessi Gupta. La sconfitta degli *shaka* – in un periodo imprecisato fra il 397 e il 409 – portò all'inglobamento nell'impero del Gujarat, i cui porti, ancora in questo periodo, erano al centro di traffici commerciali importanti.

Probabilmente per garantire le proprie linee di comunicazione in vista dello scontro finale con gli *shaka*, Chandra Gupta II aveva precedentemente stretto un'alleanza matrimoniale con la principale casa regnante del Deccan, quella dei Vakataka, dando in sposa sua sorella, Prabhavati, a Rudrasena II Vakataka (circa 385 d.C.). I Vakataka, successori politici degli andhra, erano già abbastanza forti al tempo di Samudra Gupta perché questi evitasse, prudentemente, di disturbarli durante le sue campagne nel Sud dell'India. Ora, il legame matrimoniale fra le due casate stabilì una duratura alleanza fra le due più

potenti monarchie indiane. Nel 390, inoltre, essendo morto Rudrasena II quando entrambi i suoi due figli erano ancora minorenni, la reggenza venne assunta da Prabhavati Gupta. Costei governò il regno dei Vakataka per vent'anni (390-410), secondo le direttive del fratello, quasi fosse una provincia dell'impero gupta. Il regno di Pravarasena II (410-440 circa), se segnò un periodo di rinnovata indipendenza da parte dei Vakataka nei confronti dei Gupta, non pose termine alle amichevoli relazioni fra le due monarchie.

Durante il regno del successore di Chandra Gupta II, Kumara Gupta (415-454 circa), l'impero si era esteso a comprendere la valle dell'Indo (anche se non è chiaro se ciò sia avvenuto a opera dello stesso Kumara Gupta o, piuttosto, durante l'ultima fase del regno del suo predecessore). Il lungo e, a quanto pare, pacifico regno di Kumara Gupta si concluse con l'usurpazione e la presa del potere da parte di un figlio illegittimo del monarca, Skanda Gupta. Fu durante il regno di quest'ultimo (455-467) che incominciarono a farsi sentire le prime avvisaglie delle minacce interne ed esterne che pendevano sul capo della dinastia. Skanda Gupta, infatti, ebbe a che fare sia con l'insurrezione di una popolazione tribale vassalla, i pushyamitra (che vivevano nell'area intorno alle sorgenti del Narmada, non lontano dal cuore stesso dell'impero), sia con il primo attacco a opera degli eftaliti.

Entrambe queste minacce vennero affrontate con successo da Skanda Gupta, ma la sua morte inaugurò una lunga e sanguinosa guerra civile. Questa si concluse con l'ascesa al potere di Budha Gupta, figlio dello spodestato figlio legittimo di Chandra Gupta II. Il regno di Budha Gupta (467-497) vide il rinnovarsi degli attacchi degli eftaliti dalle loro basi nella Battriana. Tredici anni dopo la morte di Budha Gupta, la decisiva sconfitta subita nel 510 dai Gupta nella battaglia di Eran (nel Madhya Pradesh), a opera degli eftaliti, segnò il definitivo tramonto dell'impero come potenza egemone nel Nord dell'India.

3. *L'ascesa dell'induismo*

Una delle caratteristiche di fondo dell'età gupta fu il graduale emergere dell'induismo come tradizione religiosa dominante dell'India e il conseguente declino del buddismo. Questo si verificò in un periodo in cui, paradossalmente, il buddismo dimostrava grande vitalità fuori dal subcontinente, irradiandosi con sempre più forza e successo in Cina e in Giappone. Ma che il buddismo indiano fosse in

uno stato di declino – anche se, in questo periodo, fu, probabilmente, un declino relativo (in riferimento cioè alle religioni indù) – è dimostrato da due sviluppi, uno culturale, l'altro politico.

Dal punto di vista culturale, vi fu il rifiorire del sanscrito, la lingua in cui erano stati trasmessi i testi sacri del brahmanesimo, che ridivenne l'idioma dominante a livello religioso, filosofico e amministrativo. Questo si verificò dopo un intervallo di sei o settecento anni, durante il quale l'uso del sanscrito era stato confinato alle caste brahmaniche. Fin dal tempo del Buddha e di Mahavira, infatti, accanto al sanscrito si erano largamente diffusi i pracriti, cioè le lingue effettivamente parlate nelle piazze e nelle strade dell'India. Sia il Buddha sia Mahavira – e, si può ipotizzare, anche gli altri Maestri del loro tempo –, desiderosi di diffondere il loro messaggio presso il maggior numero possibile di persone, avevano fatto uso delle lingue parlate. Dopo la scomparsa dei Maestri, la letteratura canonica dei buddisti, degli jaina e, con ogni probabilità, degli ajivika (i seguaci di Makkhali Gosala) era stata composta nei vari pracriti, dando origine a vigorose letterature. Questa diffusione dei pracriti si deve essere estesa anche in campo amministrativo, come sembra indicare il fatto che gli editti di Ashoka erano stati scritti non in sanscrito ma nei pracriti delle zone dove le iscrizioni stesse erano state poste.

Tutto ciò non aveva impedito che il sanscrito rimanesse il linguaggio delle caste brahmaniche. Tanto è vero che, nel periodo post-Maurya, i brahmani avevano dato forma scritta, appunto in sanscrito, alla prima di quelle raccolte di leggi dette *Dharma Shastra*, che dovevano diventare fra i più influenti testi canonici dell'induismo. Ma, durante l'epoca gupta, il sanscrito cessò di essere una lingua circoscritta a gruppi di intellettuali politicamente marginali, quali erano stati i brahmani nell'era pre-Maurya, e attraversò una fase non solo di straordinaria fioritura letteraria (fu nell'era gupta che vennero composte o, quanto meno, messe per iscritto le opere più rappresentative della letteratura sanscrita), ma di diffusione a livello sociale. Gli stessi buddisti e jaina abbandonarono i pracriti e adottarono il sanscrito per i loro scritti religiosi e filosofici, compresi quelli di natura polemica contro le correnti induiste[3].

L'altra indicazione della graduale perdita d'importanza relativa del buddismo nei confronti della tradizione induista fu la scelta a favore dell'induismo fatta dagli imperatori gupta. Per quanto, come Ashoka, i Gupta non facessero mancare il proprio patronato a tutte le religioni indiane, essi si identificarono con le religioni indù, in particolare il vishnuismo.

Si è visto come in genere, prima dei Gupta, i monarchi di maggior

successo comparsi sulla scena indiana avessero dato il loro patronato soprattutto al buddismo e, in certi casi, al jainismo. Questo nonostante che il brahmanesimo non avesse perso la capacità di integrare all'interno dell'ordine castale le aristocrazie delle popolazioni straniere (una capacità che, come si è visto, era già presente, secondo il Kosambi e altri studiosi, agli albori stessi della tradizione brahmanica). I brahmani, infatti, consideravano le aristocrazie guerriere dei popoli invasori come *kshatriya*, per quanto «decaduti», e si arrogavano la capacità di celebrare i riti di purificazione necessari a reintegrare questi *kshatriya* «decaduti» nel loro supposto rango originale. Se, quindi, jainismo, buddismo theravada e buddismo mahayana ricevettero il patrocinio di monarchi potenti in preferenza al brahmanesimo e all'induismo, è possibile ipotizzare (come si è fatto nei precedenti capitoli) che la ragione di fondo di tale sviluppo fosse il fatto che le élite dominanti percepivano le tradizioni religiose non brahmaniche come dotate di maggior dinamismo sociale. Ciò che, per ovvi motivi, ne rendeva politicamente più vantaggiosa l'adozione. La decisione dei Gupta a favore dell'induismo può essere quindi considerata come un'indicazione non equivoca del crescente peso sociale delle religioni indù nella società indiana. D'altronde, questa scelta da parte di una così potente monarchia non poteva non accrescere il peso delle religioni indù nei confronti delle altre tradizioni religiose indiane.

4. *I Gupta come imperatori indù*

Se la scelta dei Gupta a favore dell'induismo fu, con ogni probabilità, legata al crescente peso sociale di questa tradizione religiosa, un altro elemento che giocò un ruolo in questa scelta fu che i Gupta videro nell'induismo un'arma ideologica, in grado di dare una sanzione religiosa alle loro ambizioni imperiali. Al pari di molte precedenti dinastie indiane, i quarti di nobiltà della nuova famiglia regnante erano incerti. Mentre, però, i Nanda, i Maurya e altre dinastie erano state del tutto indifferenti alla cosa (i Nanda, a quanto pare, avevano addirittura menato vanto delle loro umili origini), i primi Gupta manifestarono i sintomi tipici di una famiglia di *parvenus*, ansiosa di nascondere la propria modesta ascendenza. Le nozze di Chandra Gupta I con Kumaradevi, principessa dell'illustre clan dei Licchavi, furono viste dall'autoproclamatosi *maharajadhiraja* non solo come un'utile alleanza politica con un clan che dominava il Nord del Bihar e che aveva recentemente creato una dinastia regnante nel Nepal, ma come una pro-

mozione dal punto di vista sociale. Non si potrebbe spiegare altrimenti l'enfasi data sulle monete dei primi due imperatori Gupta a questa alleanza matrimoniale. In particolare, Samudra Gupta fece incidere sulle sue prime monete la dizione di «figlio della figlia dei Licchavi», piuttosto che quella di «figlio dei Gupta».

Soprattutto Samudra Gupta appare essere stato ossessionato dal bisogno d'ammantarsi di un'aura imperiale. Lo spostamento della capitale a Pataliputra, la città imperiale dei Maurya, certamente obbedì a questa necessità. E, con ogni probabilità, è sempre da questo bisogno di promozione sociale che nacque la scelta dei Gupta a favore dell'induismo. La tradizione indù, infatti, presentava l'ovvio vantaggio, rispetto alle altre maggiori religioni indiane, di considerare il monarca una figura divina.

La necessità di divinizzarsi non aveva mai preoccupato Ashoka, che si era definito «prediletto dagli dèi» (il che può essere interpretato più come una prova di modestia che come una dimostrazione d'arroganza) e, assai semplicemente, «re di Magadha». Ma per i «gran re dei re» gupta i problemi di status erano evidentemente più importanti. Oltre all'assunzione del titolo imperiale da parte di Chandra Gupta I, vi fu, a opera del suo successore, di ritorno dalla grande campagna nel Sud, l'assunzione del titolo di *chakravartin* («[colui] le ruote del cui carro girano senza incontrare ostacolo»), cioè il titolo indù d'imperatore universale, e la pubblica affermazione di essere non solo un uomo ma «un dio manifestatosi sulla terra».

Vale però la pena di sottolineare che, nell'accettare l'induismo, gli imperatori gupta fecero propria un'ideologia che, mentre concedeva al monarca la forma esteriore del potere assoluto, ne limitava l'effettivo esercizio. Nella tradizione brahmanica, la divinità del monarca era stata enunciata in maniera non ambigua, come si è ricordato, nel momento in cui vi era stato il passaggio dall'organizzazione tribale a quella statuale, con il conseguente conflitto fra le «repubbliche» e le prime monarchie. Ma questa concezione, poi mutuata da quella induista, trovava il suo limite nel fatto che anche il monarca, nonostante la sua natura divina, doveva rispettare le leggi che regolavano l'ordine sociale (e che, ovviamente, erano quelle fissate dagli stessi brahmani e da loro codificate nei *Dharma Shastra*).

L'adozione di un'ideologia che concedeva la forma della monarchia assoluta, ma ne negava la sostanza, può apparire sorprendente da parte di sovrani il cui operato fu caratterizzato sia da straordinari successi politici e militari sia, soprattutto nel caso dei primi due esponenti della dinastia, da un'ambizione sfrenata. Vero è che gli stati ellenistici erano ormai scomparsi da molti secoli, ma il concetto di mo-

narchia divina, in cui era stata mutuata l'idea ellenistica della legittimità per il principe di mutare l'ordinamento sociale a suo piacimento, continuava a trovare espressione nei contemporanei imperi sassanide e romano. Che i Gupta non venissero influenzati da tali esempi può essere considerato come sintomo del declino di quella circolazione delle idee fra le diverse parti dell'Eurasia che aveva caratterizzato la vita culturale dell'Ecumène nei primi due secoli dell'era cristiana. Un'ipotesi, questa, che trova riscontro nel generale declino dei traffici mercantili fra l'India e il mondo mediterraneo, declino che, come vedremo, aveva incominciato a verificarsi a partire dal III secolo (cioè alla vigilia dell'ascesa del potere gupta).

5. *La fioritura culturale dell'epoca gupta*

Prima, però, di passare alle correnti sotterranee che stavano minando l'impero gupta nel momento stesso del suo massimo splendore, conviene soffermarsi sulla fioritura culturale dell'epoca. Questa ebbe sostanzialmente due aspetti: da un lato vi fu la sistematizzazione e la codificazione di un lungo processo d'elaborazione letteraria e filosofica in corso da secoli; dall'altro vi fu la produzione di opere letterarie e artistiche originali.

Fu nel periodo gupta che assunsero la loro definitiva forma scritta quelle che sono le due più famose e culturalmente più influenti opere letterarie dell'intera tradizione intellettuale indù: il *Mahabharata* e il *Ramayana*. Si tratta di due lunghi poemi epici, originariamente cantati dagli antichi bardi, attivi prima ancora o subito dopo la nascita dei primi stati indiani. Il nucleo centrale di entrambi i poemi, infatti, risale, probabilmente, al II millennio a.C. e quello del *Ramayana* sembra essere stato composto anteriormente al *Mahabharata* (dove si fa più volte riferimento alle vicende del *Ramayana*, mentre non è vero il contrario). Il *Mahabharata* si distingue per essere il più gigantesco poema epico del mondo, lungo circa sette volte l'*Iliade* e l'*Odissea* messe insieme. Le vicende in esso narrate – che hanno una complessità che ricorda l'*Orlando furioso* (o una telenovela brasiliana) – ruotano intorno alla lotta fra due famiglie parenti ma rivali, i Kaurava e i Pandava, che si disputano il trono di un regno. La trama del *Ramayana* – un poema sempre di dimensioni immense, anche se assai più breve del *Mahabharata* (circa un quarto) – è più omogenea e narra il rapimento della virtuosa Sita da parte del dèmone Ravana e la ricerca e la liberazione di Sita, tenuta prigioniera a Lanka (Ceylon),

ricerca a opera del marito, il principe Rama, aiutato nella fase finale dell'impresa da un esercito di scimmie.

Mentre il *Mahabharata* – tradizionalmente attribuito al saggio Vyasa, che, secondo la tradizione, sarebbe stato l'autore anche delle *Upanishad* – è una sorta di giacimento culturale formato da una serie di strati sovrapposti, di cui è impossibile individuare il numero di autori, il *Ramayana*, tradizionalmente attribuito a Valmiki, è caratterizzato da un nucleo centrale (che esclude il primo e il settimo e ultimo libro) abbastanza omogeneo da far pensare alla possibilità di un unico autore. Entrambi i testi, però, hanno certamente subìto, nel corso dei secoli, una serie di riscritture, aggiunte e interpolazioni a opera di brahmani. Costoro, compiendo un'operazione culturale di grande intelligenza politica, si appropriarono di un mezzo di comunicazione evidentemente assai popolare (il poema epico), riutilizzandolo per diffondere la *Weltanschauung* da essi creata. A partire dall'epoca gupta, se non prima, il *Mahabharata* e il *Ramayana* assunsero un'importanza quanto meno pari a quella della *Bibbia* nella tradizione giudaica e in alcune tradizioni protestanti. Il *Mahabharata* e il *Ramayana*, in effetti, hanno continuato a essere letti e, soprattutto, ascoltati da praticamente tutti coloro che si riconoscono nella tradizione culturale indù. Di conseguenza, questi poemi, oltre a rimanere una sorgente infinita di storie avventurose o romantiche (in India, molta della contemporanea e successiva produzione drammatica o poetica si richiama alle vicende del *Mahabharata* e del *Ramayana*), hanno continuato a fornire i modelli culturali iniziali ai bambini e agli adolescenti indù. Ancora oggi, la situazione non è sostanzialmente cambiata; anzi, negli anni Ottanta del Novecento, la trasposizione televisiva, sotto forma di miniserie, delle due epiche (e questo spiega il paragone sopra fatto fra queste e le telenovelas), ha avuto un ruolo importante nella rinascita e nella diffusione, a livello popolare, di un induismo aggressivo e militante.

Accanto al *Mahabharata* e al *Ramayana*, e anch'essi frutto di una lunga elaborazione che si cristallizzò a livello letterario in epoca gupta, bisogna ricordare i *Purana*. Si tratta di un insieme eterogeneo di miti, dialoghi filosofici, prescrizioni rituali e genealogie di famiglie regnanti dell'India centro-settentrionale, queste ultime date sotto forma di profezie che, ovviamente, terminano con il periodo gupta. Nel complesso, i *Purana*, per quanto letterariamente assai più modesti del *Mahabharata* e del *Ramayana*, rappresentarono, al pari dei due grandi poemi epici, una miniera pressoché inesauribile di miti religiosi per i seguaci dell'induismo.

Sempre in periodo gupta venne completata la definitiva sistematizzazione di una serie di influenti raccolte di leggi, i *Dharma Shastra*,

che codificavano le regole di comportamento degli individui e dei gruppi sociali secondo l'ideologia indù. In realtà, la prima e la più influente di queste raccolte, il *Manava Dharma Shastra*, che raccoglie le leggi attribuite al mitico Manu, aveva assunto la sua forma scritta definitiva già nel periodo post-Maurya (intorno al 200 d.C.). Gli altri quattro *Dharma Shastra*, che elaboravano e talvolta modificavano i principî delle leggi di Manu, vennero invece composti in epoca posteriore. È proprio nei *Dharma Shastra* che vennero posti con chiarezza i principî legali dell'induismo, fra cui quello che limitava il potere divino dei monarchi. Secondo i *Dharma Shastra*, infatti, le fonti delle leggi erano, in ordine discendente, i *Veda*, i commenti dei *Veda* (fra cui le *Upanishad*), i costumi e gli esempi degli uomini santi e, per finire, le inclinazioni personali. Fra queste vi erano gli editti reali che, come tali, avevano una forza vincolante inferiore e subordinata rispetto alle altre fonti delle leggi.

Anche se, in due dei *Dharma Shastra* più tardi, si ammetteva che, in definitiva, nella pratica era il volere regale a determinare le leggi, i *Dharma Shastra*, affermando che le leggi in essi esposte erano d'origine divina, rappresentarono un concreto limite ideologico al potere dei monarchi di modificare tali leggi. Ovviamente, era un limite che poteva essere sfidato dal potere politico; ma non alla leggera e non senza provocare forti opposizioni a livello sociale. Se, da un lato, i principî codificati nei *Dharma Shastra* furono un freno per l'assolutismo, dall'altro essi, dando una sanzione divina a una società rigorosamente concepita come una gerarchia di gruppi sociali dotati di diritti diseguali (e, nel caso dei fuoricasta, privi di diritti), furono un potente elemento di conservazione per un ordine sociale iniquo.

I *Dharma Shastra*, i *Purana*, il *Mahabharata* e il *Ramayana* rappresentarono, dunque, la codificazione dell'ideologia induista quale si era evoluta nei secoli precedenti. Accanto a questo processo di cristallizzazione ve ne fu però un altro, di natura più creativa, che riguardò la letteratura, le arti e le scienze. In molti di questi campi fu la stessa corte gupta a diventare un centro d'elaborazione e d'irradiazione culturale. Samudra Gupta, il secondo esponente della dinastia, amava le lettere e la musica. Egli è rappresentato su molte delle sue monete mentre suona l'arpa indiana (il *vina*); inoltre, secondo la tradizione, egli è autore di alcuni drammi, almeno uno dei quali è giunto fino a noi. Il suo successore, Chandra Gupta II, fu, poi, un grande patrono delle arti e la sua corte fu adornata dai «nove gioielli», cioè i nove più grandi intellettuali dell'epoca. Fra questi vi fu il celebre astronomo Varahamihira, il filosofo buddista Vasubandhu e, soprattutto, il grande poeta e drammaturgo Kalidasa.

Le opere di Kalidasa, che comprendono poesie e drammi, molti dei quali pervenuti fino a noi, sono in genere considerate come il momento più alto raggiunto dalla letteratura sanscrita. Sempre gli ambienti di corte furono un terreno ideale di coltura per la produzione letteraria di altri autori, una produzione che comprendeva drammi, romanzi e poesie. Gli assunti trattati, a differenza di tanta parte delle letterature indiane precedenti e successive, riflettevano non le preoccupazioni per i grandi temi esistenziali e religiosi, ma argomenti leggeri: intrighi amorosi, identità scambiate, imprese cavalleresche.

Un'opera che può essere o non essere nata negli ambienti di corte, ma che si segnala per la sua gradevolezza e leggerezza è il *Panchatantra* (i «cinque libri») di Vishnu-sharman. Si tratta di una raccolta di favole che, attraverso vicende che hanno per protagonisti gli animali, intende istruire i propri lettori, in modo non pedante, sui principî della politica. Opera giudicata da alcuni critici come «fra le grandi creazioni della letteratura universale» [Pisani 1970, p. 154], il *Panchatantra* era destinato ad avere grande fortuna anche fuori dall'India. Tradotto nel VI secolo in lingua pehlevica per ordine dell'imperatore sassanide Chosroe II, questa raccolta si diffuse, in un secondo tempo, in tutto il mondo islamico e in quello cristiano[4].

Una delle caratteristiche di una larga parte della produzione letteraria legata agli ambienti di corte gupta è l'evidente sensualità. In proposito, un esempio assai noto è rappresentato dal *Kamasutra*. Questo testo ha avuto una straordinaria diffusione in Occidente, divenendo forse l'unico prodotto letterario indiano ad avere una circolazione di massa, a causa della sua dubbia – ed errata – fama di trattatello più o meno pornografico. È, invece, una descrizione del modo di vita ideale del *gentleman* appartenente alle classi alte. Costui doveva vivere nel comfort di un ambiente lussuoso e raffinato, praticando le arti del buon vivere – quella erotica, ovviamente, ma anche altre, quali la poesia e la pittura –, tutti campi in cui, in periodo gupta, ci si aspettava che l'uomo di mondo eccellesse. Insomma, più che un trattato su come fare bene l'amore, come è in genere considerato dal lettore profano in Occidente, il *Kamasutra* è un testo con ambizioni simili a quelle del *Cortegiano* di Baldassar Castiglione: propone, cioè, un ideale di vita raffinato per l'aristocrazia (nel senso più ampio del termine) del suo tempo.

Questo lato erotico della cultura gupta è ben presente anche nelle arti figurative. Nel campo della scultura, la produzione gupta rappresenta uno sviluppo della scuola di Mathura, nata nel periodo kushana e, a differenza della scuola del Gandhara, sembra essere frutto di un'evoluzione puramente indigena. Della produzione della scuola

di Mathura sono sopravvissuti esempi di Buddha e di figure femminili fortemente caratterizzati dai tratti sensuali e curvilinei dei corpi. Questo stesso stile – esaltato dalla nudità nella parte superiore del corpo sia maschile che femminile – venne ripreso e perfezionato in epoca gupta, caratterizzandone sia la scultura sia la pittura. Per quanto, come si è detto, il buddismo fosse allora in declino rispetto all'induismo, è soprattutto nel campo della rappresentazione di tematiche buddiste che i pittori e gli scultori dell'epoca gupta raggiunsero i livelli più alti, esemplificati dal torso del *Bodhisattva* proveniente da Sanchi (conservato nel Victoria and Albert Museum di Londra) o le splendide rappresentazioni murali delle grotte d'Ajanta e d'Ellora. Vero è che, sempre in questo periodo, vi furono le prime sculture che rappresentano gli dèi del pantheon induista, ma si tratta di lavori ancora rozzi, lungi dalla perfezione e dalla plasticità delle arti visuali patrocinate dai buddisti.

Infine, bisogna soffermarsi sull'evoluzione scientifica del periodo in questione. Da questo punto di vista sono da segnalare soprattutto i progressi in campo medico, matematico, astronomico e metallurgico. È del IV secolo un trattato di medicina, a opera di Susruta, destinato a diventare il modello per i trattati medici scritti in India nei secoli seguenti. In esso, distaccandosi dalla tradizione greca, l'autore riconosce la chirurgia come una branca dell'arte medica e raccomanda l'esame dei cadaveri al fine d'approfondire le nozioni d'anatomia (anche se la dissezione non poteva venir praticata per ragioni di purezza rituale). Risale invece al 499 d.C. il primo trattato matematico pervenuto fino a noi scritto da un indiano: l'*Aryabhatiya* di Aryabhata[5].

Il principale interesse di Aryabhata era in realtà l'astronomia, una scienza in cui egli fu profondamente influenzato dalla tradizione greca (in effetti l'astronomia fu da lui descritta come un «dono divino» proveniente dai «barbari», cioè, appunto, dai greci). Le ricerche matematiche di Aryabhata erano legate ai suoi interessi astronomici e fu grazie a lui che, in India, l'astronomia venne riconosciuta come una branca separata del sapere. Fra i suoi contributi più importanti alla scienza matematica vi fu il calcolo del π, indicato come pari a 3,1416, e quello dell'anno solare, indicato come pari a 365,3586805 giorni, entrambi risultati assai prossimi alle più recenti valutazioni. Fra i suoi apporti di maggior interesse all'astronomia vi fu la convinzione che la terra gira sul proprio asse e che è l'ombra della terra a provocare le eclissi di luna.

Bisogna però dire che, purtroppo, molti dei contributi più importanti dati da Aryabhata furono scartati e dimenticati. Di fatto, l'astronomia rimase una scienza ancillare rispetto all'astrologia (che,

ancor oggi, è estremamente seguita in India, anche dagli uomini politici). Quindi, più che il lavoro di Aryabhata, a essere popolare in India, facendovi scuola, fu quello del suo contemporaneo Varahamihira, che considerava astronomia, matematica e astrologia come branche della stessa forma di sapere. Ma non bisogna sottovalutare neppure il contributo di Varahamihira, dato che la sua opera maggiore, il *Panchasiddhankita* (le «cinque scuole d'astronomia»), rappresenta un lavoro dove si sposano concisione e chiarezza e dove l'autore dimostra una conoscenza approfondita dell'astronomia greca.

Infine, per quanto non trasmessoci attraverso opere letterarie, bisogna ricordare il progresso raggiunto nella tecnologia. Gli artigiani gupta erano pervenuti a un livello d'eccellenza veramente rimarchevole per quanto riguardava il taglio delle pietre e la fusione del bronzo. Ma è soprattutto nel campo della fusione del ferro che essi raggiunsero livelli raramente uguagliati prima del XX secolo, come è dimostrato da un pilastro di ferro puro, come tale ancora libero di ruggine, prodotto in epoca gupta e conservato nei pressi di Delhi. Anche qui, però, come nel caso dei contributi astronomici di Aryabhata, nel futuro si nascondeva non una fase di ulteriori sviluppi, bensì di regresso.

6. *Società ed economia*

La società dell'epoca gupta non appare radicalmente differente da quella dell'epoca pre-Maurya. Le città erano ancora numerose e sembravano, agli osservatori esterni, ben costruite e popolose. Fa Hsien, un cinese che visitò l'India negli anni dal 405 al 411 (cioè durante il regno di Chandra Gupta II), notò come Pataliputra fosse una città cosmopolita e popolosa, con solide case. Da altre fonti sappiamo che la vita sociale delle città era ancora caratterizzata dalla presenza di potenti gilde d'artigiani e di corporazioni di mercanti e di banchieri. In un periodo in cui gli abitanti dell'impero romano gemevano sotto uno spietato fiscalismo e legami di natura servile avevano incominciato a caratterizzare la vita delle campagne, Fa Hsien notò come le imposte fossero assenti (nelle città) o leggere (nelle campagne) e come non vi fossero restrizioni di sorta sul movimento dei singoli. Le punizioni imposte dal monarca erano nel complesso miti ed escludevano la pena di morte. Anche in caso di alto tradimento, la pena comminata non era quella capitale ma il taglio della mano destra.

Tutti questi sono aspetti indubbiamente positivi, sintomatici di uno sviluppo civile che deve essere giudicato non solo eccezionale per i suoi

tempi, ma fuori dal comune in ogni tempo e paese prima della seconda metà del XX secolo. Tuttavia, è necessario mettere in luce anche i tratti meno brillanti dell'epoca gupta. Il primo è certamente il solidificarsi delle divisioni castali, un processo chiaramente sanzionato nei *Dharma Shastra* e, indubbiamente, promosso dai brahmani. In realtà, la pratica sociale dell'epoca gupta sembra essere stata assai più flessibile di quanto permettesse la teoria dei *Dharma Shastra*. È in questo periodo (V secolo) che abbiamo il caso di una gilda di tessitori di seta dell'India occidentale che abbandonarono la propria regione e professione, per dare origine, nel giro di una generazione o due, a *jati* d'arcieri, di guerrieri, di cantastorie e persino di studiosi. Ciò che è degno di nota è il fatto che tutte le nuove professioni erano considerate di rango sociale superiore a quella originaria, il che significava che la nuova collocazione castale degli ex tessitori rappresentò un processo di promozione sociale. Ma se il sistema castale appare, nella pratica, flessibile, la divisione fra gli appartenenti alle caste e i fuoricasta, in particolare i chandala, divenne proprio in questo periodo assai rigida. Lo stesso Fa Hsien notò come i chandala, «che avevano fama di uomini malvagi», vivessero segregati e, quando entravano nelle città o nei mercati, segnalassero la loro presenza con il suono di un gong di legno, «cosicché gli altri, sentendoli, [potessero] evitarli» [cit. in Kulke 1991, p. 108]. Un'abitudine, questa, che certamente non doveva essere stata adottata volontariamente dagli interessati.

Se la posizione dei fuoricasta era pessima, quella delle donne – destinate a diventare l'altra grande categoria di esseri umani discriminati nella società indiana – si deteriorò in questo periodo. La posizione della donna era stata caratterizzata da una considerevole libertà nel periodo vedico, ma era poi gradualmente peggiorata nell'epoca dell'ascesa degli stati. Lo stesso Buddha, secondo una tradizione consolidata, aveva espresso riserve nei confronti dell'elemento femminile. Ma, quando uno dei suoi discepoli aveva messo il Buddha di fronte alla contraddizione fra questo suo atteggiamento e la sua dottrina, il Maestro aveva finito per accettare anche le donne nell'originaria compagnia di discepoli che lo seguivano, primo nucleo dei futuri ordini monastici buddisti. Nel buddismo, quindi, la donna aveva trovato un baluardo e una protezione a livello sociale: in questa prospettiva, diviene verosimile l'ipotesi che la decadenza del buddismo abbia contribuito al parallelo declino della posizione femminile. In epoca gupta, la cultura cavalleresca tipica dell'età trattava la donna come tutte le culture cavalleresche: se, da un lato, la donna era idealizzata nella letteratura e nell'arte, dall'altro la sua posizione sociale era chiaramente inferiore e dipendente nei confronti dei maschi. Alle donne

appartenenti alle classi alte era permessa una limitata istruzione, tale da non rendere la loro compagnia troppo noiosa per i loro cavallereschi partner maschili, ma, ciò che è rivelatore dell'inferiorità sociale dell'elemento femminile, le uniche donne a essere veramente libere e veramente colte erano le prostitute di lusso[6]. Già in questo periodo, inoltre, incominciò a prendere corpo l'ideologia che presentava come un'ideale socialmente lodevole sia il matrimonio in età prepuberale (destinato a diventare una piaga nella società indiana), sia il mantenimento di uno stretto celibato da parte delle vedove.

Quest'ultimo orientamento finì per trovare una sorta di logica estensione in quell'altra piaga sociale che fu la *sati*, il suicidio rituale della vedova sulla pira funeraria del marito. Si trattò di un costume che venne indicato come meritorio (anche se non obbligatorio) in alcuni dei *Dharma Shastra* e che sembra esser diventato popolare fra certe caste guerriere intorno al IV-V secolo d.C. [Garzilli 1997, pp. 212-214].

Il primo caso di *sati* di cui siano sopravvissute prove storiche certe risale al 510 e fa riferimento al suicidio volontario della vedova di uno dei caduti della battaglia di Eran, cioè la battaglia che chiuse definitivamente l'epoca gupta. Una coincidenza, questa, che ci incoraggia a fissare nel 510 d.C. l'anno da cui si può far legittimamente iniziare il Medioevo indiano.

È probabile che i sintomi di conservatorismo sociale e ideologico che si accompagnarono alla fioritura culturale dell'era gupta non fossero che la manifestazione di una malattia più profonda, che corrodeva le fondamenta stesse della società dell'epoca. Abbiamo visto come lo straordinario sviluppo economico del periodo post-Maurya fosse stato legato all'espansione dei commerci fra le varie parti dell'Ecumène e come il motore di questi scambi fosse stato l'impero romano. Ma, come si è già accennato, nel corso del III secolo, l'impero romano attraversò una gravissima crisi politica e militare, superata grazie agli *exploits* militari degli imperatori illirici (268-284) e alle riforme amministrative del più grande fra essi: Diocleziano (284-305 d.C.). La crisi, però, aveva comportato costi pesantissimi, determinando l'impoverimento soprattutto della parte occidentale del mondo mediterraneo, virtualmente uscita dal circuito commerciale internazionale, di cui l'India faceva parte. Come se non bastasse, sempre a partire dal III secolo, probabilmente anche come conseguenza del declino del potere politico-militare dell'impero romano, alcuni nuovi stati, che si affacciavano su entrambe le coste dello stretto di Aden, cominciarono a imporre pesanti tributi alle navi e alle merci, ciò che ebbe un ulteriore effetto depressivo sugli scambi commerciali fra mondo mediterraneo e subcontinente indiano. Vero è

che rimasero aperte sia le vie carovaniere centro-asiatiche, sia la rotta parte terrestre e parte marittima che attraversava la Siria e il Golfo Persico. Ma quest'ultimo passaggio e una parte delle rotte carovaniere vennero a essere ripetutamente interrotte dalle guerre fra Roma e l'impero sassanide. A tutto ciò dovette aggiungersi il declino della domanda da parte delle classi dirigenti dell'impero romano, ormai in crisi.

Il pieno impatto di questa congiuntura si fece sentire in India solo dopo la fine dell'egemonia gupta. Ma che questi fattori fossero già all'opera durante l'«età d'oro» dei Gupta è rivelato da diversi indizi. In primo luogo, nonostante il fatto che i Gupta coniassero monete d'oro di notevole purezza e bellezza, i ritrovamenti archeologici sembrano indicare un declino nella circolazione delle monete d'argento e di rame. Questo è un segno inequivocabile del fatto che gli scambi commerciali stavano diminuendo: le monete d'oro, evidentemente coniate anche per ragioni di prestigio, servivano probabilmente a pagare gli alti funzionari dell'impero; ma le monete d'argento e di rame erano utilizzate per le economicamente assai più significative transazioni quotidiane, da parte della gran massa della popolazione, soprattutto urbana.

L'archeologia, poi, ci fornisce un'altra e ancora più inequivocabile testimonianza della decadenza dell'economia nel periodo gupta, cioè la graduale contrazione, in tutta l'India centro-settentrionale, di quelli che, ancora al tempo dei kushana, erano stati importanti centri urbani, caratterizzati da fiorenti traffici commerciali. Le città gupta potevano ancora apparire fiorenti e imponenti a viaggiatori stranieri appena arrivati in India (come si è ricordato, questo fu il caso di Fa Hsien, quando visitò il subcontinente all'inizio del regno di Chandra Gupta II); ma è interessante notare che un contemporaneo di Fa Hsien, il grande astronomo e astrologo Varahamihira, uno dei «nove gioielli» della corte di Samudra Gupta, poco prima dell'arrivo del viaggiatore cinese anticipò il declino dei principali centri urbani della sua epoca e previde la rovina economica e la povertà diffusa, che, a suo dire, erano destinate a colpire, in un prossimo futuro, artisti, artigiani e mercanti, determinando la decadenza e la scomparsa delle grandi città [Dhavalikar 1989-1990, pp. 214-216]. Varahamihira, come abbiamo visto, era non solo un astrologo ma anche un astronomo: può darsi, quindi, che, nelle sue predizioni, oltre alla lettura delle stelle, entrassero calcoli concernenti l'andamento del clima. Per quanto non vi siano ancora studi esaurienti in proposito, sembra infatti che il periodo dal IV al IX secolo (che fu un periodo di freddo intenso in Europa) sia stato caratterizzato da una fase di clima arido

nella vallata gangetica, tale da ripercuotersi negativamente sulla situazione economica complessiva [*ibid.*]. Ma, a parte questo, come fanno in genere coloro che predicono il futuro, anche Varahamihira deve essersi basato sull'osservazione del presente. Evidentemente, i segni intorno a lui non erano tali da incoraggiare l'ottimismo e, come si è detto, qualsiasi siano stati gli elementi su cui Varahamihira basò le sue predizioni, la loro esattezza è stata confermata dalle ricerche archeologiche.

Un altro sintomo del declino dell'economia commerciale in epoca gupta è l'esempio – già citato in un altro contesto – dell'abbandono, verso la metà del V secolo, da parte di una gilda di tessitori di seta della costa occidentale dell'India, della loro originaria occupazione. Costoro si trasferirono nell'interno del subcontinente, dove, come s'è detto, adottarono altre professioni. Significativamente, nessuna di queste nuove professioni aveva una qualche connessione con i traffici commerciali o con le attività produttive a essi legate.

In effetti, quando si prende atto di tutto questo, viene da chiedersi come mai fosse possibile all'India gupta il mantenimento di un sistema politico assai poco oppressivo e il fiorire di una cultura caratterizzata, come s'è visto, dalla gioia di vivere. Il contrasto con il contemporaneo impero romano, sempre più pesantemente burocratizzato e irreggimentato, segnato da una temperie culturale che esprimeva disperazione nei confronti di una crisi sempre più grave e sempre più al di là della capacità d'intervento umano, non potrebbe essere più netto. Come s'è anticipato nella sezione introduttiva del presente capitolo, la spiegazione di questo fenomeno sembra essere riconducibile non alla maggiore «virtù» dei Gupta rispetto alle ultime dinastie imperiali romane, quanto alla fortuita circostanza rappresentata, per l'India, dalla presenza dell'impero sassanide. Fintanto che fu forte, esso rappresentò la diga contro cui si infransero i tentativi d'invasione dei popoli dell'Asia centrale, sbarrando loro non solo l'accesso all'altopiano iranico ma la via per il subcontinente. Come si vide poi, quello di proteggere il subcontinente dalle invasioni dei nomadi era un compito che i Gupta non erano in grado di svolgere. I primi Gupta erano stati imperatori guerrieri e soprattutto il secondo esponente della dinastia, Samudra Gupta, aveva impiegato gran parte del suo regno in un seguito di campagne militari talmente brillanti da indurre qualche storico recente a paragonarlo a Napoleone. Alcuni autori, di conseguenza, partendo dalla constatazione di questi successi militari, hanno dato per scontato che i Gupta disponessero di una macchina militare poderosa. Uno storico francese [Daniélou 1992, p. 143], anzi, ha per-

fino fantasticato sul fatto che solo il rispetto per le leggi di Manu (che fissavano i confini dell'India alle montagne dello Hindukush e del Pamir) salvarono la Persia (a suo dire indebolita dalla lotta contro i romani) dai disegni di conquista di Samudra Gupta. Ma questi sono puri voli di fantasia, dato che, mentre abbiamo notizie precise e attendibili sulla forza e sulla sofisticazione dell'apparato militare sassanide (che, in questo periodo, rimaneva il più poderoso dell'intera Ecumène), non sappiamo invece assolutamente nulla sulle dimensioni, strategie e tecnologie militari dell'esercito gupta. O, per meglio dire, attraverso la letteratura dell'epoca, siamo in grado d'ipotizzare con una certa sicurezza che le attività belliche dei prìncipi indiani si andarono sempre più conformando a codici cavallereschi; ciò che, oltre a renderle innocue per la popolazione civile, ne limitavano la pericolosità per gli stessi combattenti. Inoltre, come s'è detto, il carico fiscale era decisamente lieve, ciò che fa sorgere la questione di quali fossero e di che entità avessero le fonti economiche per il mantenimento dell'esercito imperiale. Tutto questo, alla fin fine, può voler dire che, nonostante le fanfare guerriere dei primi imperatori gupta, l'apparato militare di cui disponevano (a differenza di quello dei Maurya) era tutt'altro che formidabile. Del resto, la sua inadeguatezza a far fronte ai popoli nomadi provenienti dall'Asia centrale divenne penosamente evidente nel momento stesso in cui la diga protettiva rappresentata dall'impero sassanide incominciò a incrinarsi, aprendo la via alle prime scorrerie degli eftaliti nella pianura gangetica.

Anche se non possediamo una documentazione tale da permettere di ricostruire questi sviluppi con un minimo di accuratezza, è tuttavia possibile ipotizzare che, con il sorgere del pericolo eftalita, i Gupta abbiano seguito, o abbiano cercato di seguire, la stessa via percorsa dagli imperatori romani da Gallieno (260-268) in avanti: abbiano, cioè, cercato d'espandere e di riorganizzare il proprio apparato militare. Ma, come avevano scoperto i romani, ciò comportava un vertiginoso aumento di spesa che, per di più, doveva essere affrontato in un contesto caratterizzato dal declino dell'economia (a causa della contrazione dei commerci). Da questo punto di vista è sintomatico che, alla metà del V secolo, in concomitanza con le rivolte interne e le incursioni esterne che caratterizzarono il regno di Skanda Gupta, il peso delle monete da lui coniate sia aumentato da 7,8 a 9,3 grammi, ma il loro contenuto di metallo prezioso sia diminuito, un segno palese che la crisi militare aveva provocato l'acutizzarsi e l'emergere alla luce del sole della crisi economica, rimasta fino a quel momento allo stadio latente.

NOTE

[1] Il nome del fondatore della dinastia gupta compare nelle fonti scritto nell'identico modo di quello del fondatore della dinastia maurya. Tuttavia, seguendo l'esempio della maggioranza degli storici moderni e al fine di minimizzare il rischio di confusione, in questo libro esso viene riportato diviso in due parti. Per coerenza, lo stesso si è fatto per gli altri nomi dei membri della famiglia, ciò che ha il vantaggio aggiuntivo di renderne più facile la lettura e la ritenzione mnemonica ai non indiani.

[2] L'altra, fra l'VIII e il X secolo, fu rappresentata dal triplice attacco proveniente da nord a opera dei vichinghi, da oriente a opera dei magiari e da sud a opera degli arabi.

[3] Solo nell'isola di Ceylon i buddisti continuarono a far uso di un pracrito, il pali, che, tuttavia, in quest'epoca era ormai diventato un linguaggio per eruditi, né più né meno del sanscrito.

[4] Fra le versioni occidentali, si possono ricordare quelle degli umanisti italiani Giovanni da Capua, Firenzuola e Anton Francesco Doni.

[5] È il primo grande matematico indiano con questo nome. Il secondo è autore di un'opera scritta nel 950 d.C.

[6] Com'è di solito il caso in tutte le società che discriminano nei confronti della donna, a partire dall'Atene di Pericle. Nella successiva storia indiana gli esempi di donne che ottennero posizioni eminenti nella politica e nella cultura sono tutt'altro che assenti (e, alcuni, saranno ricordati nel prosieguo di questo libro). Essi, tuttavia, devono essere considerati l'eccezione e non la regola.

CAPITOLO SESTO

L'INIZIO DEL MEDIOEVO INDIANO: L'ETÀ FEUDALE

1. *Il Medioevo in Europa e in India*

Con il tramonto dell'impero gupta (all'inizio del VI secolo) incomincia una nuova fase nella storia dell'India destinata a durare circa sette secoli e a concludersi con l'ascesa nel subcontinente dell'egemonia turco-afghana (inizio del XIII secolo). Si tratta di un periodo che presenta una serie di peculiarità politiche, culturali ma soprattutto socio-economiche analoghe a quelle che caratterizzano l'alto Medioevo in Europa. Sia in Europa, sia nella gran parte del subcontinente indiano (l'eccezione è rappresentata dall'Estremo Sud), l'economia e la società appaiono contraddistinte dalla radicale contrazione del mondo urbano, dalla virtuale scomparsa dell'economia monetaria, dal collasso dei traffici di lunga distanza e dal venire in essere di un'economia quasi esclusivamente rurale, dove il controllo politico e la supervisione dell'organizzazione del ciclo agricolo sono nelle mani di magnati locali in larga misura indipendenti dal controllo del potere politico centrale (i baroni feudali in Europa e i guerrieri o i brahmani a cui vengono conferite concessioni terriere in India).

A queste analogie socio-economiche ne corrispondono altre di carattere culturale. Sia il Medioevo europeo sia quello indiano sono caratterizzati dal tramonto della cultura classica (quella greco-latina in un caso e quella sanscrita nell'altro), dal sorgere di lingue regionali, dal tentativo di sistematizzazione filosofica delle tradizioni religiose dominanti (in Europa, soprattutto a opera di san Tommaso d'Aquino [1221c.-1274], in India soprattutto a opera di Shankara [788-820]) e, per finire, dal sorgere di nuove forme di religiosità, che sottolineano il rapporto diretto fra Dio e i suoi fedeli (i movimenti ereticali e, in parte, il francescanesimo in Europa, i movimenti della *bhakti* in India). Infine, sia in Europa sia in India, molte delle risorse collettive vengono impiegate nella costruzione d'immensi edifici cultuali, espressione massima non solo dell'arte ma della religiosità dell'epo-

ca: si tratta delle grandi cattedrali, soprattutto quelle gotiche, in Europa, e dei grandi templi indù in India.

2. *Le caratteristiche socio-economiche del Medioevo indiano*

Si è visto come, nell'India del nord, fosse già in corso, fin dal periodo gupta, un processo di declino urbano che aveva avuto inizio nel III secolo (cioè, sostanzialmente, nel periodo che segna la soluzione di continuità fra l'egemonia kushana e quella gupta). Questo declino non aveva però ancora coinvolto il nucleo originario e l'architrave dell'impero gupta: la media vallata gangetica. Si è ricordato come Fa Hsien, quando aveva visitato Pataliputra al tempo di Chandra Gupta II, l'avesse giudicata una città bella e popolosa. Ma, come dimostrano le ricerche archeologiche, con la fine dell'impero gupta il declino dei centri urbani sia nell'India del nord sia nel Deccan divenne sempre più pronunciato, tanto che il periodo post-Gupta «divenne il cimitero di molte antiche città commerciali nell'India del nord» [Sharma 1974a, p. 5]. Si trattò di un processo di deurbanizzazione che coinvolse anche la parte centrale del bacino gangetico – quella inclusa fra Purana Qila (l'odierna Delhi) e Pataliputra – cioè il cuore stesso dell'impero gupta.

Il declino del mondo urbano rivelatoci dall'archeologia è del resto segnalato anche da altre fonti (che, tuttavia, fino a non molto tempo fa, erano state trascurate o sottovalutate). Quando Yuan Chwang (*alias* Hsuan Tsang), uno dei numerosi viaggiatori cinesi che vennero nel subcontinente alla ricerca delle sorgenti del buddismo, visitò l'India fra il 629 e il 641, dovette constatare come, nella vallata gangetica, quelli che erano stati centri importanti non solo nella diffusione della religione del Buddha ma nella gestione di fiorenti traffici commerciali fossero ormai decaduti o, addirittura, del tutto abbandonati. A giudicare dal resoconto di Yuan Chwang, in tutta l'India del nord vi erano solo due città importanti: Kanauj e Thanesar. Circa due secoli dopo la visita di Yuan Chwang, nell'841 d.C., il viaggiatore arabo Sulaiman arrivò alla conclusione che l'India fosse priva di città. Indubbiamente, il giudizio di Sulaiman derivava da una conoscenza solo parziale dell'India (la situazione dell'Estremo Sud era notevolmente diversa e, anche nel Nord, vi erano ancora alcune città importanti). Ma, all'inizio dell'XI secolo, al tempo in cui il condottiero turco Mahmud di Ghazni scatenò le sue scorrerie nell'India del nord, Alberuni (al-Biruni), uno studioso d'eccezionale acutezza e scrupolo scientifico, il quale seguì Mahmud in India, menzionò come degne di nota solo cinque città: Ayodhya, Mathura, Pataliputra,

Ujjain e Varanasi. In tutti questi casi si trattava di città che, per quanto a volte con un passato imperiale, erano probabilmente riuscite a sopravvivere come aggregati urbani importanti in quanto centri religiosi.

Il declino delle città fu evidentemente legato a quello dei commerci. Dopo la crisi del III secolo, a cui abbiamo accennato, ve ne fu una seconda nel VI. Fu in questo periodo che i bizantini riuscirono a scoprire il segreto della produzione della seta: da quel momento, sia ai produttori di seta cinesi, sia a quelli indiani venne a mancare quell'ancòra fiorente mercato rappresentato dal bacino orientale del Mediterraneo. Il periodo di confusione politica legato all'ascesa e al declino del potere degli eftaliti nella Battriana e nell'India del nord dovette essere un fattore supplementare nel determinare la radicale contrazione dei commerci terrestri. Anche qui è l'archeologia a darcene le prove: a parte un certo numero di monete bizantine ritrovate nel Sud dell'India, monete e manufatti stranieri sono praticamente assenti per tutto il periodo che va dal 400 al 1000. Inoltre, sempre i ritrovamenti archeologici rivelano come la circolazione monetaria – già in fase declinante durante il periodo gupta – si riducesse ulteriormente nell'alto Medioevo, tanto che la coniazione di monete d'oro cessò completamente dopo il periodo eftalita.

Beninteso, le città e i commerci non sparirono del tutto. A parte il caso dell'Estremo Sud (che presenta caratteristiche particolari, su cui ci soffermeremo più avanti) alcune città – come si è detto – sopravvissero soprattutto come centri di pellegrinaggio religioso; d'altra parte, se scomparvero o quasi i traffici di lunga distanza, continuarono quelli locali, legati alle esigenze degli abitanti del mondo rurale (sia i coltivatori sia, soprattutto, i loro signori). Questi traffici erano gestiti in mercati che sorsero spontaneamente o che, in certi casi, vennero creati dai signori feudali. Spesso, tali mercati finirono poi per trasformarsi in cittadine provinciali [Chattopadhyaya 1974, pp. 203-219].

Parallelamente al declino dei commerci vi fu il venir meno di quelle corporazioni di mercanti e di banchieri e di quelle gilde di artigiani che erano state una delle peculiarità più degne di nota delle ere maurya e post-Maurya. A partire dalla fine dell'impero gupta, i sigilli utilizzati dalle corporazioni mercantili e dalle gilde d'artigiani, così abbondanti nel periodo dal II al V secolo, «brillano per la loro assenza» [Sharma 1974b, p. 324]. Il collasso dell'economia mercantile e delle classi sociali a essa legate è anche rivelato dalla trasformazione di significato di una serie di parole. Così, ad esempio, il termine *nigama*, originariamente sinonimo di «commercio», «centro commerciale» o «corporazione di artigiani o commercianti», in periodo medievale assume il significato di «villaggio». Il termine *sarthavaha*, che indicava il

capo di una carovana di mercanti, in periodo medievale viene a essere riutilizzato per indicare il capo di un'assemblea raccoltasi in occasione di una festività di villaggio. Il termine *sreni*, che in periodo post-Maurya veniva usato per indicare una gilda di artigiani o di piccoli commercianti, viene riutilizzato in periodo medievale per indicare gruppi castali, spesso di intoccabili. Analogamente, il termine *vaidehaka* o *vaideha*, usato nell'*Arthashastra* per indicare un commerciante, diventa in periodo gupta un vocabolo che designa due gruppi castali appartenenti al *varna* dei *vaishya* (mercanti) che, tuttavia, all'inizio del periodo medievale, vengono collocati al di fuori dell'ordine varnico, diventando quindi *jati* di intoccabili [Sharma 1974b, pp. 326-327].

Al contrarsi e immiserirsi del mondo urbano e alla sostanziale scomparsa dei commerci fece riscontro il sorgere di un'economia agraria, organizzata a livello locale da magnati che sfuggivano in larga misura al controllo politico ed economico del monarca. Le prime indicazioni di uno sviluppo del genere precedono in realtà di alcuni secoli quello che abbiamo indicato come l'inizio del Medioevo indiano; ma, fino sostanzialmente al VI secolo, gli esempi in questa direzione sono così limitati, numericamente e geograficamente, da configurare sì una linea di tendenza (destinata a emergere in un secondo tempo), ma non certo un fenomeno importante, tale da caratterizzare il periodo.

È solo a partire dal VI secolo che vi fu il proliferare del processo di donazione di terre a funzionari, capi militari e, soprattutto, brahmani. Le donazioni fatte a partire da questo periodo assunsero sempre più le caratteristiche di benefici feudali: al godimento dei frutti della terra si accompagnavano l'immunità nei confronti dei poteri dello stato, il diritto di amministrare la giustizia e quello di riscuotere le imposte e di amministrarne i proventi.

Soprattutto a partire dall'VIII secolo, parte integrante delle concessioni date ai magnati locali divennero anche i diritti consuetudinari, anteriormente goduti dagli abitanti dei villaggi (diritti di pascolo sulle terre temporaneamente non coltivate e sulle terre comuni del villaggio). Accanto a questo processo vi fu quello che vide la riduzione allo stato servile degli abitanti dei territori dati in concessione. In un numero crescente di atti di concessione venne infatti imposto agli abitanti l'obbligo di residenza sul territorio e fu trasferito al concessionario del beneficio il diritto di valersi gratuitamente del lavoro di certe categorie di abitanti: contadini, artigiani e, in certi casi, perfino commercianti. La riduzione di queste categorie allo status di servi, iniziatasi in un primo tempo in regioni arretrate e montuose del Deccan e dell'Orissa, si diffuse poi nella parte centrale del bacino gangetico, finendo per diventare un fenomeno generalizzato.

La distribuzione di concessioni terriere appare legata a due fattori principali. Uno è la carenza di denaro liquido da parte dei monarchi, ciò che li indusse a destinare appezzamenti di terra più o meno vasti al pagamento dei propri funzionari e capi militari; questi, a loro volta, si comportarono allo stesso modo nei confronti dei propri dipendenti. L'altro fattore fu la necessità di promuovere la colonizzazione di terre vergini: molte delle concessioni date ai brahmani ebbero questa finalità.

Le concessioni ai funzionari civili e militari erano date, in genere, per periodi assai lunghi (fino a sessant'anni); quelle ai bramini venivano invece conferite «fino a che esiste[ssero] il sole e la luna». L'alto Medioevo, poi, fu caratterizzato dalle migrazioni dei brahmani dal Nord al Sud del subcontinente, un processo evidentemente incoraggiato dai monarchi del Meridione. Costoro utilizzavano i servigi dei brahmani sia in quanto manager agricoli, incaricati di portare avanti il dissodamento delle terre vergini, sia in quanto ideologi, impegnati a legittimare il potere monarchico (che, come si è ricordato, era, secondo la teoria politica brahmanica, di natura divina).

Al panorama fin a qui tratteggiato, caratterizzato dalla deurbanizzazione e dal collasso dei commerci di lunga distanza, fa eccezione l'Estremo Sud (dove, però, vi fu, al pari che nel Nord, la diffusione di concessioni terriere soprattutto ai brahmani). All'inizio di questo periodo esistevano ancora rapporti commerciali importanti fra l'impero bizantino e il Sud dell'India. Quando Siria ed Egitto caddero nelle mani del nascente impero arabo, questi traffici (monopolizzati come si ricorderà dai mercanti del Mediterraneo) vennero ripresi da mercanti arabi, che continuarono a mantenere i contatti commerciali fra il Medio Oriente (ora non più bizantino ma arabo) e il Sud dell'India. La prosecuzione di questi flussi commerciali, secondo modalità già seguite nei secoli precedenti, indubbiamente impedì un declino simile a quello che caratterizzò la vallata indo-gangetica. Per un certo periodo (VIII e IX secolo), i mercanti arabi estesero il raggio delle loro attività fino alla Cina, entrando in concorrenza con i mercanti del Sud dell'India (attivi nella parte orientale dell'Oceano Indiano fin dall'inizio dell'era cristiana). Da questo punto di vista, la presenza araba sull'Oceano Indiano ebbe effetti poco positivi per l'economia indiana, anche se la partecipazione indiana non venne mai completamente eliminata. In ogni caso, nell'879 la fiorente comunità mercantile araba di Canton venne sterminata dai cinesi. Da quel momento, vi fu un declino della presenza araba nei mari a oriente dell'India, a cui corrispose una ripresa di vigore marittimo da parte dei mercanti dell'Estremo Sud dell'India.

La persistenza di traffici commerciali fiorenti non cambia il fatto che, anche nel Sud dell'India, le strutture socio-politiche avessero, nel loro complesso, le peculiarità di un sistema feudale[1]. Nell'Estremo Sud, come nel resto del subcontinente, infatti, non solo l'economia agricola era prevalentemente di sussistenza, ma era caratterizzata dalla presenza – fra i coltivatori e il potere centrale – d'intermediari locali, dotati d'ampia autonomia politica e amministrativa. Costoro erano sia brahmani o capi locali che riconoscevano l'egemonia di un monarca, sia funzionari civili o militari di questo stesso monarca, anch'essi compensati con benefici terrieri di tipo feudale.

Nonostante che si svolgessero in un ambito prevalentemente feudale, le attività commerciali ebbero, nell'Estremo Sud, un ruolo importante. In un sistema caratterizzato da un crescente processo di alienazione a favore di intermediari locali di quote sempre più consistenti di surplus agricolo, la tassazione dei traffici commerciali rappresentò una risorsa preziosa per i rappresentanti del potere centrale. È possibile che la vivacità religiosa e culturale, di cui l'Estremo Sud diede prova in questo periodo, sia ricollegabile anche alle maggiori risorse economiche che la persistenza dei commerci di lunga distanza metteva a disposizione della società nel suo complesso. Analogamente, è un'ipotesi credibile che il dinamismo politico-militare dimostrato soprattutto dalle dinastie che stabilirono la loro egemonia politica nell'Estremo Sud – i Pallava di Kanchipuram [fine del VI-inizio dell'VIII secolo] e i Chola di Tanjore [X-XII secolo] – fosse in qualche modo legato non solo al controllo di valli fluviali, con la loro fiorente agricoltura, ma alla disponibilità di addizionali ricchezze, derivanti dai traffici di lunga distanza. Sta di fatto che sia i Pallava di Kanchipuram, sia i Chola di Tanjore mantennero flotte da guerra, uno dei cui compiti era quello di proteggere le attività dei propri mercanti.

Queste flotte da guerra estesero il loro raggio d'azione fino al Siam, nel caso dei Pallava, e fino all'Insulindia, nel caso dei Chola. Ma le navi mercantili dell'India meridionale si spinsero ben oltre, stabilendo, al tempo dei Chola, contatti diretti con il Sud-est asiatico e con la Cina.

3. *La moltiplicazione delle caste e l'emergere delle lingue regionali*

Nel Nord e nel Deccan, la ruralizzazione della popolazione urbana comportò la disintegrazione delle gilde e la loro trasformazione in una molteplicità di gruppi castali. D'altra parte, nel mondo rurale era in corso, anzi aumentò in questo periodo, quel processo d'espansione

della frontiera interna (cioè di dissodamento di terre vergini) che aveva la sua contropartita nell'insediamento del sistema castale nelle nuove terre e nell'integrazione delle popolazioni tribali come caste subordinate o, più spesso, come fuoricasta. Le invasioni degli eftaliti e di altre popolazioni provenienti dall'Asia centrale portarono poi all'emergere di nuove caste. La mancanza di mobilità spaziale, anche questa una caratteristica dell'alto Medioevo, e le peculiarità di ogni situazione locale provocarono una proliferazione di gruppi castali diversi nelle diverse località. In un'opera del VII secolo, il *Brahmavaivarta Purana*, vengono elencate 100 caste; nell'VIII secolo, un altro testo, il *Vishnudhramottara Purana*, parla di *migliaia* di caste.

Accanto al moltiplicarsi delle caste, l'alto Medioevo fu caratterizzato dalla nascita di unità regionali con tratti culturali ben definiti, destinati a permanere fino a oggi. Il sintomo più immediatamente percepibile di questo processo fu la graduale nascita delle lingue regionali, un processo favorito sia dalla mancanza di mobilità spaziale sia dall'espansione della frontiera interna. I brahmani, che dell'espansione della frontiera interna furono protagonisti, portarono avanti non solo l'inserimento delle popolazioni locali e delle loro credenze nel sistema induista, ma compirono un'opera d'integrazione e di sistematizzazione linguistica che vide la sanscritizzazione dei dialetti locali. In un contesto di quasi totale assenza di scambi interregionali, ciò portò al graduale emergere della maggior parte delle lingue oggi parlate in India[2]. Accanto al graduale emergere delle nuove lingue vi fu quello dei nuovi alfabeti. Dall'epoca maurya, a cui risalgono i primi esempi noti di brani scritti, fino all'epoca gupta, l'alfabeto utilizzato, il brahmi, cambiò in modo uniforme, essenzialmente come conseguenza del passaggio del tempo. Questo mutamento, però, fu così poco pronunciato che, nonostante un intervallo temporale di circa seicento anni fra le iscrizioni di Ashoka e quelle degli ultimi Gupta, chi legge le une è ancora in grado di leggere le altre. Ma dal VII secolo si ebbe una proliferazione di alfabeti regionali, così differenziati dal brahmi gupta che, chi conosca solo quest'ultimo alfabeto, non è più in grado di leggere quelli nuovi.

4. *La dinamica religiosa e culturale*

Dal punto di vista filosofico-religioso, l'alto Medioevo indiano è caratterizzato da una serie d'importanti sviluppi. Il primo su cui conviene soffermarsi è il tantrismo, un complesso di idee che incomin-

ciarono a diffondersi a partire dal V secolo e che nel VII secolo divennero prevalenti sia nel brahmanesimo sia nel buddismo (anche se non toccarono il jainismo). Il tantrismo – che prende il suo nome dai *Tantra*, i testi cioè che descrivono i rituali, gli incantesimi e le formule sacre tipiche di questa dottrina – è caratterizzato dall'enfasi data alla forma femminile della divinità e dall'utilizzo di una serie di riti magici e d'incantesimi che, attraverso il controllo in prima istanza del corpo e dell'universo fisico, permettono di ottenere la liberazione dalla realtà materiale, attraverso l'interruzione del ciclo delle nascite e delle morti.

Come effetto del tantrismo, questo periodo vide l'emergere di Devi come la grande dea e la comparsa, al fianco delle principali deità del pantheon induista, di dee dotate di grandi poteri: Lakshmi come moglie di Vishnu, e Parvati, Durga e Khali come manifestazioni della compagna di Shiva. Sintomaticamente, questa evoluzione caratterizzò anche il buddismo e, accanto ai vari *bodhisattva* di genere maschile, comparvero *bodhisattva* di genere femminile: le *tara* («salvatrici»).

Il tantrismo aveva una forte componente esoterica: i suoi segreti venivano rivelati solo agli iniziati da un maestro (che, nel caso dei buddisti, poteva essere un monaco anziano); i riti stessi e le pratiche magiche, poi, potevano venir celebrati senza pericolo solo con la guida del maestro e con l'aiuto di formule magiche, comunicate dal maestro al discepolo, dette *mantra*.

È stato ipotizzato che il tantrismo non fosse che il riemergere di culti originari che avevano continuato a essere praticati dalle masse più umili della popolazione. Il culto della dea madre, di cui è palesemente manifestazione la comparsa delle nuove deità femminili, risaliva alla cultura dell'Indo e a prima ancora. Allo stesso modo, l'utilizzo di riti magici, come la pratica della stregoneria in Europa, ha probabilmente un'origine addirittura nel periodo neolitico.

Il ritorno alla luce di questa corrente di religiosità popolare, fino ad allora rimasta sommersa, ebbe in molti casi una forte valenza di contestazione nei confronti della religione e della società dell'epoca. Molte scuole tantriche, anche se non tutte, prescrivevano come necessaria al processo di liberazione la deliberata infrazione di una serie di regole sociali allora universalmente accettate. Fra le regole da infrangere vi erano non solo quelle concernenti la proibizione del consumo degli alcolici, delle carni e del pesce, ma anche quelle riguardanti la messa al bando degli afrodisiaci e dei rapporti sessuali al di fuori del matrimonio. Così ubriachezza, non vegetarianesimo, promiscuità sessuale e una varietà di altre azioni più o meno ripugnanti (che andavano dalla coprofagia all'omicidio rituale) vennero a essere associate con le pratiche

rituali tantriche. O, per meglio dire, ciò è stato sostenuto in base al «sentito dire», dato che queste pratiche erano celebrate in segreto, secondo regole pienamente note solo agli iniziati. È quindi ben difficile stabilire fino a che punto queste accuse corrispondessero al vero (e, in questo contesto, vengono subito alla mente le analoghe imputazioni di comportamenti orgiastici nei confronti dei primi cristiani o, in un'altra epoca, contro persone accusate di praticare la stregoneria). Un altro aspetto degno di nota del tantrismo fu poi il fatto che, fra coloro che prendevano parte ai riti, non vi erano distinzioni legate al sesso o all'estrazione socio-castale, un fatto che di per sé aiuta a spiegare l'avversione al tantrismo da parte degli ambienti brahmanici tradizionali.

Un secondo importante sviluppo religioso di questo periodo, sviluppo che, almeno a certi livelli, sembra avere dei collegamenti intellettuali col tantrismo, è il movimento della *bhakti*[3]. Nato nel Tamil Nadu (nell'Estremo Sud) nel VII secolo e poi diffusosi nel resto dell'India, il movimento della *bhakti* è caratterizzato dal misticismo, con una forte enfasi sul rapporto diretto fra il singolo e Dio (un rapporto che è visto come un'unione amorosa: *bhakti,* appunto).

Rimane una questione aperta quale fosse la precisa valenza sociale del movimento. Originariamente esso è stato visto dagli studiosi come una forma di protesta contro il regime castale e il predominio brahmanico, i quali venivano a essere, in un certo senso, intellettualmente aggirati dall'enfasi sul rapporto diretto e personale fra l'individuo e il suo dio. Recentemente è stata però sostenuta la tesi che il movimento della *bhakti,* non rendendo esplicita la sua critica nei confronti del predominio brahmanico e del sistema castale, finisse in ultima analisi per rafforzarlo (vi sarebbe quindi un'analogia del movimento della *bhakti* con il francescanesimo, piuttosto che con i vari movimenti ereticali dell'Europa medievale). In questa prospettiva, il movimento della *bhakti* rappresentò una valvola di sfogo per coloro che non trovavano accettabile l'articolazione castale della società, impedendo quindi che tale insoddisfazione potesse risolversi in una contestazione di tipo rivoluzionario al vecchio sistema.

Paradossalmente, il movimento della *bhakti,* con la sua ostilità nei confronti delle divisioni castali, portò, poi, all'emergere di quelle che erano a tutti gli effetti delle nuove caste, formate dai seguaci delle varie sette *bhakta* (il movimento era infatti caratterizzato dall'essere articolato intorno alla venerazione di deità diverse). I membri di questi gruppi, infatti, finivano per legarsi fra di loro con rapporti parentali, proprio perché, non trovando accettabile la suddivisione in caste, non ricorrevano alla rete parentale della propria casta d'appartenenza per trovare un coniuge. Ma, ovviamente, questo significava che l'u-

nico modo di trovare un coniuge era di rivolgersi a coloro che rifiutavano il sistema castale, ciò che, appunto, dava di fatto origine a un nuovo gruppo castale.

Accanto al tantrismo e al movimento della *bhakti*, il panorama intellettuale dell'epoca fu caratterizzato da una vigorosa opera di sistematizzazione filosofica dell'induismo. La più brillante fra le personalità che si cimentarono in questa impresa fu un brahmano nambudiri del Kerala, Shankara (788-820). Questi divenne il massimo esponente del sistema *Vedanta* (o *Advaita*)[4], una delle sei scuole filosofiche in cui, durante questo periodo, giunse ad articolarsi la tradizione intellettuale brahmanica.

Da un punto di vista storico, l'importanza decisiva del ruolo intellettuale di Shankara consiste nel fatto che egli fornì una giustificazione filosofica all'opera (in corso, come s'è visto, da alcuni secoli) d'integrazione nella tradizione brahmanica delle varie forme di religiosità popolare. Questo processo, se da un lato aveva avuto un considerevole successo pratico, permettendo al brahmanesimo di acquistare sempre maggior peso sociale, dall'altro lato aveva dato origine a una serie di contraddizioni e d'aporie a livello filosofico, contro le quali avevano buon gioco i polemisti buddisti. Con Shankara, invece, vi fu l'elaborazione di un sistema filosofico omogeneo, di notevole raffinatezza intellettuale, in grado di misurarsi ad armi pari con le argomentazioni dei filosofi buddisti e jaina. Nello stesso tempo, però, il sistema creato da Shankara venne così concepito da dare una giustificazione intellettuale anche a quelle forme di religiosità popolare, comprese le più grossolane, che erano state inglobate nella tradizione brahmanica.

La filosofia di Shankara si richiamava sia alle *Upanishad* (e, fra queste, in particolare al *Brahma Sutra*, attribuita al maestro Badarayana), sia alla *Bhagavad Gita*[5], tutte opere di cui Shankara ci ha lasciato ampi commentari. Tuttavia, dato che il *Brahma Sutra* era scritto in forma oscura ed ellittica (si è ipotizzato che fosse qualcosa di simile a una serie di «scalette», sul tipo di quelle usate da un conferenziere come traccia mnemonica per la propria esposizione) e dato che le *Upanishad* e la stessa *Bhagavad Gita* contengono una serie di idee fra di loro contraddittorie, Shankara fu in grado di arrivare all'esposizione di una dottrina coerente e omogenea solo al prezzo di uno spregiudicato lavoro di selezione e d'integrazione dei testi di cui faceva l'esegesi.

L'idea centrale della filosofia di Shankara è che esista un'unica realtà, il *Brahman*, e che ogni manifestazione di pluralità è un'illusione (*maya*). L'intero universo fenomenico e l'intera gerarchia degli esseri viventi, dai più umili agli stessi dèi, sono quindi una manifesta-

zione secondaria, dotata di una realtà limitata, dell'essere assoluto. La falsa percezione per cui la pluralità degli esseri viventi è avvertita come dotata di una realtà a sé stante e per cui l'anima individuale, l'*atman*, è vista come differente dall'anima universale (cioè l'essere assoluto, il *Brahman*) è un fenomeno puramente riconducibile a ignoranza. Ma quest'illusione di dualità lega l'*atman* al ciclo senza fine delle nascite e delle morti, imprigionandoci nel mondo fisico, un mondo di grigiore e di sofferenza, proprio perché ci sottrae all'unione con il *Brahman*.

L'apparente dualità fra *Brahman* e *atman*, come ogni altra forma di pluralismo, deve essere superata attraverso la conoscenza: la corretta percezione, cioè, della fondamentale unitarietà fra anima universale e anima individuale. Un po' come nella psicoanalisi freudiana, anche nella filosofia shankariana vi è, quindi, l'idea che la percezione delle cause rimosse di un determinato comportamento isterico portino all'eliminazione di questo comportamento. Ma – sempre, del resto, come nell'analisi freudiana – la percezione della verità non si esaurisce puramente in un percorso intellettuale freddamente razionale, ma nella presa di coscienza a livello profondo (si sarebbe tentati di dire: a livello emotivo) dell'assoluta unità fra anima individuale e anima universale.

Questo è l'aspetto «alto» della filosofia shankariana ma, come s'è detto, ve n'è un altro, in definitiva più importante a livello sociale. Questo si richiama all'affermazione da parte di Shankara secondo cui esistono due tipi di verità. La prima (che abbiamo appena riassunto) è di livello superiore ed è per sua natura esoterica e riservata alle anime elevate: gli «atleti spirituali». L'altra verità è invece di livello inferiore ed è per sua natura più facilmente percepibile da parte di coloro che non hanno grandi doti intellettuali. Seguendo questa verità inferiore si può arrivare all'unione con il *Brahman* anche senza avere una reale percezione della fondamentale unitarietà di tutte le cose col *Brahman*, anzi, anche senza avere una reale conoscenza dello stesso *Brahman*. Questa scorciatoia, così conveniente, è appunto quella offerta dalla religione popolare.

Shankara, prendendo lo spunto dal fatto che le *Upanishad* parlano del *Brahman* sia come dell'*assoluto* caratterizzato da essenza, consapevolezza e beatitudine, sia come di un dio supremo, asserisce (del tutto pretestuosamente) che questa duplice caratterizzazione è dovuta al fatto che le *Upanishad* distinguono fra un *Brahman* superiore e uno inferiore. Il *Brahman* superiore si identifica, secondo Shankara, con quell'unica realtà, quell'essere assoluto di cui egli parla; il *Brahman* inferiore, viceversa, sarebbe – sempre secondo Shankara – il dio

Brahma. In altre parole il *Brahman* inferiore, cioè il dio Brahma, come ogni altra manifestazione di pluralità, è un'illusione, anche se, in un certo modo, un'illusione dotata di maggior permanenza delle altre: essa, infatti, è la prima manifestazione di quel *Brahman* superiore dal quale emanano il mondo e tutti gli esseri viventi, compresi gli altri dèi. Secondo Shankara, il singolo credente può giungere a sottrarsi al ciclo delle nascite e delle morti attraverso la giusta venerazione per il *Brahman* inferiore, cioè per il dio Brahma o per uno qualsiasi degli dèi del pantheon indù (attraverso la cui venerazione, i singoli fedeli si rivolgono in realtà al dio Brahma). Seguendo questa via, l'anima singola è in grado di unirsi al dio supremo, cioè al *Brahman* inferiore. Non si tratta ancora dell'unione ultima (quella con il *Brahman* superiore, cioè con l'assoluto caratterizzato da essenza, consapevolezza e beatitudine), ma tale unione avviene automaticamente, alla fine di ogni ciclo cosmico, quando il *Brahman* inferiore si riunisce al *Brahman* superiore.

Attraverso questo brillante esempio di creatività filosofico-religiosa, Shankara riuscì ad arrivare a una formulazione che unificava definitivamente in un tutto unico omogeneo la tradizione di alta speculazione filosofica (iniziatasi, come abbiamo visto, con le *Upanishad* e, ancor prima, con alcuni sporadici passi dei *Veda*) e la religione popolare (fatta di tradizioni molteplici, autonome rispetto a quelle vediche, risalenti in certi casi agli antichi culti della fertilità e della dea madre). Ma lo straordinario peso esercitato da Shankara nella storia filosofico-religiosa dell'India non dipese solo dalle sue qualità di teorico. Egli, infatti, fu anche un predicatore, un polemista brillante e un grande organizzatore. Come predicatore portò il suo verbo nei quattro angoli dell'India; come polemista si impegnò in una serie di dibattiti con i maestri del pensiero jaina e buddista, riportando, secondo la tradizione, un trionfo dopo l'altro, grazie alle sue eccezionali doti intellettuali e dialettiche. Come organizzatore, infine, Shankara fondò quattro «sante sedi» o *matha*. Si trattava d'istituzioni chiaramente modellate sui monasteri-università buddisti: i *matha*, infatti, erano non solo residenze per monaci, ma offrivano ospitalità e cibo ai pellegrini e corsi d'istruzione religiosa e filosofica a un certo numero di studenti residenti.

La finalità dei *matha* creati da Shankara era quella di diffondere una religiosità depurata di ogni rituale eccessivo e di agire come centri d'insegnamento e poli d'irradiazione di attività missionarie (di nuovo, in modo del tutto analogo a quanto per tanti secoli avevano fatto i buddisti). Non a caso, i quattro *matha* fondati da Shankara vennero istituiti in luoghi che erano già centri di pellegrinaggio religio-

so (Badrinath nel cuore dell'Himalaia, Puri nell'Orissa, Dvarka sulla costa del Kathiawar, nell'odierno Gujarat, e Shrinigeri nel Karnataka). Nel periodo successivo alla morte del Maestro, i quattro *matha* aumentarono sempre più in prestigio, influenza e ricchezza. Vennero create nuove sezioni staccate, dipendenti dai quattro *matha* originari; questi ultimi erano capeggiati da un religioso che assunse come titolo il nome del maestro: *Shankaracharya* (cioè: «Maestro Shankara»); a loro volta gli *Shankaracharya*, in particolare quello di Shrinigeri, acquisirono un notevole prestigio, che conservano ancora oggi.

Quanto fin qui detto può far pensare che, con Shankara, si verificasse una sorta di «semitizzazione» dell'induismo: la comparsa cioè di una serie di attributi associati alle grandi religioni monoteistiche semitiche (giudaismo, cristianesimo e islamismo), quali l'individuazione di uno o più profeti, storicamente identificabili, l'identificazione di scritture sacre ben definite, l'emergere di una gerarchia religiosa in grado di pronunciarsi sull'ortodossia della fede. Tutti questi elementi sono ovviamente presenti nella figura, nella predicazione e nell'opera di Shankara (che, fra l'altro, venne a essere considerato dai suoi seguaci come un *avatar* di Shiva), ma sono presenti solo in nuce. Nel complesso, la «Via della conoscenza», come è spesso chiamata la filosofia shankariana, nonostante la sua importanza nell'ambito dell'induismo, non giunse mai neppure a marginalizzare – e tanto meno a sostituire – le altre interpretazioni filosofiche e correnti religiose. D'altra parte, l'organizzazione monastica creata da Shankara, per quanto unica nell'ambito dell'induismo (e tale sostanzialmente destinata a essere fino ai nostri giorni), non assunse mai le dimensioni e l'importanza delle gerarchie religiose di altre religioni, comprese quelle buddiste. In definitiva, quindi, nonostante l'opera di sistematizzazione filosofica e d'organizzazione burocratica condotta da Shankara, il carattere prevalente della tradizione induista continuò a rimanere la sua frammentarietà religioso-filosofica e la mancanza di strutture organizzative unitarie.

La mancata conquista totale dell'induismo da parte del pensiero e della prassi shankariane e, di conseguenza, la mancata «semitizzazione» dell'induismo non diminuiscono però l'importanza (nel bene e nel male) dell'opera di Shankara. Indubbiamente il pensiero e l'azione organizzativa di Shankara giocarono un ruolo importante nella definitiva sconfitta del buddismo e, in epoca assai più tarda, cioè durante il periodo coloniale, nella lotta contro l'invadenza dei missionari cristiani. D'altra parte è stato fatto notare come l'idea fondamentale della filosofia shankariana, secondo cui il mondo fenomenico è un'illusione, fu un potente disincentivo a uno studio empirico della natura,

giocando quindi un ruolo negativo nello sviluppo in senso scientifico del pensiero indiano [ad esempio Thapar 1990, pp. 185-186].

5. *L'età dei grandi templi*

In questo periodo, il tantrismo, i movimenti della *bhakti* e le varie filosofie brahmaniche alte (di cui il *Vedanta* shankariano fu quella di maggior successo) trovarono un punto unificante, a livello d'organizzazione del culto, nella centralità assunta dalle icone e nella creazione di grandi complessi architettonici in cui ospitare queste icone: i templi.

La tradizione brahmanica si era articolata intorno alla riflessione filosofica e alla celebrazione di riti sacrificali di vario genere, in nessuno dei quali la rappresentazione del dio aveva un qualche ruolo. Di conseguenza, la rappresentazione iconografica degli dèi del pantheon brahmanico incominciò tardi e solo dopo la nascita delle icone buddiste. Abbiamo già ricordato come, ancora in epoca gupta, quelle che ci sono pervenute come le prime icone rappresentanti divinità brahmaniche siano artisticamente rozze, decisamente inferiori ai Buddha e ai *bodhisattva* delle scuole del Gandhara e di Mathura. Ma, nel periodo medievale, soprattutto come conseguenza del movimento della *bhakti*, le icone degli dèi del pantheon induista divennero un elemento centrale del culto, al posto della celebrazione dei sacrifici. I sacrifici stessi vennero a essere sostituiti dalle offerte simboliche alle icone e queste divennero l'oggetto effettivo del culto. Al pari dei *mantra*, le formule magiche usate nei culti tantrici, le icone divennero una sorta d'indispensabile anello di congiunzione fra il fedele e il suo dio.

Alla centralità cultuale dell'icona si accompagnò il maturare della rappresentazione artistica delle divinità indù. È in questi secoli che presero forma quelle che diventarono le rappresentazioni classiche delle varie divinità, destinate a essere replicate di lì in avanti senza sostanziali modifiche. Ancora più rilevante fu un secondo sviluppo: al fine di ospitare le icone vennero creati templi che divennero sempre più grandi e ornati dal punto di vista architettonico. Fino all'epoca gupta i templi brahmanici erano costruzioni di ridotte dimensioni, che ricordano i templi greco-romani sia per la forma, sia per il fatto di essere costruiti per ospitare non i fedeli, bensì gli dèi o un singolo dio (il culto, cioè, veniva celebrato di fronte al tempio, non al suo interno).

Nell'alto Medioevo, i templi indù diventarono sempre più vasti e imponenti, in quanto costruiti per ospitare sia le icone che i fedeli. Questi ultimi erano non solo abitanti della località in cui sorgeva il tempio, ma, spesso, pellegrini provenienti anche da zone geograficamente assai distanti. In questo periodo, infatti, l'abitudine di recarsi in pellegrinaggio presso i più importanti templi del subcontinente (un'abitudine del tutto analoga a quella allora prevalente in Europa) divenne sempre più diffusa. I fedeli, poi, provenivano anche da classi sociali che, in passato, erano state escluse dalla partecipazione al culto. Questo era il caso degli *shudra* che, originariamente, non erano ammessi all'interno del tempio. Visto il richiamo che il movimento della *bhakti* aveva proprio per questa categoria, i brahmani, con la loro consueta duttilità, costruirono una serie di camere di culto esterne al tempio, determinando di fatto un ampliamento del tempio stesso, che venne a essere diviso in un'area interna e una esterna.

I servizi religiosi del tempio erano assicurati dai brahmani che, in genere, svolgevano anche attività d'insegnamento dato che, come si è detto, molti templi erano anche centri d'istruzione; accanto ai brahmani vi erano poi altre categorie specializzate: dagli artigiani incaricati della manutenzione o della pulizia del tempio a coloro che svolgevano varie attività di accoglienza dei devoti e si prendevano cura delle loro esigenze non solo spirituali ma anche materiali. Fra questi professionisti vi erano barbieri, suonatori, cantanti d'inni religiosi e danzatrici. Queste ultime erano, in origine, fanciulle educate alla danza classica indiana (un'arte estremamente complessa e faticosa, che raggiunse la maturità proprio in questo periodo). Ma, con l'andar del tempo, in molti templi le danzatrici finirono per svolgere anche il ruolo di prostitute sacre.

Naturalmente, istituzioni tanto complesse potevano esistere solo grazie a considerevoli introiti. Questi erano assicurati in primo luogo dal fatto che i templi stessi divennero proprietari di benefici feudali su interi villaggi, grazie alla munificenza dei monarchi o di altri magnati e, nel Sud dell'India, delle ultime gilde di mercanti. Ma anche i devoti più umili contribuirono alla ricchezza del tempio con donazioni proporzionali alle loro limitate possibilità. Il risultato fu che i principali templi indù dell'epoca divennero istituzioni estremamente opulente. Così, secondo le cronache dello storico turco al-Kazwini, il grande tempio di Somnath (sulle coste del Gujarat) aveva un personale di 1000 bramini e 500 danzatrici, traeva le sue rendite da oltre 10.000 villaggi ed era abbellito da statue e vasellame d'oro e d'argento, ornati di pietre preziose. Non stupisce, quindi, che tali templi diventassero l'obiettivo privilegiato degli invasori che, nell'XI e nel XII

secolo, calarono nella pianura indo-gangetica, provenienti dall'altopiano afghano.

Insomma, come le grandi abbazie dell'Europa medievale, con le quali presentano una serie d'analogie, i templi indù divennero istituzioni ricche e potenti, a pieno titolo parte integrante del sistema feudale dell'epoca. La distinzione di maggior importanza fra le abbazie europee e i templi indù sembra essere stata il fatto che, mentre le prime erano sotto l'autocratico controllo di un abate (che era in genere un membro della nobiltà), i secondi vennero a essere gestiti da comitati di brahmani.

6. *Il Nord dall'invasione degli «huna» all'impero di Harsha*

Nel 510, la data che abbiamo proposto come quella che segna l'inizio del Medioevo in India, l'impero eftalita in India si estese a comprendere il Punjab, il Rajasthan, il Kashmir e, probabilmente, la parte occidentale dell'odierno Madhya Pradesh. Come si è accennato, vi è ragione di ritenere che le restanti province dell'impero gupta fossero diventate stati autonomi e che, se una dinastia gupta continuò a regnare, il controllo da essa esercitato fosse ormai limitato a una ristretta area territoriale.

Per un breve lasso di tempo, l'impero degli eftaliti, che occupava più o meno le stesse aree controllate a suo tempo da Menandro e dai kushana, sembrò incamminarsi sulla via seguita dai suoi predecessori. Per quanto le tradizioni buddiste e i resoconti di viaggiatori e d'ambasciatori che visitarono l'impero eftalita abbondino di notizie concernenti la ferocia degli *huna* e le distruzioni da essi compiute (gravi soprattutto per quanto riguarda i centri di culto e d'istruzione buddisti), sta di fatto che gli eftaliti stavano attraversando quello stesso rapido processo di acculturazione sperimentato a suo tempo da greci, *shaka* e kushana: la prova più convincente di ciò è che il monarca unno Toramana si convertì al jainismo, mentre il di lui figlio, Mihirakula, divenne un ardente seguace di Shiva.

Ma l'impero eftalita fu ancora più caduco di quello indo-greco: già nel 528 d.C., Mihirakula venne sconfitto dalle forze congiunte di Yashodharman, re del Malwa, e Baladitya, in genere identificato con Narasimha Gupta, un discendente di Budha Gupta e, quindi, uno degli ultimi rappresentanti della dinastia imperiale. Gli *huna* persero così il controllo di gran parte dei loro dominî indiani e si ritirarono nel Kashmir. Questa volta, un loro possibile ritorno in forze fu impedito

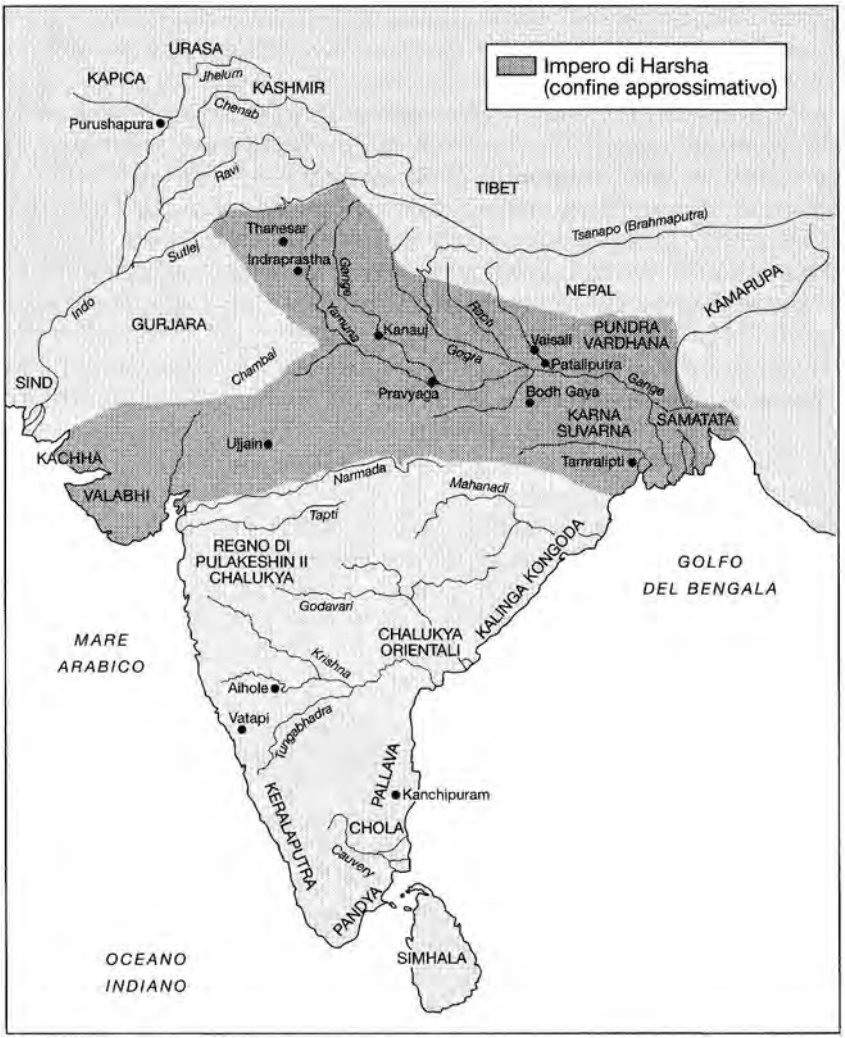


Fig. 7. *L'India al tempo di Harsha (640 circa).*

dalla distruzione (nel 567) della parte transhimalaiana del loro impero, a opera dell'attacco congiunto dei turchi occidentali e del risorgente impero sassanide. L'incursione eftalita inaugurò in India un nuovo ciclo di frammentazione politica destinato a durare, salvo una breve parentesi nella prima metà del VII secolo, fino all'inizio del XII

secolo. È questo il periodo in cui, secondo Hsuan Tsang, il subcontinente era diviso in settanta regni. In realtà, la storia politica indiana fu caratterizzata dalla presenza di cinque o sei centri di potere maggiori, permanentemente in guerra gli uni con gli altri, contornati da una serie di monarchie meno importanti. Queste erano talvolta indipendenti, talvolta in rapporto di vassallaggio nei confronti di uno dei potentati maggiori, ma, in ogni caso, sempre pronte a ribellarsi al potere egemone non appena questo accennasse a indebolirsi. Sintomaticamente, la fine dei potentati maggiori fu spesso causata dalla ribellione di uno o più feudatari ribelli, piuttosto che dalle sconfitte subite a opera di un altro potentato maggiore.

Come nell'era gupta, le guerre perenni che, in questo periodo, segnarono i rapporti fra i vari stati del subcontinente non sembrano però essere state particolarmente distruttive. Negli anni successivi alla sconfitta degli eftaliti vi fu il riemergere del codice cavalleresco già presente nell'era gupta. Tale codice divenne, in quest'epoca, intimamente legato alla *Weltanschauung* indiana. Esso, se da un lato esaltava la guerra e il valore personale del singolo guerriero, dall'altro scoraggiava gli aspetti più feroci delle attività belliche, quali il saccheggio delle città conquistate o l'uccisione dei prigionieri e dei non combattenti. Parte integrante di questo codice cavalleresco era l'idea che un conquistatore non dovesse «sradicare violentemente» una dinastia vinta: solo una parte dei territori del monarca sconfitto poteva essere legittimamente annessa; quest'ultimo, o un membro della sua famiglia, una volta fatto atto di vassallaggio nei confronti del vincitore e accettato di pagare un regolare tributo, veniva, di regola, rimesso sul trono.

Come fa notare il Basham [1975, p. 52], un'ideologia di questo tipo, se da un lato comportava uno stato di guerra continuo, dall'altro non favoriva la costruzione di imperi stabili e durevoli. Ciò, ovviamente, non impedì che vi fossero tentativi d'unificazione imperiale. Fra questi, il più significativo fu compiuto da Harsha Vardhana.

Harsha Vardhana, che regnò dall'ottobre 606 alla fine del 646 o all'inizio del 647, salì al trono quando aveva solo sedici o diciassette anni. Il padre, che era stato un condottiero e un amministratore di valore, gli aveva lasciato un solido regno (la cui capitale era Thanesar, un centro religioso a nord dell'odierna Delhi) e un formidabile esercito che, nel momento in cui Harsha assunse il potere, era forte di 50.000 fanti, 20.000 cavalieri e 5000 elefanti. Nei cinque anni seguenti, con un seguito ininterrotto di fulminee e vittoriose campagne militari, il giovanissimo monarca estese a macchia d'olio i propri dominî verso oriente, conquistando tutta l'India del nord a est del

Punjab, fino al Bihar e alla maggior parte del Bengala, mentre anche il regno dell'Assam ne riconosceva l'alta sovranità.

Dopo il 612, le attività belliche di Harsha si ridussero considerevolmente. Nel 620, egli tentò, senza riuscirci, la conquista del Deccan, venendo sconfitto da Pulakeshin II della dinastia dei Chalukya; circa dieci anni più tardi, in seguito a una fortunata campagna contro la casata dei Valabhi, il cui potere si estendeva su una gran parte dell'odierno Gujarat, Harsha ridusse costoro in stato di vassallaggio; ancora nel 643, egli ampliò il proprio controllo alle coste del Bengala. Ma, sostanzialmente, dopo i primi frenetici cinque anni di conquiste, Harsha dedicò le proprie energie al governo del suo vasto impero. In seguito all'estensione dei propri dominî verso oriente, egli spostò la propria capitale da Thanesar a Kanauj (che abbellì, ampliò e fortificò) e, al pari dell'imperatore romano Adriano, viaggiò costantemente da un capo all'altro dei suoi dominî, in modo da controllarne personalmente l'amministrazione.

Harsha, su cui abbiamo un'abbondanza di notizie del tutto inusuale per un monarca indiano del periodo preislamico, era indubbiamente una personalità eccezionale. Egli era un grande condottiero, un principe cavalleresco e un buon amministratore, un uomo profondamente religioso e un buon cultore della lingua e della letteratura sanscrite. Dal punto di vista religioso, Harsha era un eclettico, adoratore di Shiva e del dio solare, ma anche grande patrono del buddismo. Si trattava di un eclettismo religioso del tutto normale in India, che non sembra essere stato frutto né di calcolo politico, né d'incostanza intellettuale, ma di una sincera ricerca personale (l'imperatore soleva passare diverse ore al giorno in meditazione o in preghiera). Con l'avanzare degli anni, tuttavia, Harsha si avvicinò sempre più al buddismo, fino a che, a quanto sembra, giunse a proibire in tutti i suoi dominî l'uccisione di ogni essere vivente e l'uso della carne come cibo. Harsha, infine, aveva interessi culturali che trascendevano quelli religiosi, come è dimostrato dal fatto che egli sia autore di una grammatica sanscrita, di diverse poesie e di un certo numero di drammi in sanscrito, di cui tre ci sono pervenuti.

È tanto più significativo, quindi, che dopo un regno quarantennale da parte di un monarca dotato di una personalità eccezionale, il suo impero si disintegrasse con rapidità fulminea. Il fatto era che Harsha aveva governato con l'ausilio di luogotenenti e di grandi vassalli. Costoro erano «simili ai baroni dell'Europa medievale, che potevano avere incarichi importanti a corte o agire come governatori di province o di distretti, ma che erano anche grandi proprietari terrieri e, virtualmente, monarchi dei loro personali dominî» [Basham 1975, p.

52]. Si trattava di uno sviluppo reso in un certo modo necessario dall'evoluzione economica del periodo, caratterizzata, come s'è visto, dalla virtuale scomparsa dell'economia monetaria. In una situazione del genere diventava inevitabile per un monarca pagare i propri grandi capi militari, i principali amministratori civili e i dignitari religiosi mediante la distribuzione di concessioni terriere che, proprio in questo periodo, incominciarono ad assumere una sempre più spiccata analogia con i benefici feudali europei.

Questa era una situazione in cui l'integrità dello stato (in ogni caso sempre sottoposta alle spinte centrifughe legate alla presenza di questi magnati «virtualmente monarchi dei loro personali dominî») dipendeva in modo determinante dalle capacità dei singoli sovrani. Harsha, data la forza della sua personalità e un'energia che sembrava inesauribile, riuscì a creare e a tenere assieme uno stato di dimensioni imperiali. Ma quando egli morì, a quanto pare senza lasciare eredi, sparì l'unico autentico elemento unificante di un impero che, in realtà, era una congerie di signorie feudali grandi e piccole. Non stupisce quindi che l'impero di Harsha morisse con il suo fondatore, lasciando il posto a quella stessa situazione di frammentazione politica presente nel Nord dell'India prima della quarantennale avventura di Harsha.

7. *La comparsa dei rajput*

L'oscuro e confuso periodo che va dalla morte di Harsha alla fine dell'VIII secolo è caratterizzato dall'emergere nell'India del nord di una molteplicità di nuovi stati, più o meno estesi, le cui famiglie regnanti appartenevano a un gruppo sociale che fece la sua comparsa in India durante il VI secolo: i gurjara. Per quanto le origini dei gurjara non siano del tutto chiare, esse sembrano riconducibili alle aristocrazie sia di gruppi tribali allora di recente sanscritizzazione, sia di invasori provenienti dalle regioni transhimalaiane. In quest'ultimo caso, una parte dei gurjara sarebbe discesa dagli *huna* o da altre popolazioni nomadi – originarie del centro dell'Asia o, addirittura, del Caucaso e della Russia meridionale –, penetrate nel subcontinente nel periodo di confusione provocato dall'incursione eftalita. I gurjara erano quindi, in origine, un agglomerato di clan e di bande guerriere di varia origine che, a quanto è dato d'ipotizzare, incominciarono a legarsi fra di loro con rapporti matrimoniali esogamici. In un secondo tempo, quelle di maggior successo fra le alleanze esogamiche in questione vennero categorizzate dai brahmani come apparte-

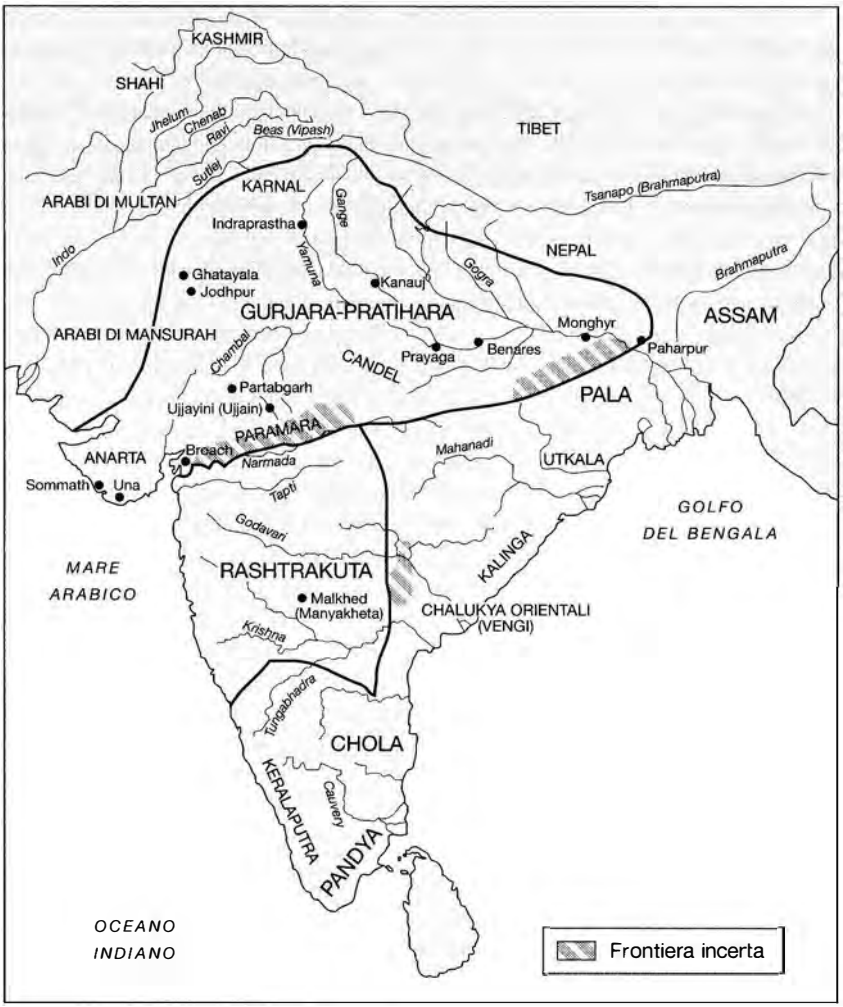


Fig. 8. *L'India intorno al 900.*

nenti a un unico gruppo castale, quello dei rajput, a cui venne riconosciuto il rango di *kshatriya* (l'appartenenza, cioè, all'ordine castale dei guerrieri)[6]. Sempre i brahmani costruirono per questi nuovi nobili delle grandiose genealogie, che li faceva discendere dal Sole o dalla Luna (un'ascendenza, quest'ultima, che i clan rajput condividono con la famiglia imperiale nipponica).

In altri termini, quanto abbiamo appena detto significa che i rajput, nonostante le loro più o meno leggendarie ascendenze – inventate prima dai brahmani e, poi, in tempi a noi più recenti, accettate e ribadite dagli storici dell'era coloniale – non appartenevano a un ceppo razziale ben definito, essendo, in origine, semplicemente coloro che, nell'India del nord, si dedicavano alla professione delle armi o, quanto meno, coloro che ebbero maggior successo in tale professione. Che le origini dei primi rajput, nonostante le sanzioni a esse date dai brahmani, non fossero del tutto immacolate o, quanto meno, tali non venissero universalmente considerate è dimostrato dall'insistenza quasi ossessiva con cui i vari prìncipi e guerrieri rajput presero a rivendicare il loro status di *kshatriya*, insistendo nel contempo sul «punto d'onore» con un'attenzione e uno scrupolo degni in verità dei mitici cavalieri della Tavola Rotonda. Qualsiasi fossero le origini (e i complessi d'inferiorità) dei rajput, non vi è però dubbio sullo straordinario successo politico da essi raggiunto con la fine dell'VIII secolo. In quel periodo – e la situazione rimase sostanzialmente la stessa fino all'invasione di Muhammad di Ghur, a cavallo fra il XII e il XIII secolo – quasi tutte le dinastie regnanti dell'India del nord furono rajput (il che, tuttavia, considerato da un altro punto di vista, vuol semplicemente dire che il potere politico, nell'India del nord, passò dalle vecchie famiglie aristocratiche – discendenti, probabilmente, da funzionari o da vassalli dell'impero gupta – nelle mani di guerrieri professionisti d'incerta origine sociale ed etnica).

8. *Le prime incursioni musulmane*

Le dinastie rajput che dominarono l'India del nord fra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo impegnarono gran parte delle proprie energie a farsi guerra a vicenda. Ma, con l'inizio del nuovo millennio, i monarchi rajput dovettero confrontarsi con un nuovo avversario: il sultano turco Mahmud, signore di Ghazni, nell'Afghanistan.

Mahmud era un musulmano e, a quell'epoca, gli indiani erano già venuti in contatto con musulmani, sia arabi sia turchi. I primi musulmani ad arrivare in India – e i primi musulmani indiani – furono, con ogni probabilità, mercanti che trafficavano fra l'Arabia e la costa occidentale dell'India[7]. In ogni caso, nel 711 – cioè circa ottant'anni dopo la morte del Profeta (632) e contemporaneamente all'invasione araba della Spagna da parte di Tarik –, un altro condottiero musulmano, l'arabo Muhammad bin Qasim, era penetrato attraverso le pia-

nure del Makràn nel Sind, portandone a termine la conquista (712). Successivamente i governatori arabi del Sind, dopo aver ultimato la conquista della valle dell'Indo, avevano lanciato una serie di scorrerie e di tentativi d'invasione contro il resto dell'India. I prìncipi rajput, tuttavia, si erano dimostrati abbastanza forti da sbarrare il passo agli invasori. Gli sconvolgimenti che avevano scosso il mondo arabo nell'VIII e nel IX secolo avevano poi comportato l'indipendenza degli arabi della valle dell'Indo (871) e la suddivisione dei loro possedimenti in due principati. Questi ultimi erano diventati a tutti gli effetti parte integrante del variegato e caleidoscopico panorama politico dell'India del nord.

Mentre queste vicende politiche seguivano il loro corso, viaggiatori e mercanti arabi, insieme ai rappresentanti di un'altra popolazione che si andava islamizzando in quel periodo, i turchi, avevano esteso il loro raggio d'attività in tutto il subcontinente. Fra l'VIII e il XII secolo, il termine *turuska*, «turco», venne a essere utilizzato dagli indiani per indicare quei mercanti sia turchi sia arabi che, in quel periodo, gestivano quel tanto che allora ancora esisteva di traffici di lunga distanza.

Nella seconda metà del X secolo, un ambizioso signore della guerra turco, un ex schiavo di nome Alptigin, si impadronì di una parte della valle di Kabul, assunse il titolo di *amir* («emiro», cioè «capo» o «signore») e fece di Ghazni la propria capitale. Da qui il suo successore, Sabuktigin, lanciò una prima serie d'incursioni contro il Punjab, finendo per impadronirsi di Peshawar e delle zone circostanti. Per far ciò, egli dovette sconfiggere (nel 991) una confederazione di prìncipi indiani che comprendeva alcuni dei maggiori sovrani rajput dell'epoca.

Le imprese di Sabuktigin rivelarono la debolezza degli apparati militari dei prìncipi che controllavano le grandi pianure dell'India del nord. Si trattò di una lezione di cui fece tesoro colui che, nel 997, successe a Sabuktigin sul trono di Ghazni: Mahmud.

In realtà, i principali interessi geo-politici di Mahmud di Ghazni, che al posto del titolo di *amir* assunse quello più prestigioso di sultano (monarca), riguardavano la parte transhimalaiana del suo impero. Mahmud, infatti, incorporò nei propri dominî gran parte dei territori fra l'Afghanistan e il Mar Caspio e la maggior parte dell'altopiano iranico, facendo di Ghazni un centro di cultura persiana (fu qui che il grande Firdausi compose lo *Shah-Nama*, destinato a diventare l'epica nazionale persiana).

Fra il 1001 e il 1027 (tre anni prima della sua morte) il sultano di Ghazni scatenò diciassette grandi scorrerie contro l'India del nord.

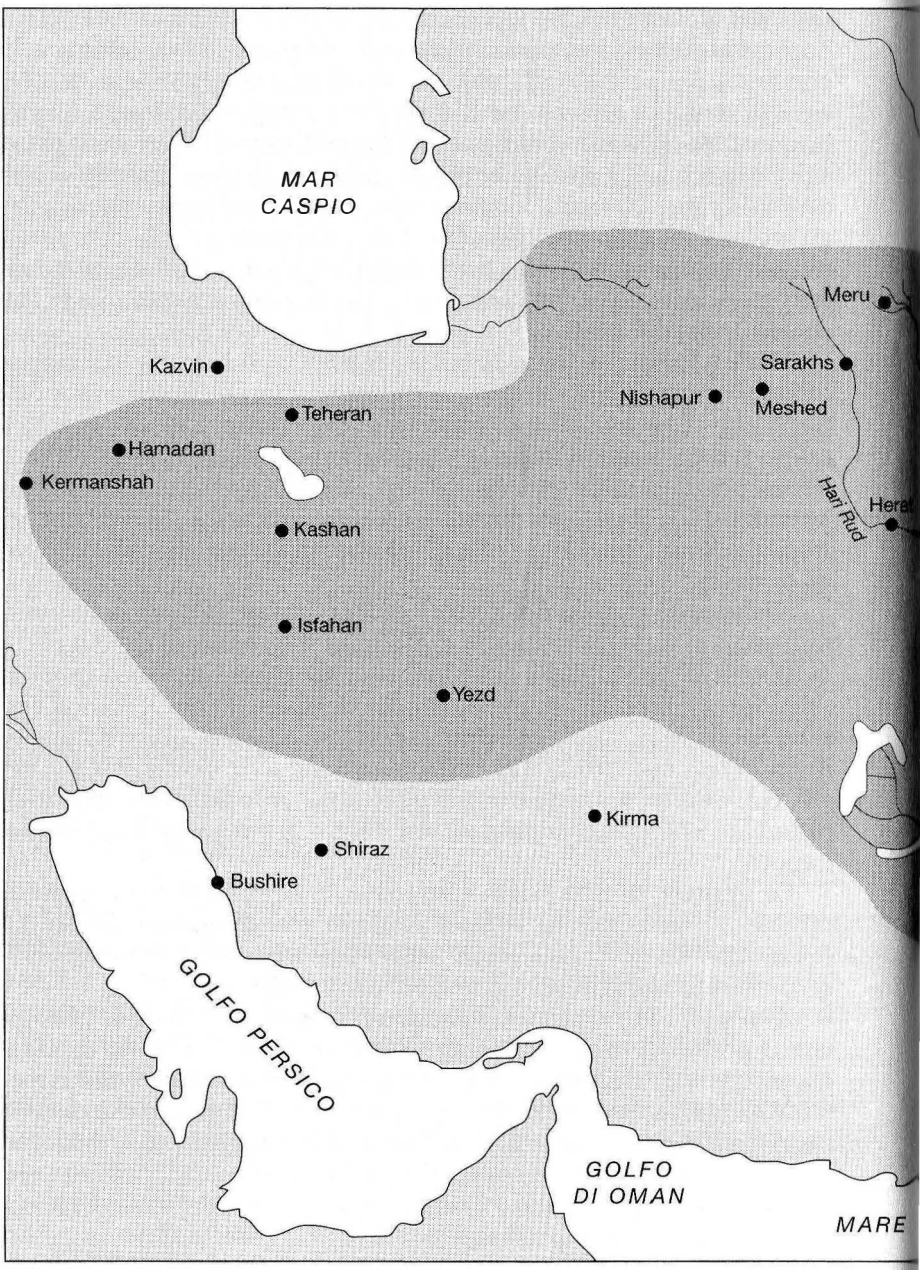
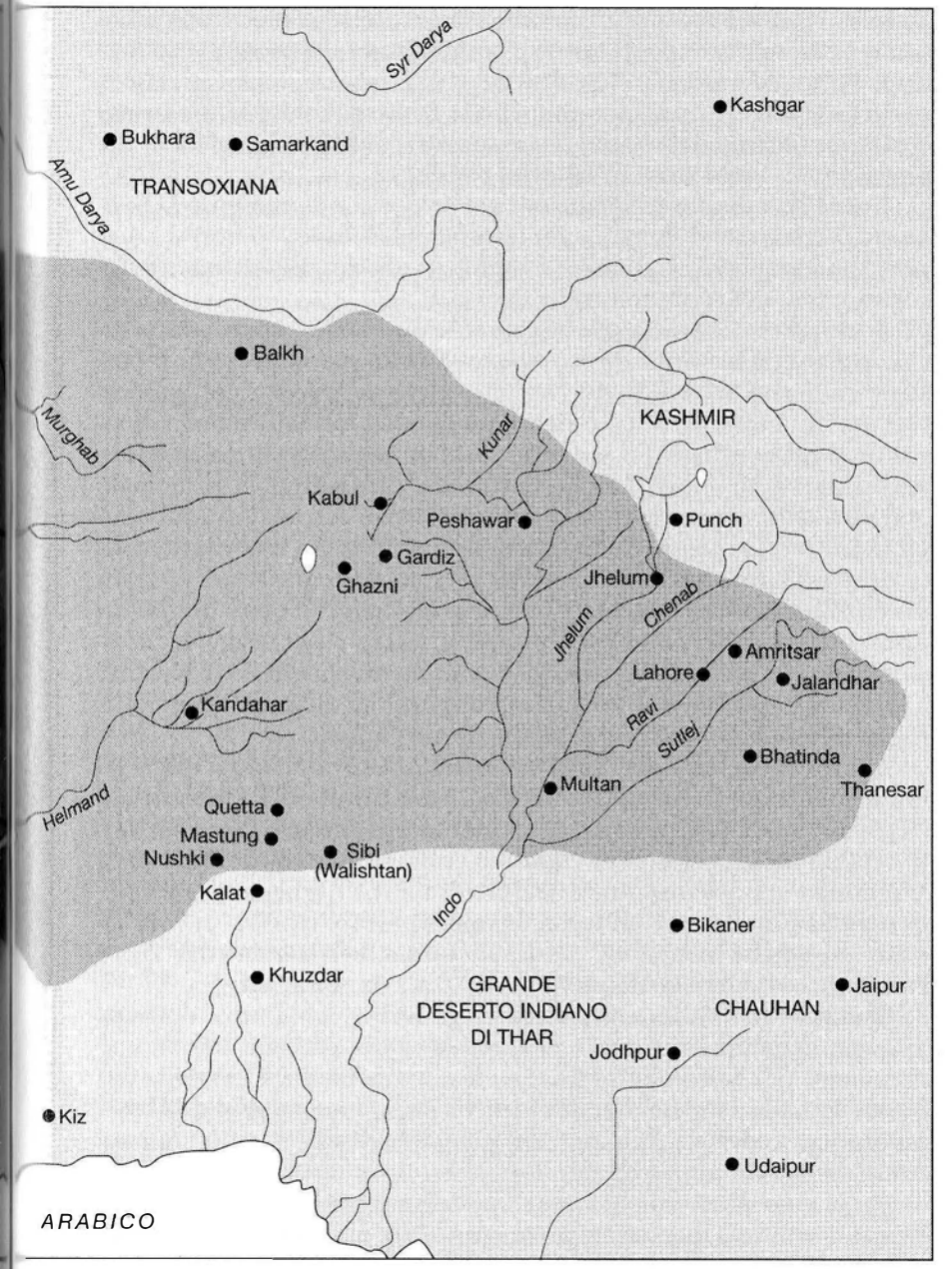


Fig. 9. *Impero di Mahmud di Ghazni, 1020 circa.*


Syr Darya
Kashgar
Bukhara
Samarkand
TRANSOXIANA
Amu Darya
Balkh
Murghab
Kunar
KASHMIR
Kabul
Peshawar
Punch
Gardiz
Ghazni
Jhelum
Chenab
Jhelum
Amritsar
Lahore
Jalandhar
Kandahar
Ravi
Sutlej
Bhatinda
Multan
Thanesar
Helmand
Quetta
Mastung
Nushki
Sibi
(Walishtan)
Kalat
Indo
Bikaner
Khuzdar
GRANDE
DESERTO INDIANO
DI THAR
Jaipur
CHAUHAN
Jodhpur
Kiz
Udaipur
ARABICO

Durante queste spedizioni, Mahmud mise a ferro e fuoco una larga parte della vallata indo-gangetica, annientando un esercito indiano dopo l'altro ed espugnando e distruggendo fortezza dopo fortezza. A partire dal 1019, i prìncipi rajput che lo fronteggiavano erano ormai così demoralizzati dal seguito incessante di sconfitte subite da non opporre più, in molti casi, un'effettiva resistenza.

L'obiettivo di queste spedizioni era solo secondariamente la conquista. Vero è che il Punjab e l'intera valle dell'Indo, compresi i due principati arabi del Sind, furono inglobati nei vasti possedimenti del sultano, ma, nel resto dell'India del nord, egli si accontentò, al più, di un rapporto di vassallaggio largamente nominale da parte dei prìncipi indiani da lui vinti. Il vero obiettivo delle sue imprese fu il prestigio conferito dal manto di *ghazi* (guerriero della fede) a un sultano che era di umili origini (si è ricordato come il fondatore della dinastia fosse un'ex schiavo) e, soprattutto, le immense ricchezze che vennero razziate in India. In questa duplice prospettiva, il principale obiettivo delle scorrerie di Mahmud di Ghazni furono i grandi templi indù che, in quel periodo, erano ormai diventati una caratteristica del panorama indiano. Come si è già ricordato, si trattava di grandi centri religiosi, ricettacoli di immense ricchezze. Non fu quindi un caso che nel corso delle sue imprese il sultano saccheggiasse e distruggesse un'incredibile quantità di templi, fra cui quello di Krishna a Mathura e quello forse ancora più importante di Shiva, a Somnath (nella penisola del Kathiawar, nell'odierno Gujarat).

Alla morte del sultano (1030), l'impero da lui costruito si disgregò rapidamente, perdendo gli immensi territori a ovest dell'Afghanistan. Negli anni successivi, per quanto continuassero a controllare gran parte del Punjab, i successori di Mahmud erano ormai troppo impegnati a difendere il nucleo centrale dei loro dominî, l'Afghanistan, per potersi ancora interessare all'India. Vennero, è vero, lanciate ancora alcune sporadiche incursioni, ma queste furono ben lontane dall'avere l'ampiezza e il successo di quelle organizzate da Mahmud.

Quando la confusione provocata dagli *exploits* di Mahmud di Ghazni si calmò, cinque furono le monarchie rajput che emersero come dominanti nel Nord dell'India. Fra di esse quella dei Chandella del Bundelkhand (a sud del Gange) è quella oggi più nota, grazie alla fortunosa sopravvivenza fino ai nostri giorni degli splendidi templi costruiti da tale dinastia a Khajuraho[8].

Per circa centocinquanta anni, i prìncipi rajput ebbero agio di dedicarsi di nuovo a quello che preferivano fare e in cui riuscivano meglio: guerreggiare cioè gli uni contro gli altri, beninteso con il massimo rispetto per i codici della cavalleria. Come sembrano dimostrare

i documenti dell'epoca, nessuno di questi prìncipi prese in considerazione la necessità di proteggersi da nuove invasioni provenienti dall'Asia centrale, impadronendosi del Punjab (ancora nelle mani degli ultimi sultani di Ghazni) e bloccando militarmente i passi del nord-ovest. In questo modo i centocinquanta anni d'intervallo che il Fato concesse ai prìncipi rajput dell'India per far fronte alla minaccia proveniente da nord-est vennero lasciati passare invano. Come vedremo nel prossimo capitolo, nel 1192, sui campi di battaglia di Tarain, venne l'ora del giudizio finale per mano di un altro conquistatore turco-afghano: Muhammad, principe di Ghur.

9. *La dinamica politica nel Sud*

Mentre questi avvenimenti si svolgevano a nord dei Vindhya, la storia politica della penisola era a sua volta caratterizzata dal sorgere e dallo scomparire di una molteplicità di centri di potere in lotta più o meno perenne fra di loro. In prima approssimazione si può dire che, nel periodo in esame, la dinamica della lotta politica nel sud fu caratterizzata da due elementi. In primo luogo, in ciascuna delle due regioni in cui s'articola la penisola (l'altopiano del Deccan e, a sud del sistema idrografico formato dal Krishna/Tungabhadra, le fertili pianure del Tamil Nadu) vi fu la tensione generata fra, da un lato, un potentato tendenzialmente egemone in tutta la regione e, dall'altro, i suoi vassalli (che, se possibile, tendevano a ribellarsi e a sostituirsi alla potenza egemone). In secondo luogo, vi fu la tendenza da parte del potentato egemone in ciascuna regione a scontrarsi con quello dominante nell'altra regione, nel tentativo d'impadronirsi dell'area dove le due zone si sovrapponevano (la costa orientale della penisola, nel tratto che va dalla foce del Krishna a quella del Godavari e oltre). Inoltre, ciascuno dei due poteri egemoni mostrò la tendenza a farsi periodicamente distrarre dagli avvenimenti di altre aree geografiche: il territorio al di là del Narmada per i signori del Deccan; Ceylon o addirittura l'Insulindia per i signori del Tamil Nadu.

Ricapitolare sia pure per sommi capi le vicende di queste dinastie, o anche solo dei loro esponenti più brillanti, sarebbe troppo complesso. Basti dire che molte delle corti del Deccan e dell'Estremo Sud furono brillanti e intellettualmente vivaci e che molti dei maggiori monarchi si distinsero come statisti, come condottieri e, nel caso di Mahendra-varman Pallava – un contemporaneo di Harsha – come intellettuali[9].

Ancora alla fine del XIII secolo, l'India a sud del Narmada, per quanto politicamente divisa e caratterizzata dall'ascesa e dal tramonto di una serie di dinastie, era un mondo ricco e vivace. Marco Polo che, nel 1288 e nel 1293, fece scalo nei possedimenti di una di queste dinastie, i Pandya di Madurai, ne ammirò la prosperità e la ricchezza.

10. *Il tramonto del buddismo*

A conclusione di questo capitolo, conviene soffermarsi su uno dei più importanti problemi che caratterizzano la storia sociale e culturale dell'alto Medioevo indiano: la decadenza e la scomparsa del buddismo in India. Si è visto come il buddismo fosse in declino rispetto alle correnti religiose induiste fin dal tempo degli imperatori gupta. Ciò nonostante, la posizione del buddismo era rimasta forte e, come abbiamo ricordato, quando Fa Hsien aveva visitato l'India fra il 405 e il 411 (al tempo cioè di Chandra Gupta II) aveva trovato la comunità buddista in piena fioritura. Le cose dovettero peggiorare con il crollo dell'egemonia gupta, quando gli eftaliti distrussero Taxila, fino ad allora il massimo centro di culto e d'insegnamento buddista in India. Da quel momento in avanti, il principale centro d'irradiazione del buddismo nel subcontinente divenne il monastero-università di Nalanda, nel Bihar. Ma, accanto alle distruzioni compiute dai barbari centro-asiatici, vi era un altro male più profondo, che intaccava la vitalità del buddismo indiano. Hsuan Tsang, quando seguì le orme di Fa Hsien negli anni fra il 629 e il 641 (al tempo di Harsha), constatò non solo il declino o la scomparsa di molti antichi centri di culto buddista, ma anche la diffusione delle pratiche magiche in quelli che ancora esistevano. Un altro fatto che impressionò il pellegrino cinese fu che buddisti e indù partecipavano alle medesime funzioni e processioni religiose, come se il buddismo non fosse che una delle molteplici sette indù. In sostanza, già all'inizio del VII secolo, il buddismo indiano era entrato in una fase di contrazione e di graduale perdita d'identità nei confronti dell'induismo. Quali le ragioni di questi fenomeni?

Come si è già ricordato nel capitolo dedicato alla nascita del buddismo, il suo declino si verificò, con ogni probabilità, come conseguenza della degenerazione della sua base sociale. Il buddismo, infatti, si era inizialmente diffuso come religione delle classi intermedie, prevalentemente urbane, legate ai commerci di lunga distanza e alle attività economiche a essi connesse, e tale era rimasto. La decadenza della sua base sociale, conseguenza dei mutamenti economici

che portarono alla nascita del sistema feudale in India, determinò, quindi, il parallelo regresso del buddismo. È probabile che, in India, il collasso della base sociale del buddismo ne spieghi anche la perdita di vivacità intellettuale. Così, i maestri buddisti, che in passato si erano misurati vittoriosamente sul piano dialettico con i greci, nel IX secolo furono messi in difficoltà dalle argomentazioni di Shankara.

Ma, ancora prima di Shankara, la crescente debolezza del buddismo era stata rivelata dalla sua graduale perdita d'identità rispetto all'induismo, un fenomeno spesso citato come la ragione fondamentale della sua scomparsa finale dall'India. La premessa di questa perdita d'identità fu il fatto che, in India, il buddismo non si presentò mai come un sistema esclusivo, tale cioè che chi lo accettava dovesse necessariamente rifiutare la tradizione brahmanica. Il buddismo, in effetti, offriva una via di salvezza definitiva solo a coloro che praticavano la vita monastica, mentre i laici, mediante l'appoggio da loro dato ai monaci, potevano solo «posizionarsi» meglio in vista di una vita futura. A ciò corrispondeva il fatto che i monaci buddisti tendevano a disinteressarsi dei laici e che, pertanto, costoro, per la celebrazione di una serie d'importanti funzioni della vita quotidiana (nascite, matrimoni, commemorazione dei morti, riti di buon auspicio, ecc.) tendevano a rivolgersi agli specialisti in questi settori, che erano poi i brahmani. In questo modo, il buddismo si era fin dall'inizio preclusa la possibilità di cancellare il brahmanesimo, a differenza di ciò che il cristianesimo fece nei confronti del paganesimo. Buddismo e brahmanesimo continuarono così a svilupparsi fianco a fianco e, quasi inevitabilmente, questo portò a un reciproco processo d'imprestito culturale. Da un lato vi fu la trasformazione, da parte della dottrina mahayana, del Buddha in un dio, anzi in una molteplicità di dèi: i *bodhisattva*. A ciò corrispose la disponibilità da parte dei brahmani ad accogliere il Buddha nel proprio pantheon, considerandolo un *avatar* di Vishnu. Nello stesso arco di tempo (corrispondente ai primi secoli dell'era cristiana), il brahmanesimo accettò esplicitamente la dottrina della reincarnazione (già ammessa a livello esoterico dai maestri del pensiero upanishadico) e fece propri una serie di principî originariamente esposti dal buddismo e dal jainismo, quali la non violenza e il vegetarianesimo.

Questa prima fase d'omogeneizzazione si era già in larga misura compiuta prima dell'inizio del periodo medievale. Con il Medioevo ne incominciò una ulteriore, legata all'influenza esercitata su entrambe le tradizioni religiose dal tantrismo. Il buddismo tantrico si divise in due branche principali, dette della Mano Destra e della Mano Sinistra: la prima privilegiava la venerazione di figure divine di tipo maschile; la seconda, più propriamente detta buddismo *vajrayana*,

cioè del «veicolo del tuono», privilegiava la venerazione delle salvatrici, le *tara*.

Il buddismo tantrico dimostrò ancora una notevole capacità espansiva fuori dall'India: il buddismo della Mano Destra divenne influente in Cina e in Giappone; il «veicolo del tuono», invece, conquistò territori rimasti fino a quel momento al di fuori del buddismo: il Nepal e il Tibet. Ma se il tantrismo rappresentò un ulteriore elemento espansivo del buddismo fuori dall'India, in India esso contribuì ad accelerarne il declino. Questo perché le pratiche magiche, l'uso dei *mantra*, il ruolo determinante del maestro spirituale, la venerazione delle deità femminili da parte sia dei seguaci dell'induismo tantrico sia di quelli del «veicolo del tuono» contribuirono ad attenuare le diversità fra tradizione indù e tradizione buddista. Mentre ai monaci buddisti e ai brahmani erano indubbiamente chiare le differenze teoriche che separavano le due tradizioni religiose, vi è ragione di credere che, per i fedeli, in particolare per quelli non dotati di grande cultura, divenisse sempre più difficile distinguere il buddismo dall'induismo.

In questa situazione, i monasteri e le università buddiste che, grazie al mecenatismo dei monarchi Pala, al potere nel Bihar e nel Bengala, continuarono a operare in tali regioni, erano l'unica solida piattaforma ancora esistente, che permettesse ai fedeli buddisti in India di non sprofondare nelle sabbie mobili della tradizione indù, perdendo la propria identità. Quando, all'inizio del XIII secolo, i turco-afghani distrussero gli ultimi monasteri e università buddiste, massacrando i «bramini dalle teste rasate» (come essi chiamavano i monaci buddisti) o costringendoli a fuggire nel Nepal e nel Tibet, non vi fu più nulla che impedisse la definitiva scomparsa del buddismo. L'induismo, invece, caratterizzato dall'estrema decentralizzazione organizzativa e dalle sue solide ed estese radici nella società, soprattutto rurale, era in posizione assai più favorevole per sopravvivere e prosperare nella situazione d'incertezza politica e d'involuzione sociale che caratterizzò i primi secoli del Medioevo indiano. Fu così che l'induismo fu in grado di far fronte con successo alla sfida dell'islamismo, laddove, invece, il buddismo perì.

11. *La difficile sopravvivenza del jainismo*

Se, quindi, la parabola del buddismo si esaurì in India nei primi secoli del Medioevo indiano, bisogna ricordare che le vicende di quella che possiamo considerare la sua religione gemella, cioè il jainismo, furono differenti. Il jainismo, infatti, è riuscito a sopravvivere senza

soluzione di continuità fino a oggi. La possibile spiegazione di questo fenomeno è il ruolo giocato, nell'ambito della religione jaina, dai monaci nei confronti dei laici (un ruolo completamente diverso da quello dei monaci buddisti). Da sempre, infatti, nel jainismo, a differenza che nel buddismo, la vita dei laici era accuratamente regolata dall'osservanza di una serie di riti officiati dai monaci, che si facevano carico della cura pastorale dei laici. Esisteva, cioè, nel jainismo un rapporto assai più stretto di quanto vi fosse nel caso del buddismo fra il clero e quella che si è tentati di definire società civile.

In sostanza, si ha l'impressione che, nei primi secoli del Medioevo, mentre i monaci buddisti si ritirarono al riparo dei grandi stabilimenti religiosi che sopravvivevano grazie alla generosità degli ultimi monarchi buddisti (come i Pala del Bihar), la classe religiosa jaina continuò a vivere a stretto contatto con i propri fedeli, giocando un ruolo importante nella loro vita di tutti i giorni. La conseguenza fu che, a differenza del buddismo, il jainismo continuò a mantenere il suo ancoraggio a livello sociale con le classi che ancora praticavano attività mercantili di lunga distanza. Fu così che, anche se limitatamente ad alcune parti della costa occidentale dell'India, in particolare l'odierno Gujarat, il jainismo sopravvisse. Il Gujarat, infatti, continuò a rimanere uno snodo di traffici commerciali di lunga distanza, per quanto limitati, e, nel corso del Medioevo, una parte importante della locale classe mercantile, sotto la cura pastorale dei suoi monaci, si attenne tenacemente agli insegnamenti di Mahavira, mantenendone viva la fede.

12. *Buddismo, jainismo e induismo nel Sud dell'India*

La spiegazione di natura sociale del declino e della scomparsa del buddismo e della drastica contrazione dello jainismo, cioè il fatto che tale processo derivasse dalla degenerazione della sua base sociale (le classi intermedie urbane), non sembra però compatibile con ciò che conosciamo dell'evoluzione socio-economica dell'Estremo Sud. Qui, come s'è visto, i traffici commerciali di lunga distanza rimasero considerevoli e le corporazioni di mercanti continuarono a giocare un ruolo importante. Ciò nonostante, le religioni legate alle classi mercantili scomparvero, il loro posto venne preso dalle religioni indù e la locale vita sociale e culturale venne a essere caratterizzata, in un modo in definitiva ancora più spiccato che nel Nord, dalla posizione privilegiata dei brahmani.

Il momento chiave di questo processo fu rappresentato, a quanto pare, dall'adozione da parte delle locali monarchie, soprattutto quel-

le con ambizioni imperiali, di una o dell'altra delle correnti religiose indù, ma in particolare dello shaivismo. Fino al VI secolo, gli stati del Meridione erano di limitate dimensioni, costruiti intorno alle zone fertili create dai fiumi dell'area, caratterizzati da un'economia a base agricola, i cui proventi erano integrati dal sistematico ricorso a scorrerie ai danni dei vicini. Si trattava di formazioni statali simili alle monarchie omeriche o alle «repubbliche» del Nord dell'India. Come si è già visto, con il VII secolo d.C. vi fu il passaggio a una nuova fase politica, contraddistinta dall'emergere di stati più ampi, spesso con ambizioni imperiali. Fu appunto in concomitanza con questo sviluppo che alcuni dei più importanti monarchi dei nuovi stati si allontanarono, talora in modo traumatico, dalle tradizioni religiose non indù in favore di quelle indù. Gli esempi più significativi sono, probabilmente, quello di Mahendra-varman (600-630), il fondatore della potenza della dinastia pallava nel Tamil Nadu, e quello del suo contemporaneo, Nedumaran, un sovrano della dinastia pandya di Madurai. I due monarchi, più o meno nel medesimo periodo, si convertirono dal jainismo allo shaivismo e, in entrambe le occasioni, queste conversioni ebbero come corollario la persecuzione dei jaina: Mahendravarman si limitò alla distruzione di un monastero jaina e alla costruzione sulle sue rovine di un tempio a Shiva; Nedumaran, evidentemente più esuberante del suo potente vicino, festeggiò la propria conversione con l'impalamento di 8000 dei suoi ex correligionari [Veluthat 1993, p. 26]. Da quel momento in avanti lo shaivismo venne adottato da tutti gli altri principali monarchi dell'Estremo Sud.

In questo drammatico sviluppo un ruolo importante fu certamente giocato dai servizi ideologici che la classe braminica poteva fornire ai monarchi dei nuovi grandi stati dell'India meridionale. Come si è visto, l'ideologia brahmanica sanzionava la divinità del monarca e gli stessi brahmani avevano a disposizione una serie di strumenti ideologici che dava loro la possibilità di riconoscere lo status di *kshatriya* al clan di appartenenza della famiglia regnante (e a quello degli altri componenti dell'élite politica) creando ascendenze fittizie, che, in certi casi, si riallacciavano agli eroi del *Mahabharata*.

Ma, di per sé, le prestazioni ideologiche che i brahmani potevano dare alle nuove monarchie del Meridione, per quanto un fattore importante nello spiegare le conversioni dei monarchi all'induismo, non dovette essere quello decisivo[10]. Una spiegazione forse più convincente è quella che sottolinea la crescita del peso politico ed economico della classe braminica del Meridione durante i primi secoli del Medioevo indiano. Come s'è già ricordato, i brahmani divennero manager specializzati nel dissodamento di terre vergini, giocando un ruolo decisi-

vo nell'espansione del sistema feudale. Di conseguenza, essi giunsero a essere una componente importante di quella classe di magnati terrieri che dominava il territorio a livello locale e che era l'equivalente della nobiltà feudale europea. I brahmani erano, cioè, parte preponderante dell'élite dominante in un sistema che, nonostante la presenza di flussi commerciali di lunga distanza relativamente importanti, rimaneva fondamentalmente feudale. D'altra parte, per quanto la loro posizione sociale fosse in prima istanza basata sul controllo e sull'amministrazione di benefici di natura feudale, i brahmani dell'Estremo Sud, a differenza di quelli del Nord, non esitarono a prendere parte alle attività mercantili (nonostante le proibizioni contenute nei *Dharma Shastra* contro i viaggi d'oltre mare). In questo modo, essi divennero parte della locale classe mercantile, un fatto che aiuta a spiegare il diffondersi della loro influenza ideologica nell'ambito di una classe che, fino ad allora, era stata prevalentemente influenzata da buddismo e jainismo.

In sostanza, nei primi secoli del Medioevo indiano, nel Sud del subcontinente, la classe braminica nel suo complesso aveva assunto un tale peso a livello economico, politico e ideologico che, per i monarchi dei nuovi grandi stati del Meridione, ottenerne l'appoggio divenne una strategia politicamente pagante. Di qui, con ogni probabilità, la scelta da loro fatta a favore dello shaivismo.

NOTE

[1] Così come la presenza di traffici commerciali nell'impero bizantino e, successivamente, nelle città italiane e anseatiche è lungi dal contraddire l'affermazione che l'Europa medievale fosse caratterizzata da un sistema socioeconomico di tipo feudale.

[2] Già a partire dal VII e dall'VIII secolo prendono forma il proto-hindi, il proto-rajasthani, il proto-gujarati, il proto-marathi, il proto-oriya, il proto-assamese e il proto-bengali.

[3] *Bhakti* è un sostantivo femminile che significa «devozione». Parleremo quindi di movimento della *bhakti*, ma di santi *bhakta* (aggettivo).

[4] Come si è detto, *Vedanta* significa «fine dei Veda», con riferimento alle *Upanishad*, che dei *Veda* erano considerate non solo il commento, ma la conclusione, cioè la «fine». *Advaita* (lett.: «senza un secondo») si potrebbe liberamente tradurre come «monismo», che è poi la caratteristica fondamentale della filosofia shankariana.

[5] La *Bhagavad Gita*, il «Canto del beato», è un episodio del *Mahabharata*, incentrato sul dialogo, alla vigilia della battaglia decisiva, fra il principe Arjuna e l'auriga del suo carro da guerra, che, poi, altri non è che il grande dio Krishna. Ad Arjuna, che ha esposto i suoi dubbi sulla correttezza del suo agire (che lo vede coinvolto in una guerra fratricida), Krishna risponde enunciando il principio secondo cui il comportamento eticamente corretto è quello caratterizzato dal perseguimento del proprio dovere in uno spirito alieno sia dalla bramosia di vittoria, sia dal timore della sconfit-

ta. La *Bhagavad Gita* è in genere considerata l'espressione eticamente più alta della dottrina induista (al pari del discorso della montagna per l'etica cristiana).

[6] Non tutte le alleanze esogamiche che si formarono in questo periodo vennero accolte nella grande casta dei rajput: alcune vennero classificate come *jati* di basso rango, quali i gujar, gli ahir, i jat; altre vennero addirittura escluse dal sistema castale (divennero cioè fuoricasta). Ovviamente, questi diversi risultati erano funzione del grado di successo (o mancanza di successo) politico-militare delle varie alleanze esogamiche.

[7] Secondo un'antica tradizione, il primo musulmano indiano fu Cheramen Perumal, un nativo del Kerala che, trovandosi in Arabia al tempo del Profeta, venne da lui convertito all'islàm. Sarebbe stato Cheramen Perumal a fondare, al suo ritorno in India, la prima moschea indiana nella cittadina di Cranganur, nei pressi di Cochin [Sherwani 1977, p. 141].

[8] Le altre quattro dinastie erano i Chauhan del Rajasthan, i Gahandhavala, che si erano sostituiti ai Gurjara-Pratihara come signori di Kanauj (oltre che di Varanasi), i Solanki del Gujarat (chiamati anche Chaulukya, ma da non confondersi con i Chalukya del Deccan, che non erano Rajput) e i Paramara del Malwa.

[9] Mahendra-varman fu un patrono della lingua tamil e autore di poesie e di opere teatrali, una delle quali, *Le delizie dell'ubriacone*, è pervenuta fino a noi.

[10] Dopo tutto, queste medesime capacità non erano sembrate ai grandi monarchi del Nord – dai Maurya ai Kushana – tanto importanti da indurli a mantenere o ad accettare l'alleanza con le correnti religiose indù.

CAPITOLO SETTIMO

L'ETÀ DELL'EGEMONIA SULTANIALE: UNIFICAZIONE, CENTRALIZZAZIONE E SINTESI CULTURALE

1. *L'India e il mondo*

Fin dall'XI secolo, in molte zone chiave dell'Ecumène, India compresa, incominciò un nuovo ciclo di crescita economica. Si trattò di un processo lento e, come si è detto, limitato ad alcune zone, ma i cui effetti, a partire dalla metà del XIII secolo, incominciarono a farsi sentire a livello globale, attraverso il ristabilirsi di flussi commerciali. All'origine di questo fenomeno vi fu il riavvio di un processo di colonizzazione interna, attraverso il riutilizzo a livello agricolo di aree ecologicamente favorite, antecedentemente lasciate in stato di abbandono. A questo si accompagnò il diffondersi (o il riutilizzo) di nuove tecnologie, soprattutto in campo agricolo ma anche nell'edilizia e nel commercio. In tutti i casi sembra che vi sia stata una crescita più o meno rapida della popolazione. In India come in Cina, il motore di questa crescita economica e demografica sembra essere stato la diffusione della coltura del riso in alcune aree chiave (in India il Gujarat, il Coromandel e il Bengala). La produzione intensiva di riso, infatti, rese possibile il mantenimento di settori relativamente ampi della popolazione «impegnati a tempo pieno in attività [economiche] slegate dalla produzione del cibo» [Palat/Wallerstein s.d.]. Gli effetti di questi sviluppi e di altri consimili (ad esempio il disboscamento e la messa a coltura a grano della Pianura Padana in Italia) furono all'origine di un processo di crescita che riverberò sulle aree vicine e che diede origine al riannodarsi di traffici commerciali di lunga distanza, tanto che «entro la fine dell'XI secolo e, ancor di più, entro la fine del XII, molte parti del Continente Antico incominciarono a essere integrate in un sistema di scambio dal quale, a quanto sembra, tutte traevano beneficio» [Abu-Lughod 1989, p. 3]. La stessa catastrofica irruzione dei mongoli nel XIII secolo, su cui ci soffermeremo, non interruppe questo processo. Passato, infatti, il periodo iniziale di devastazione e di massacri, la conquista mongola diede luogo prima a un impero che si estendeva dal Mar Cinese alla Persia e alla Russia e, in

un secondo tempo, a una sorta di immenso *Commonwealth* (cioè un insieme di regni che convivevano pacificamente e che riconoscevano la sovranità – largamente nominale – del Gran Khan che governava Mongolia e Cina). Sia l'impero sia il *Commonwealth* garantirono una *pax mongola* che, a detta di alcuni storici, forse troppo entusiasti, avrebbe permesso un transito sicuro da un capo all'altro dei loro territori anche a una vergine senza scorta che portasse con sé un carico d'oro. Al di là di queste esagerazioni, è chiaro che le vie carovaniere di terra che legavano l'Europa e il Mediterraneo orientale all'Estremo Oriente vennero riaperte e diventarono i canali conduttori di traffici commerciali frequenti.

L'espansione di questo sistema continuò fino a raggiungere il proprio apogeo «fra la fine del XIII secolo e i primi decenni del XIV» [Abu-Lughod 1989, p. 3] (cioè, il periodo stesso in cui, nell'India del nord, venne creato il sultanato di Delhi). Il risultato fu che: «in questo periodo perfino l'Europa e la Cina avevano stabilito contatti diretti, per quanto decisamente limitati» [*ibid.*]. Fu appunto in quegli anni che i Polo fecero i loro viaggi da Venezia a Pechino. Ma, certamente, essi non furono i soli, così come non furono solo mercanti italiani (o europei) a percorrere le vie commerciali che solcavano l'Asia. In proposito è sufficiente citare l'esempio di Ibn Battuta, il grande viaggiatore arabo che attraversò l'Ecumène dalla sua terra natale, il Marocco, alla Cina. Contemporaneamente (e qui, di nuovo, l'esempio sia dei Polo sia di Ibn Battuta è significativo), le vie commerciali di terra si integrarono a quelle di mare, collegando la Cina al Medio Oriente e all'Europa via India.

Il sistema in questione era costruito intorno a un certo numero di aree chiave: la Cina, il Sud-est asiatico, l'India, il Medio Oriente e l'Europa occidentale. Ciascuna di queste aree non rappresentava un monolito, e, al suo interno, vi erano variazioni di sviluppo comparabili a quelle che nel XX secolo separavano l'Occidente dal cosiddetto Terzo Mondo. A differenza del sistema economico mondiale in cui stiamo vivendo, quello che raggiunse il suo apogeo fra il 1250 e il 1330 era caratterizzato dal fatto che nessuna delle sue aree aveva una posizione dominante rispetto alle altre. Un'affermazione che rimane vera anche se, indubbiamente, era la Cina a essere l'area più ricca mentre, con ogni probabilità, era l'Europa a essere quella più povera.

Le varie parti del sistema erano collegate da flussi commerciali il cui raccordo era rappresentato da una serie di città (in India in particolare Delhi, Cambay, Calicut, Quillon e Kanchipuram). Si trattava di una rete commerciale che si sviluppò in concomitanza con la ridiffusione dell'economia monetaria. A livello globale, quest'ultima fu

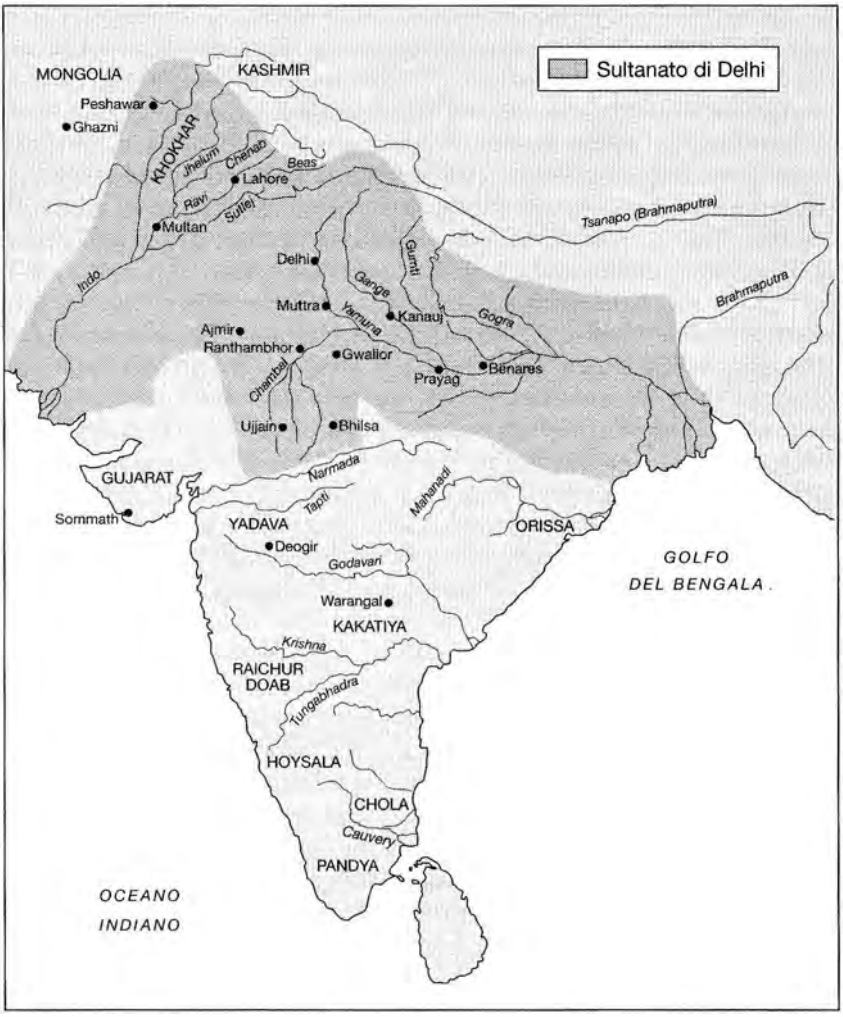


Fig. 10. *Il sultanato di Delhi (XIII secolo).*

caratterizzata dal coesistere di sistemi monetari diversi, basati sull'argento in Europa e nell'India del nord, sull'oro in Medio Oriente e nel Meridione del subcontinente indiano, sul rame e, in un secondo tempo, addirittura sulla carta moneta, in Cina. La differenza degli strumenti monetari usati (spesso in concomitanza gli uni con gli altri) non sembra però aver causato alcun problema nel flusso delle merci. Queste non erano solo metalli preziosi e oggetti di lusso, ma beni qua-

li i cavalli da guerra (esportati dal Medio Oriente), i tessuti di lana (prodotti in Europa), i tessuti di cotone (prodotti in India), il rame, la seta grezza, i tessuti di seta, le porcellane (prodotte in Cina), le granaglie (prodotte soprattutto nel Sud-est asiatico).

Al venire in essere di questa rete commerciale estesa a tutta l'Ecumène, manifestazione di una crescita economica generale, corrispose una straordinaria fioritura artistica e culturale nella Cina dei Sung, nel sultanato di Delhi, nei regni indù del Meridione dell'India, nell'Egitto dei mameluki e nell'Europa occidentale.

Per quanto riguarda il subcontinente indiano, l'intervallo temporale in cui il nuovo sistema economico mondiale raggiunse il proprio culmine – cioè gli anni fra il 1250 e il 1330 – coincise con l'ascesa e l'apogeo di un potente stato imperiale, il sultanato di Delhi. C'è ogni ragione di credere che ciò non fu frutto di una coincidenza, ma la manifestazione di una linea di tendenza presente a livello mondiale. In altre parole, l'ascesa del sultanato fu legata alla capacità di tale stato di sfruttare il processo di crescita economica in corso a livello mondiale. Sintomaticamente, il susseguente declino del sultanato coincise e sembra esser stato parte integrante del più generale declino dell'Ecumène.

Il sistema economico mondiale che raggiunse il suo zenit a cavallo fra il XIII e il XIV secolo crollò bruscamente nel corso del Trecento in seguito al sommarsi di due fattori principali: una gigantesca pandemia di peste e una crisi agricola di lungo periodo. Su tali fattori ci soffermeremo nel prossimo capitolo; qui basti notare che essi comportarono una vera e propria catastrofe demografica, un tracollo economico a livello globale, il declino delle città, la contrazione dell'economia monetaria, l'inaridirsi dei commerci di lunga distanza e la conseguente frammentazione dell'Ecumène.

2. *Gli stati centralizzatori in India e in Europa*

Accanto all'unità di fondo data al periodo fra il 1000 e il 1400 dall'ascesa e dal crollo di un sistema economico mondiale, vi è un altro tipo di sviluppo che accomuna, se non tutta l'Ecumène, quanto meno il subcontinente indiano e l'Europa. A partire dal Duecento, infatti, le caratteristiche e le modalità di funzionamento del sultanato di Delhi (ma, in un secondo tempo, anche di altri stati indiani) presentano una serie di percepibili analogie con quelle prevalenti, più o meno nel medesimo periodo, nelle contemporanee monarchie asso-

lute europee. In un caso e nell'altro, vi è un sistema che rimane in larga misura di tipo feudale, ma dove sono presenti fenomeni socio-economici di tipo nuovo (quali, appunto, la diffusione dell'economia monetaria, la ripresa dei commerci, l'ascesa economica e talvolta anche politica di gruppi di mercanti e di finanzieri). È in questa fase che, da parte di una serie di monarchie – in particolare il sultanato di Delhi in India e la monarchia francese in Europa –, vi furono i primi tentativi di riappropriarsi del potere politico disperso nelle mani di nobili di vario grado e tipo, le cui basi di potere erano sparse nelle campagne o nelle rinascenti città, lontane dalla capitale. In altre parole, a partire dal Duecento, sia in India sia in Europa, incominciò un processo che vide il graduale sovrapporsi al sistema politico feudale di un apparato statale centralizzatore. Quest'ultimo si radicò e s'irrobustì progressivamente, fino a diventare, nel corso di un processo d'evoluzione che si estese nell'arco di diversi secoli, il vero centro del potere politico.

In India come in Europa, quindi, lo stato centralizzatore intraprese una lunga battaglia per modificare radicalmente il sistema politico, trasferendo il potere dalla nobiltà feudale alla burocrazia statale. In un caso e nell'altro, l'opera dello stato centralizzatore fu portata avanti anche grazie all'ausilio di gruppi di mercanti e di finanzieri che fornivano allo stato centralizzatore una parte del personale e il capitale finanziario necessari a questo processo.

3. *L'India dal XIII al XVIII secolo: un'età musulmana?*

Nel caso dell'Europa, il processo di dissoluzione del sistema feudale a opera del moderno stato centralizzatore venne portato a termine – almeno nelle nazioni più avanzate e, anche qui, non senza la sopravvivenza di cospicui residui del vecchio sistema – solo in seguito al sommarsi delle conseguenze economiche della rivoluzione industriale e di quelle politiche della rivoluzione francese e della sua sequela napoleonica. Quindi, nella periodizzazione tradizionale della storia europea, il periodo di cui stiamo parlando viene articolato in «tardo Medioevo» ed «Età moderna». Questo perché, evidentemente, gli elementi di continuità fra «Medioevo» ed «Età moderna» sono in genere sembrati meno importanti delle rivoluzionarie cesure rappresentate dalle «scoperte» geografiche e dalla riforma protestante. In tempi più recenti, tuttavia, alcuni studiosi hanno incominciato a proporre un nuovo evento come quello che sigilla il Medioevo e dà

inizio all'Età moderna, cioè, appunto, la crisi prodotta in Europa e nel mondo mediterraneo dalla pandemia di peste della metà del XIV secolo.

Nel caso della tradizionale suddivisione della storia indiana, introdotta per la prima volta all'inizio dell'Ottocento da James Mill, uno studioso inglese, il periodo che va dal Duecento alla metà del Settecento (cioè quello che nella storia europea è compreso, grosso modo, nel «tardo Medioevo» e nell'«Età moderna») è categorizzato come «Età musulmana». Nella suddivisione proposta dal Mill, inoltre, l'«Età musulmana» sarebbe stata la fase intermedia fra un'ipotetica fase indù e la fase coloniale. La categorizzazione di «Età musulmana» è giustificata dal fatto che, fra il XIII secolo e fino all'inizio del XVIII, la maggior parte dell'India fu controllata da stati retti da dinastie di religione musulmana. Nel medesimo periodo, inoltre, la religione islamica divenne patrimonio di strati sempre più estesi della popolazione del subcontinente, tanto che, nel XIX secolo, circa un quarto di essa era formata da musulmani.

Sia l'etichetta di «Età musulmana» sia, più in generale, la suddivisione della storia dell'India proposta da James Mill hanno avuto notevole fortuna, tanto che sono state mantenute anche dopo l'indipendenza dell'India. Vi è bensì stato il cambiamento cosmetico delle denominazioni «Età musulmana» e «Età coloniale», diventate «Medioevo» e «Età moderna» rispettivamente, ma, nell'un caso come nell'altro, a ciò non è corrisposto un mutamento del contenuto: il Medioevo è considerato caratterizzato dall'egemonia politica delle dinastie musulmane e l'Età moderna dalla dominazione coloniale.

Nel presente testo, tuttavia, l'articolazione della storia indiana è vista come correlata ad ampi mutamenti di carattere socio-economico e ai legami (o alla mancanza di essi) fra l'India e il resto dell'Ecumène. Da questo punto di vista, il Duecento rappresenta effettivamente l'inizio di un'epoca nuova ma, ovviamente, non perché lo stato politicamente egemone in India fosse retto da una dinastia musulmana. Come si è detto, la novità dell'epoca consistette nel sorgere di un nuovo sistema economico mondiale e nell'inserimento in esso dell'India. A questo sistema economico mondiale fu poi legato il grandioso tentativo del sultanato di Delhi non solo di unificare il subcontinente ma, cosa in definitiva assai più importante, di realizzare uno stato centralizzato (o, se si vuole, una monarchia assoluta) analogo a quelli che si andavano sviluppando in Europa nel medesimo periodo.

In questa prospettiva, l'etichetta «età islamica» è irrilevante. Il tentativo di unificazione e di centralizzazione venne portato avanti dai sultani di Delhi non certo perché essi erano di religione islamica, ma

per ragioni di *Realpolitik*. Anzi, è un dato di fatto che il perseguimento di questa *Realpolitik*, finalizzata essenzialmente alla creazione di uno stato forte, comportava una prassi che, in certi casi, era in contrasto più o meno pronunciato con alcuni degli ideali dell'islàm ortodosso. Da questo punto di vista, l'etichetta «età islamica», più che irrilevante, è fuorviante. In primo luogo, come s'è detto, essa oscura il fatto che le motivazioni politiche dei conquistatori islamici debbono essere ricercate non nell'adesione all'islàm ma nelle esigenze di mantenere e di estendere il proprio potere politico. Inoltre il termine di «Età musulmana» nasconde un altro dei fenomeni socio-politici più rilevanti dell'epoca: il fatto, cioè, che le classi dirigenti degli stati indo-islamici finissero ben presto per assumere connotazioni multietniche e multireligiose.

In conclusione, in questo e nel successivo capitolo, parleremo non di un'età islamica, ma dell'ultima fase del Medioevo indiano (il «basso Medioevo» o il «tardo Medioevo» indiano), caratterizzata dall'inquadramento dell'India in un sistema economico mondiale e dal tentativo di centralizzazione che venne tentato dal sultanato di Delhi, anche grazie all'esistenza di tale situazione economica mondiale. Nel prossimo capitolo, invece, esamineremo la fine del Medioevo, sia a livello mondiale sia nel subcontinente.

4. *L'islàm e il suo profeta*

L'avere scartato l'etichetta «Età musulmana» non deve però indurci nell'errore di sottovalutare l'importanza religiosa e culturale dell'islàm in India. L'islàm, infatti, per quanto nato al di fuori dell'Asia meridionale, si radicò saldamente nel subcontinente indiano, diventandone una componente fondamentale.

«Islàm», il termine con cui si definisce sia la religione islamica sia la comunità dei fedeli che la professano, è una parola araba che ha la medesima radice (*s-l-m*) di «muslim», termine con cui si designano i suoi seguaci, e di «salam», vocabolo che significa «pace». Per qualsiasi arabofono, quindi, la parola «islàm» è automaticamente associata al termine «pace». In genere, gli occidentali traducono «islàm» con «sottomissione» (è sottinteso: «alla volontà di Dio»). In realtà il termine implica, più che la semplice sottomissione, l'attivo coinvolgimento del fedele nel disegno di Dio per questo mondo.

Il punto centrale della dottrina islamica è accuratamente espresso nella dichiarazione di fede islamica, la *shahâda* («testimonianza»),

che, se pronunciata con sincera adesione di fronte a testimoni musulmani, è sufficiente alla conversione. La *shahâda* recita: «Non c'è altro dio all'infuori di Dio e Muhammad è il suo profeta»[1]. L'islàm è, quindi, una religione fortemente monoteistica, che è stata annunciata sulla terra da un profeta, il quale si poneva come ultimo in una tradizione che era incominciata con Adamo (considerato dall'islàm come il primo profeta[2]) e con Abramo, estendendosi attraverso una molteplicità di altri profeti. Quasi tutti quelli nominati nel Corano appartengono, come Abramo, alla tradizione ebraica. Inoltre una posizione particolare è accordata a Gesù di Nazareth, la cui divinità è negata, ma che è riconosciuto come profeta[3], alla cui figura è dato un rispetto particolare (così come un rispetto particolare è espresso nei confronti della vergine Maria). Ma, accanto ai profeti della tradizione giudaico-cristiana, ne sono nominati alcuni altri (arabi e non) fra cui Du'l-Kifl, «quello di Kifl», identificato da alcuni come il Buddha[4].

Così come il Corano nega la divinità del Cristo, esso nega quella di Muhammad. Il profeta dell'islàm, Muhammad ibn Abdullah (Muhammad figlio di Abdullah) non è quindi un dio ma un semplice essere umano, anche se, certamente, un essere umano eccezionale, come si conviene al portavoce di Dio[5].

Le vicende terrene di Muhammad (570 c.-632 d.C.), l'unico fra i fondatori di una grande religione su cui abbiamo notizie storiche relativamente accurate e abbondanti, sono ben note e, in ogni caso, al di fuori dell'ambito di analisi di questo libro. Qui basterà ricordare che Muhammad, all'età di quarant'anni (610 d.C.), mentre era in meditazione in una caverna sulla montagna di Hira, nei pressi della Mecca, ricevette la prima rivelazione divina per bocca di Gabriele (che nel Corano è definito «angelo», invece che «arcangelo»). Negli anni successivi, la rivelazione continuò fino alla vigilia della morte del Profeta, avvenuta l'8 giugno 632. Le parole di Dio, recitate da Muhammad ai fedeli e da essi conservate sui materiali più disparati, erano espresse in versetti, articolati in *sure* (lett. «recinzioni», cioè capitoli). Dopo la morte del Profeta, le 114 sure (per un totale di 6536 versetti) da lui riferite ai suoi seguaci, vennero raccolte e trascritte[6], dando origine al Sacro Corano. Il Corano, quindi, a differenza dei Vangeli, non rappresenta la testimonianza di uomini (com'erano gli evangelisti), ma è la parola stessa di Dio, da Lui trasmessa, attraverso l'angelo Gabriele, perché il Profeta la rendesse nota agli uomini.

Il messaggio coranico è rivolto al singolo essere umano e ogni essere umano è uguale agli occhi di Dio. Le virtù raccomandate dal Corano sono la moderazione[7], l'equilibrio, l'autocontrollo, l'onestà, la lealtà, il timore di Dio, il rispetto per la conoscenza[8], la clemenza, la

protezione dei deboli, il decoro personale. Dei 99 nomi dati a Dio nel Libro, la quasi totalità è legata a concetti come la verità, la giustizia, la pietà e la compassione. Non a caso tutte le sure eccetto una si aprono con l'invocazione *Bismillah ar-Rahman ar-Rahim*, «nel nome di Dio clemente misericordioso». I nomi di Dio legati a concetti come la punizione e la vendetta sono non più di cinque su novantanove. Secondo il Corano, Dio è, quindi, al-Muntaqim («il vendicatore»), ma anche al-Afu («colui che perdona») e al-Tawab («colui che accetta il pentimento»). Sintomaticamente, l'ultima sura rivelata da Dio al Profeta è una di speranza e di clemenza: «Quando Iddio vi darà il trionfo e la vittoria e vedrai la gente entrare nella religione di Dio a frotte, celebra allora le lodi del tuo Signore e chiedi a lui perdono, ché Egli è Colui che molto perdona» [Cor. CX, 1-3].

Ciò che, di regola, appare come il limite della rivelazione coranica ai non musulmani, soprattutto se occidentali, è il fatto che, in essa, la posizione della donna appare inferiore a quella dell'uomo. Questa inferiorità della donna deriva, in ultima analisi, dal fatto che è all'uomo che viene assegnato il compito di mantenere la donna («Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi [gli uomini] donano dei loro beni per mantenerle» [Cor. IV, 34]). In ogni caso, la donna – seppure socialmente inferiore all'uomo – ha uguale dignità agli occhi di Dio. A livello sociale, inoltre, essa è tutelata dal diritto di avere e di amministrare beni propri e da quello di ereditare una parte, anche se inferiore a quella dei figli maschi, dei beni di famiglia, mentre la poligamia viene radicalmente limitata e, di fatto, sconsigliata[9].

Appena meno rilevante della Parola di Dio nella formazione della tradizione musulmana furono l'esempio storicamente dato dalla vita stessa del Profeta, indicato nello stesso Corano come «un esempio buono» [X, 2], e i concetti contenuti nel suo testamento spirituale, quel *Discorso d'Addio* da lui pronunciato nel 631, durante il suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca. Attraverso la sua prima biografia e, soprattutto, attraverso gli *hadit* (i detti e i fatti del Profeta), Muhammad appare come un uomo di animo gentile, equilibrato e paziente, perseverante nelle avversità e, di regola, clemente nella vittoria. La sua gentilezza verso il genere femminile fu un tratto spiccato della sua personalità.

Fra le virtù del Profeta più degne di nota vi furono la tolleranza nei confronti dei non musulmani, la mancanza di snobismo sociale e l'assenza di razzismo. Così, ad esempio, il Profeta ebbe una moglie cristiana, Maria la Copta, e fra i suoi primissimi discepoli vi fu l'ex schiavo nero Bilal, scelto dal Profeta come il primo *muezzin* (colui che chiama i fedeli islamici alla preghiera).

L'uguaglianza degli esseri umani agli occhi di Dio e l'irrilevanza delle divisioni etniche furono ribadite da Muhammad nel suo testamento spirituale, il *Discorso d'Addio*. Fu in questa occasione che Muhammad, oltre a preannunciare quelli che divennero i «cinque pilastri» dell'islàm[10], enunciò a chiare lettere l'irrilevanza di ogni divisione razziale e il fatto che nessun popolo potesse essere considerato superiore a un altro. «Tutti voi – affermò il Profeta – discendete da Adamo, e Adamo era fatto d'argilla. Non c'è superiorità di un arabo su un non arabo, né di un non arabo su di un arabo, né vi è quella di un bianco su di un negro, né quella di un negro su di un bianco, se non la superiorità guadagnata attraverso la consapevolezza di Dio [*taqwa*]. In verità, il più nobile fra di voi è colui che è più profondamente consapevole di Dio» [cit. in Ahmed 1999, p. 21].

Il Profeta dell'islàm è stato l'unico fondatore di una grande religione che, durante la sua vita, abbia ricorso alla guerra. Questo ha fatto sì che l'islàm sia stato spesso visto come una religione legata alla guerra. Ma, contrariamente a una leggenda tanto persistente quanto falsa, la religione islamica, a differenza di quella cristiana, non venne mai imposta con l'uso della violenza. Il processo di conversione fu indipendente – in certi casi precedente – rispetto a quello di conquista; in ogni caso, quando si verificò dopo una conquista, avvenne solo gradualmente e (come appunto nel caso dell'India) per un insieme di cause vario e complesso.

5. *La diffusione dell'islàm nel subcontinente indiano*

La documentazione storica sui modi e sui tempi della diffusione dell'islàm in India non è particolarmente esaustiva. Tuttavia, almeno tre elementi sono chiari al di là di ogni dubbio. Il primo è che l'islàm arrivò in India *prima* della conquista militare. Il secondo è che la creazione di stati retti da dinastie islamiche rappresentò una svolta importante nella diffusione dell'islàm. Il terzo è che la diffusione dell'islàm non portò mai alla completa conversione degli abitanti del subcontinente.

Che l'espansione dell'islàm nel subcontinente abbia preceduto la conquista militare è dimostrato da una serie di elementi. Il primo è che la più antica comunità musulmana in India è quella del Kerala, la regione più meridionale dell'India (accanto al Tamil Nadu), sulla costa occidentale. Si tratta di una regione che non venne mai conquistata da invasori musulmani e dove, secondo un'antica tradizione (a cui abbiamo già accennato), una moschea della cittadina di Cran-

ganur, nei pressi di Cochin, venne fondata da un abitante del luogo, Cheramen Perumal, di ritorno dall'Arabia, dove era stato convertito all'islàm dallo stesso Profeta [Sherwani 1977, p. 141]. Che si presti o meno fede a questa tradizione, è chiaro che la comunità musulmana del Kerala è estremamente antica, si sviluppò indipendentemente dalla conquista islamica ed ebbe la sua origine nei rapporti commerciali che legavano quella parte dell'India all'Arabia. A parte questo, l'islàm incominciò a diffondersi sia nella vallata del Gange sia nel Gujarat nei decenni centrali dell'XI secolo, cioè in un periodo in cui né l'una né l'altra di queste regioni erano ancora passate sotto il controllo di stati retti da monarchi islamici. Nella vallata del Gange e, in misura minore, nel Gujarat, l'inizio della conversione fu dovuta all'opera dei mistici musulmani, i *sufi*, che, proprio in quel periodo, in tutto il mondo islamico e fuori di esso, si andavano organizzando in ordini, detti *tarîqah*. L'approccio al divino dei maestri *sufi* era basato sulla ricerca dell'esperienza diretta di Dio da parte del singolo, in un rapporto estatico che veniva descritto come un totale rapporto d'amore del fedele nei confronti di Dio. In genere la realizzazione di questo rapporto era perseguita anche attraverso l'utilizzo di tecniche particolari. Fra queste la più importante era il *dhikr* l'«invocazione» (dei nomi di Dio), basata sull'utilizzo di parole o di sillabe che venivano confidate dai maestri ai discepoli. Talvolta, queste tecniche comportavano il controllo della respirazione.

Sia l'idea della ricerca del rapporto diretto ed estatico del fedele con Dio, sia le tecniche utilizzate dai maestri *sufi* per raggiungere tale tipo d'esperienza erano assai simili a quelle presenti nelle preesistenti correnti mistiche indiane. Inoltre, al pari dei santi *bhakta*, i maestri *sufi* conducevano una vita ascetica (anche se non la raccomandavano necessariamente a tutti i propri seguaci), ciò che, nella società dell'epoca, faceva di loro esempi viventi di una vita morale. A parte questo, essi diventavano i consiglieri dei propri seguaci in questioni di carattere etico. Si tratta di analogie che spiegano la permeabilità della società indiana alla predicazione dei maestri *sufi*.

Il primo maestro *sufi* che, da Lahore (allora sotto controllo di uno stato islamico), entrò nella vallata gangetica nel corso dell'XI secolo fu il *Khwajah* Muin-ud-Din Chisti. Muin-ud-Din, che arrivò in India da Samarcanda, raggiunse Ajmer, allora parte di uno stato rajput e, per quanto perseguitato dai bramini locali, la sua predicazione e la santità della sua vita furono tali da indurre alla conversione il locale *raja*, Ram Deo.

Come spesso in passato era stato il caso nella tradizione indiana, la comparsa di un nuovo maestro spirituale comportò una diretta sfida dialettica fra questi e i maestri appartenenti alle altre tradizioni. In

questo caso la sfida si verificò fra Muin-ud-din e Jaipal, uno shaiva *bhakti yogi* con una grande reputazione di santità. Il risultato fu che Jaipal si convertì all'islàm. Muin-ud-din, stabilitosi definitivamente in India, sposò una donna locale che si convertì alla fede del marito, diventando essa stessa una missionaria dell'islàm. La predicazione e l'esempio di Muin-ud-din, della moglie e di un numero crescente di discepoli portarono alla creazione di un vero e proprio ordine, quello Chisti, destinato a diventare il più diffuso ordine *sufi* nel subcontinente e uno dei maggiori del mondo islamico.

Spesso, le analogie fra le concezioni, le tecniche e il modo di vita dei *sufi* rispetto a quelle dei locali sant'uomini *bhakta* erano così forti che i maestri *sufi* furono in grado di portare avanti il loro apostolato in India senza essere percepiti dal popolo comune come diversi dai maestri *bhakta*. Questo, ad esempio, è il caso di Farid-ud-din Gan-i Shakr (m. 1245), uno dei discepoli di Muin-ud-din Chisti. *Baba* Farid, come venne poi chiamato dai suoi seguaci, si stabilì nei pressi di un piccolo villaggio del Punjab, conducendo in perfetto isolamento la vita di un santo eremita, dedicata alla preghiera. Con il tempo gli abitanti della zona incominciarono a venerarlo e a chiedergli consiglio. In seguito, la fama di santità di *Baba* Farid si sparse anche nel mondo esterno e la sua capacità di guidare chi gli si rivolgeva con consigli di natura sia pratica sia etica finì per raccogliere intorno a lui una cerchia crescente di discepoli.

Del tutto analogo è il caso dei *dai*, i missionari appartenenti alla setta eterodossa e minoritaria degli ismailiti (o sciiti settimani). È ai *dai* ismailiti che si devono, sempre a partire dai decenni centrali dell'XI secolo, le conversioni all'islàm di singoli individui o di interi gruppi castali nel Gujarat. Secondo un'antica tradizione, il primo *dai* ismailita, il *mulla* Muhammad Ali, dopo il suo arrivo nel Gujarat via mare, divenne discepolo di un locale santo *bhakta* che aveva un vasto seguito popolare. In prosieguo di tempo, Muhammad Ali finì per convertire all'islàm il suo maestro e molti degli altri discepoli. Secondo questa tradizione, il processo di conversione finì per arrivare ad alcuni membri della locale corte rajput e allo stesso *raja*.

Ma, accanto alla predicazione e all'esempio dei *sufi* e dei *dai*, a incoraggiare il processo di conversione vi fu una serie di altri elementi, legati all'ascesa del potere temporale di sovrani musulmani. La crescita del potere di stati retti da monarchie islamiche determinò una situazione per cui l'islàm era la religione della nuova classe dominante. Si tratta di una situazione in cui, alla lunga, la popolazione nel suo complesso non può mancare di subire l'attrazione di quella che è l'ideologia professata da coloro che sono al vertice della società.

Ora, non solo la conversione all'islàm è, come si è ricordato, estremamente facile ma, come vedremo nel corso di questo capitolo, i dominatori musulmani dell'India finirono presto per trovarsi isolati dalle proprie basi di partenza e nella necessità di reclutare fra la popolazione indigena uomini di talento come loro collaboratori. In questa situazione la conversione all'islàm divenne il (facile da ottenere) passaporto per arrivare ai vertici della società. Un passaporto che venne richiesto da un numero crescente di persone soprattutto perché i cambiamenti economici in corso, in parte promossi dal sultanato di Delhi, videro la crescita di nuove città. Ciò, ovviamente, comportò un rimescolamento sociale che rese più facile abbandonare le vecchie credenze in favore di nuove.

Ma vi fu un altro fattore ancora che, in realtà, giocò un ruolo decisivo nella conversione delle masse all'islàm in alcune aree del subcontinente. Questo fu la ripresa del processo di colonizzazione interna, promosso dai nuovi dominatori musulmani, interessati ad ampliare gli insediamenti agricoli attraverso il dissodamento di terre vergini o la rimessa a coltura di terre che erano state abbandonate nei secoli precedenti. L'espansione delle frontiere interne si era già verificata in epoca antica. Ma, allora, le popolazioni aborigene erano state inquadrate nella società castale in genere come fuoricasta. Ora invece, laddove i protagonisti dell'apertura di nuove frontiere furono i monarchi musulmani e i loro nobili, le popolazioni che vennero sedentarizzate furono incoraggiate a convertirsi all'islàm. Un progetto in cui, ovviamente, i predicatori *sufi* devono aver giocato un ruolo importante. Fu questo il modo in cui vennero gradualmente convertiti all'islàm gli abitanti del Punjab occidentale (al tempo dei sultani di Delhi, di cui parleremo fra poco) e, alcuni secoli dopo (al tempo cioè dell'impero moghul), gli abitanti del Bengala orientale.

6. *Muhammad di Ghur e la conquista dell'India del nord*

Dopo queste necessarie premesse, possiamo spostare la nostra attenzione al completamento della conquista dell'India del nord. Il compito d'iniziare la costruzione di uno stabile potere islamico nella vallata gangetica – un potere che, successivamente, si sarebbe esteso a gran parte del subcontinente – toccò in sorte al cadetto di una famiglia di prìncipi turchi di religione sunnita[11], Muhammad di Ghur o Muhammad Ghuri.

Ghur, a sud-est di Herat, era la capitale di un piccolo stato ridotto a suo tempo in condizioni di vassallaggio da Mahmud di Ghazni. Negli

ultimi decenni del XII secolo, tuttavia, la situazione era radicalmente cambiata: l'impero costruito da Mahmud si era disgregato e, nel 1173, la stessa capitale, con le residue dipendenze afghane (fra cui Kabul), fu definitivamente conquistata dall'allora sultano di Ghur, Ghiyas-ud-din, fratello del futuro conquistatore dell'India. Secondo una procedura non usuale nella storia dell'alta politica dinastica islamica (dove la mancanza di un chiaro diritto di progenitura creava problemi di successione che venivano spesso risolti con l'uso dell'assassinio), Ghiyas-ud-din fece dono delle sue nuove conquiste – Ghazni e Kabul – al suo ambizioso e bellicoso fratello, Muhammad, conferendogli anche il titolo di sultano. Ghiyas-ud-din, inoltre, non mancò d'incoraggiare il neo-sultano a far uso delle proprie energie nella conquista delle fertili pianure del subcontinente. In un'ammirevole e raramente riscontrabile divisione di compiti, mentre Ghiyas-ud-din, governando i propri possedimenti aviti, copriva le spalle di Muhammad, costui ebbe agio d'intraprendere la conquista dell'India del nord.

La carriera di Muhammad di Ghur, in quanto conquistatore dell'India, ebbe inizio con il suo ingresso nella valle dell'Indo attraverso il passo di Gomal (più a sud del più famoso e maggiormente utilizzato passo di Kyber) e con la presa, nel 1175, di Multan, allora controllata da una dinastia araba, appartenente alla setta ismailita. Negli anni successivi, Muhammad Ghuri mosse a sud, conquistando uno dopo l'altro i principati arabo-islamici che si erano spartiti il controllo della parte meridionale della valle dell'Indo. Fu in un momento di pausa durante la conquista di quest'area che Muhammad Ghuri, nel 1178, attraversò il deserto meridionale del Rajasthan, nel tentativo d'impadronirsi del Gujarat. Egli venne però sconfitto e respinto con gravi perdite dal principe rajput Bhimdev II di Anhilwara.

Questo rovescio, se non ebbe esiti decisivi nel fiaccare le capacità operative di Muhammad di Ghur – che, con il 1182, riuscì a imporre il proprio dominio diretto o indiretto su tutto il Sind –, lo indusse però a modificare le direttive delle sue future operazioni contro i territori al di là della vallata dell'Indo. Invece di ritentare la traversata del deserto o degli acquitrini che separavano il Sind dal Gujarat, Muhammad di Ghur ritornò a nord e, nel 1186, con la conquista del sultanato di Lahore (fino ad allora ancora nelle mani di un ultimo discendente di Mahmud di Ghazni), si impadronì della via d'accesso a quel corridoio fra il deserto di Thar e gli acquitrini e le boscaglie del Terai, che poneva in comunicazione la valle dell'Indo con quella del Gange.

Questo stesso corridoio era allora parte dei dominî del potente principe rajput di Delhi e d'Ajmer, Rai Prithviraj, del clan dei Chauhan. Quando Muhammad Ghuri incominciò le sue operazioni nell'inverno

del 1190-1191 contro i possedimenti di Rai Prithviraj, impadronendosi della fortezza di Bhatinda, il signore di Delhi e d'Ajmer gli mosse contro a capo di un grande esercito, rafforzato dai contingenti inviati dalla maggior parte dei prìncipi rajput del Nord dell'India. I due eserciti si scontrarono a Tarain (o Taraori), nel corridoio di congiunzione fra la valle dell'Indo e quella del Gange, dove, nel corso di un'epica battaglia (1191), l'esercito turco venne seccamente sconfitto. Lo stesso Muhammad Ghuri, affrontato in singolar tenzone dal fratello di Prithviraj, venne gravemente ferito e riuscì a salvarsi a stento.

Probabilmente a causa dell'insufficienza della propria cavalleria, l'esercito rajput non fu però in grado d'inseguire e d'annientare quello turco. Prithviraj, quindi, si limitò ad assediare e riconquistare Bhatinda, mentre il condottiero turco, tornato alle proprie basi di partenza, poté riorganizzare le proprie forze e preparare la rivincita. L'anno successivo, nel 1192, Muhammad di Ghur ricompariva con un nuovo esercito sui campi di Tarain. Qui, in una delle battaglie decisive della storia dell'India, l'esercito rajput di Prithviraj veniva totalmente annientato; nel disastro perì il fratello di Prithviraj, e, subito dopo, catturato dai vincitori, lo stesso Prithviraj veniva messo a morte.

Dopo la seconda battaglia di Tarain, le immense distese della pianura gangetica giacquero alla mercé del vincitore. La conquista, che per la sua rapidità è stata paragonata a quella degli imperi azteco e inca da parte dei *conquistadores* spagnoli, divenne così poco problematica che Muhammad Ghuri preferì, nella maggior parte dei casi, affidarne il completamento ai suoi generali, tratti da quell'*entourage* di schiavi di cui i sovrani islamici avevano da tempo preso l'abitudine di circondarsi. Fu così Qutb-ud-din Aibak, uno schiavo originario del Turkestan, a impadronirsi di Delhi nel 1193, per poi avanzare nel Doab. Nel medesimo periodo, un altro generale di Muhammad di Ghur, Muhammad Khalji bin Bakhtyar, conquistava il Bihar (distruggendo gli ultimi monasteri buddisti) e il Bengala. Negli anni successivi, Qutb-ud-din Aibak – al comando di Muhammad di Ghur o, più spesso, agendo indipendentemente – s'impadronì di una serie di altri importanti stati rajput, fra cui Kanauj, Gwalior e, da ultimo, Kalanjar (1203), consolidando così il controllo turco sull'alta valle gangetica.

7. *Le cause della vittoria turca*

Come abbiamo appena detto, la conquista turca della vallata gangetica fu, dopo la seconda battaglia di Tarain, così rapida e completa da ricordare le imprese dei *conquistadores* spagnoli in Messico e Perù.

Gli storici moderni – inglesi e indiani – si sono spesso interrogati sulle ragioni della vittoria turca, offrendo le spiegazioni più svariate e, in certi casi, più fantasiose; queste vanno dall'ipotetica maggior vigoria fisica dei turchi, al loro supposto fanatismo (ovviamente indotto dalla religione islamica), al presunto innato conservatorismo militare dei rajput[12]. In realtà le vittorie turche non hanno nulla di particolarmente misterioso, ma cause concrete e ben visibili. La superiorità degli eserciti turchi era dovuta al fatto d'essere formati in misura preminente da combattenti a cavallo, la cui arma principale era l'arco composito; ciò che, nelle parole di uno storico militare, all'epoca rappresentava «il più micidiale sistema d'arma noto all'uomo» [O'Connel 1989, p. 101].

In origine, anche i rajput, che almeno in parte provenivano anch'essi dall'Asia centrale, devono aver avuto una consimile organizzazione militare. Ma l'India è un'area dove, fra l'altro per ragioni climatiche, è quasi impossibile allevare cavalli di buona razza. Ciò spiega perché gli eserciti rajput, con l'andare del tempo, si fossero trasformati in forze prevalentemente di fanteria. È anche possibile che gli archi compositi siano stati scartati a favore degli archi semplici, di più facile costruzione. Come dimostra l'esempio dell'arco lungo inglese, gli archi semplici potevano avere una potenza pari o superiore agli archi compositi, ma erano troppo ingombranti per essere usati a cavallo. In conclusione, a Tarain, l'esercito rajput, numericamente assai superiore all'esercito turco, sembra essere stato prevalentemente composto da formazioni di fanteria che combattevano in ordine falangetico, sorrette da distaccamenti di arcieri a piedi e protette sui fianchi dalla propria cavalleria. Come si vide anche durante la prima battaglia di Tarain, questa era una formazione che, se manteneva serrati i propri ranghi e se evitava di essere sorpresa alle spalle dalla cavalleria nemica, era perfettamente in grado di resistere vittoriosamente a qualsiasi attacco di cavalleria. I suoi punti deboli erano due. Il primo, come di nuovo si vide nella prima battaglia di Tarain, era che si trattava di una forza tecnicamente incapace, in caso di vittoria, di dare il colpo di grazia a un esercito avversario prevalentemente formato di cavalleria, come quello turco (se non in circostanze del tutto eccezionali, per esempio nel caso in cui la via di ritirata degli attaccanti fosse resa difficile da ostacoli naturali quali fiumi o montagne). Il secondo punto debole era che – dopo la scomparsa delle legioni romane e prima del riutilizzo da parte degli europei (nel XVIII secolo) della disposizione della fanteria in quadrati – la formazione falangetica tendeva a rompersi in caso di manovra, aprendo varchi attraverso i quali la cavalleria avversaria poteva colpire con esito letale. Ov-

viamente, queste manovre e la conseguente rottura dell'ordine falangetico potevano essere causate da un accorto uso di finte e di ritirate da parte di forze nemiche dotate di maggior agilità. Vi è poi un ultimo elemento che deve aver giocato – sia al tempo di Tarain sia successivamente – a favore dei turchi. Il loro esercito, contrariamente a quanto è stato spesso sostenuto, era etnicamente assai più composito di quello indiano: esso era infatti formato non solo da turchi di varia estrazione, ma da persiani e, soprattutto, da afghani (questi ultimi formavano probabilmente la maggioranza delle truppe «turche»). Ma questa eterogeneità etnica era più che compensata da una catena di comando unificata, che legava il condottiero alle sue truppe senza soluzione di continuità. In proposito è emblematico il ruolo giocato nella catena di comando degli eserciti turchi da schiavi o da ex schiavi dei comandanti in capo. Dal canto suo, invece, la catena di comando negli eserciti rajput – come del resto nei contemporanei eserciti europei – era decisamente incerta. Qualsiasi nobile si riteneva almeno pari in dignità a qualsiasi altro nobile, compreso il comandante in capo, e la sua ubbidienza era quindi tutt'altro che scontata.

Questa superiorità dei turchi sul campo di battaglia era poi ribadita dalla loro eccellenza nella guerra d'assedio. In questo periodo, infatti, i popoli islamici avevano ormai sviluppato macchine da guerra che erano le più efficienti allora esistenti. Questo significa che anche una strategia difensiva, basata sulla resistenza all'interno di fortezze (e i rajput divennero maestri in questo tipo di guerra), non comportava alcuna garanzia di poter resistere vittoriosamente all'offensiva turca.

8. *Il sultanato di Delhi*

Nel 1203, pochi mesi dopo la presa di Kalanjar, Ghiyas-ud-din, il sultano di Ghur, morì; il fratello, che era appena rientrato a Ghazni, ne divenne l'erede, riunificando nella propria persona il controllo di tutti i dominî di famiglia. Ma, nel 1205, mentre si trovava nel Punjab, impegnato a domare una rivolta locale, il conquistatore dell'India venne assassinato da un gruppo di sicari (forse ismailiti). La conseguenza della morte di Muhammad fu che il figlio di Ghiyas-ud-din, Ghiyas-ud-din Mahmud, gli successe come sultano di Ghur. Prudentemente, il nuovo sultano preferì abbandonare le conquiste indiane dell'illustre zio ai generali di quest'ultimo, conferendo nel 1206 al più potente di essi, Qutb-ud-din Aibak, il titolo di sultano. Per quanto

Qutb-ud-din regnasse da Lahore (1206-1210) (fu solo il suo successore, Iltutmish [1211-1236], che spostò la capitale a Delhi), è con lui che inizia la storia del sultanato di Delhi, destinata a concludersi definitivamente solo nel 1526 (anche se, come s'è ricordato, il sultanato cessò di fatto di essere una grande potenza già nell'ultimo decennio del XIV secolo).

9. *Il sultano e la sua nobiltà*

Durante i suoi primi quarant'anni d'esistenza, il sultanato di Delhi, in modo del tutto analogo a quanto avveniva nel contemporaneo sultanato d'Egitto, non fu tanto una monarchia assoluta quanto un'oligarchia militare d'origine servile. Essa era infatti composta dai membri di quella che era stata la «famiglia schiava» di Muhammad di Ghur (formata appunto da schiavi o da ex schiavi che, nel caso di quel principe, appartenevano quasi tutti alla tribù turca degli Ilbari). Dal 1206 al 1290, tutti i sultani di Delhi facevano parte di questo gruppo o erano discendenti diretti di uno dei suoi membri: da qui il nome a essi dato di «schiavi-re».

I membri dell'oligarchia militare al potere durante i primi quarant'anni del sultanato sono in genere definiti, seguendo l'uso introdotto dallo storico Zia-ud-din Barani, come i «Quaranta» (anche se questo sembra essere un numero usato da Barani con valenze puramente retoriche). Costoro non solo tennero gelosamente lontano dalla gestione del governo ogni possibile concorrente, musulmano o meno, ma condizionarono in maniera decisiva l'operato dei sultani regnanti. Così, durante il regno di Qutb-ud-din (1206-1210), del suo abile genero Iltutmish (1211-1236), dell'energica e capace figlia di quest'ultimo, Raziyya (1236-1240) e, infine, rispettivamente del figlio e del nipote di Iltutmish, Bahram (1240-1242) e Ala-ud-din Masud (1242-1246), entrambi dissoluti e inetti, i sultani – anche i più capaci – non furono che dei *primi inter pares*. La figlia di Iltutmish, Raziyya, perse il trono perché, sfidando i «Quaranta», tentò di emarginarli, conferendo quelli che erano di fatto i poteri di un primo ministro all'abissino Yakut. Dal canto loro, Bahram e Ala-ud-din Masud vennero deposti e messi a morte perché ritenuti incapaci dai «Quaranta».

Dopo l'eliminazione di Ala-ud-din Masud, il titolo di sultano venne conferito a Nasir-ud-din Mahmud (1246-1266), un uomo dedito alla religione e agli studi, che lasciò il controllo dello stato a uno dei più eminenti fra i «Quaranta», Ulugh Khan Balban, «un ministro di instancabile energia come capo militare e di una forza di decisione sen-

za limiti» [Dumbar 1961, p. 153]. Negli anni successivi, il potere di Balban, che nel 1249 sposò la figlia di Nasir-ud-din, crebbe talmente che i «Quaranta» decisero di allontanarlo da corte. Ma, dopo diciotto mesi, egli venne richiamato e, da allora, dominò il regno con mano di ferro. Alla morte di Nasir-ud-din, Balban, che già di fatto esercitava i poteri propri di un monarca, assunse il titolo sultaniale con il nome di Ghiyas-ud-din Balban e regnò per altri vent'anni (fino alla sua morte, nel 1287).

Negli anni seguenti il potere dei «Quaranta», ormai assai diminuito, venne di fatto eliminato dal nuovo sultano, che, a tal fine, non esitò a ricorrere all'assassinio. Da allora in avanti, il rapporto di forze fra il sultano e la sua nobiltà si spostò in maniera permanente a favore del primo. Questo continuò a essere vero (salvo brevi periodi d'anarchia nelle fasi di passaggio da una dinastia a un'altra) anche dopo la morte di Balban, sotto le due successive case regnanti – i Khalji (1290-1318) e i Tughlak (1320-1388) – che, dopo l'epoca degli «schiavi-re», governarono il sultanato nel periodo della sua grandezza[13].

10. *I primi tempi del sultanato*

L'unificazione del potere politico nelle capaci mani di Balban non venne un istante troppo presto, dato che, durante i primi decenni della sua storia, il sultanato sembrò una casa malferma, scossa da violentissime tempeste. La prima sfida di fronte al sultanato era costituita dalle tendenze centrifughe presenti all'interno della classe dirigente: i membri dell'aristocrazia sultaniale, infatti, avevano la costante tendenza a cogliere ogni occasione che permettesse loro di sottrarsi al controllo dei sultani. Spesso, questa possibilità era offerta dalla distanza fisica intercorrente fra la residenza del monarca e quella dei suoi grandi nobili. Da questo punto di vista sono esemplari – ma non certo uniche – le vicende dei governatori del Bengala, la cui subordinazione a Delhi fu, spesso, puramente nominale.

La seconda difficoltà di fronte al sultanato era rappresentata dal fatto che il controllo da esso esercitato, perfino sulle aree rurali più ricche e più vicine alla capitale, non fu mai, o quasi mai, un fatto scontato. Il potere sultaniale venne infatti costantemente sfidato a due livelli. Il primo – più visibile e pittoresco (per quanto in definitiva meno pericoloso) – fu la continuazione della resistenza antiturca nell'India del nord da parte dei prìncipi rajput. Nonostante le sconfitte subite, e anche se costretti ad abbandonare le grandi pianure coltiva-

te in favore di zone montuose o semidesertiche, più facili da difendere, i rajput continuarono a essere una spina nel fianco del sultanato: le vicende delle grandi fortezze rajput di Ranthambhor e di Chitor, più volte conquistate e altrettante volte perdute dai sultani, sono emblematiche della persistenza di questo problema.

Ma, potenzialmente ancora più pericolosa della resistenza (esterna) dei rajput, fu quella (interna) dei vari intermediari, tutti indù, che esistevano fra la classe dirigente turca e i coltivatori della terra. Data la loro esiguità numerica, i conquistatori turchi si erano concentrati nei centri urbani da loro costruiti o ampliati, lasciando il compito di riscuotere le imposte a gruppi d'intermediari che altri non erano che i rappresentanti della vecchia classe feudale preislamica (*rai, rao* o *rana*) o membri della classe contadina che avevano, per una ragione o per un'altra, acquistato potere a livello di villaggio (*muqaddam*). Al di là della contrapposizione religiosa, era in definitiva cruciale il fatto che, fra questi intermediari (per i quali, alla fine del Quattrocento, incominciò a essere usato il termine onnicomprensivo di *zamindar*) e i membri della classe dirigente turca, esisteva un'oggettiva contrapposizione d'interessi sulle modalità di spartizione del surplus agricolo. Un livello d'imposizione fiscale che era, o era visto, come eccessivo e un eventuale indebolimento del potere della classe dirigente turca erano i due elementi causali che, insieme o singolarmente, furono all'origine di endemiche rivolte di cui furono protagoniste le masse contadine, inquadrate dai loro «capi naturali», cioè i membri dell'aristocrazia rurale e i capi villaggio. Si trattò di rivolte che furono spesso estese e persistenti e che, in più occasioni, si verificarono nello stesso Doab (cioè nel cuore del sultanato).

11. *La minaccia mongola*

Tutti i problemi di cui abbiamo finora parlato rappresentarono una minaccia gravissima alla sopravvivenza del sultanato soprattutto durante i suoi primi quarant'anni. Fu solo con l'ascesa al potere di Balban che, per quanto non venissero mai completamente eliminati, furono messi sotto controllo (per riemergere con estrema violenza, come si vedrà, solo nella seconda parte del regno di Muhammad bin Tughlak [sultano negli anni 1325-1351]). Fu la capacità di gestire questi problemi, a opera di Balban, che permise a costui e ai suoi successori di affrontare con successo quello che – oltre al controllo e allo sfruttamento dell'hinterland rurale – fu l'altro problema chiave del sultanato: sopravvivere alla minaccia mongola.

Per circa un secolo – da quando, cioè, Gengis Khan aveva compiuto una prima rapida incursione nel Punjab (1221) e fino almeno al regno di Ala-ud-din Khalji (1296-1316) – i mongoli furono di gran lunga il problema maggiore che i sultani di Delhi ebbero ad affrontare: tenere in scacco l'invasione mongola fu una questione di vita o di morte, a cui fu subordinato ogni altro obiettivo. Così, sia la decisione di Balban di rinunciare a una politica d'espansione ai danni dei prìncipi indù del Meridione, sia la rigorosa politica centralizzatrice adottata dal sultano Ala-ud-din al fine di mobilitare le risorse necessarie a mantenere permanentemente in armi un grande esercito ebbero la loro motivazione nella necessità di far fronte alla minaccia mongola.

Nella memoria storica degli europei – per lo meno degli europei occidentali – la minaccia mongola non è che un ricordo vago e pressoché cancellato. In realtà, l'invasione mongola fu uno degli avvenimenti più catastrofici della storia universale, che coinvolse e devastò una gran parte del mondo civile, dalla Cina all'Europa orientale, dalla Persia alla Mesopotamia. Come era spesso avvenuto in precedenza, questa esplosione dei popoli delle steppe e il loro dilagare nel mondo civile furono resi possibili da un processo d'unificazione fra varie tribù che, fino ad allora, avevano speso gran parte della propria energia a farsi la guerra a vicenda. Gli anni che avevano visto le brillanti campagne militari di Muhammad Ghuri e dei suoi luogotenenti nel Nord dell'India furono gli stessi in cui un conquistatore di nome Temujin (1162-1227) impose il proprio controllo a un'ampia confederazione di tribù di lingua mongola. Nel 1206, l'anno in cui nacque il sultanato di Delhi, la dieta dei capi delle tribù sottomesse da Temujin lo proclamò leader supremo, con il nome di Gengis Khan (che, probabilmente, significa «sovrano universale»).

Negli anni seguenti, con una serie di brillanti e devastatrici campagne militari, Gengis Khan si impadronì della Cina del nord e, nel 1220, scioccamente provocato dallo Kharazmshah di Persia, ne invase e devastò i territori, che si estendevano dal bacino dell'Amu Darya fino ai confini della Mesopotamia, annettendosene stabilmente la parte più a nord. Nel 1221, mentre l'allora sultano di Delhi, Iltutmish, tratteneva, per così dire, il fiato, Gengis Khan e il suo esercito erano brevemente entrati nel Punjab, all'inseguimento – vano – di Jalal-ud-din, il figlio e l'erede del Kharazmshah. Successivamente Gengis Khan, abbandonati i confini dell'India, si era spinto con le sue truppe vittoriose fino al Dniepr, in Russia, prima che la mano della morte lo rimuovesse dalla scena della storia.

Ma la scomparsa del conquistatore non fu sufficiente a eliminare la minaccia mongola. Per tutto il resto del secolo, i mongoli conti-

nuarono a espandersi, attaccando vittoriosamente l'Europa orientale, ultimando la conquista della Cina, aggredendo il Viet Nam e il Giappone, annettendo la Persia e la Mesopotamia (dove, nel 1258 – forse l'anno più tragico dell'intera storia islamica –, distrussero Baghdad, passarono a fil di spada l'intera popolazione, incendiarono quella che era la maggiore biblioteca del tempo e condannarono alla morte per fame l'ultimo califfo abbasside, ponendo così fine all'epoca del califfato).

La forza d'espansione dimostrata dai mongoli e i loro successi, anche contro avversari così temibili come in definitiva erano i turchi, meritano una breve spiegazione. Gengis Khan è in genere giudicato come il massimo genio militare comparso sulla faccia del pianeta, ma il fatto stesso che l'espansione mongola sia continuata per decenni dopo la sua morte prova che essa non era (solo) funzione delle sue eccezionali abilità personali. I mongoli non solo avevano lo stesso tipo d'organizzazione militare dei turchi – un'organizzazione, come s'è detto, di grande efficienza – ma l'avevano ancora migliorata. Anche i mongoli, come i turchi, combattevano a cavallo e usavano come arma principale l'arco composito e, di nuovo come nel caso dei turchi, il loro sistema di comando era rigorosamente centralizzato. Le loro forze, poi, strutturate in distaccamenti di dieci o multipli di dieci, erano ancora più flessibili di quelle turche e la loro cavalleria più efficiente, dato che ciascun cavaliere disponeva di diverse cavalcature (almeno tre o quattro, ma secondo Marco Polo fino a 18 [Sinor 1999, p. 20]), ciò che rendeva possibile spostamenti sulle grandi distanze di estrema rapidità.

Con circa seicento anni d'anticipo sugli europei, i mongoli adottarono qualcosa di simile a uno stato maggiore e dimostrarono una straordinaria capacità di coordinazione strategica. Quando, nel 1241, essi attaccarono l'Europa, distruggendo qualsiasi esercito europeo con cui vennero a contatto, il comandante supremo della forza d'invasione, Subotai, fu in grado di coordinare senza problemi due eserciti principali – ciascuno diviso in più colonne – operanti in Polonia e in Ungheria, cioè a nord e a sud dei Carpazi. Un *exploit* strategico, questo, che i generali europei furono in grado di uguagliare solo nel XIX secolo.

Infine, bisogna ricordare che i mongoli, dimostrando grande duttilità intellettuale, non esitarono mai a adottare qualsiasi strumento di guerra utilizzato dai propri nemici, che avesse dato buona prova di sé. In questo modo, accanto alla cavalleria leggera, vennero introdotti distaccamenti di cavalleria pesante (i cui componenti indossavano armature di maglia o a piastre di ferro), vennero impiegati ordigni

esplosivi che utilizzavano la polvere da sparo (presi dai cinesi) e, infine, dopo aver adottato in un primo tempo le macchine d'assedio cinesi, passarono a quelle islamiche, rivelatesi più efficienti (che vennero utilizzate dai successori di Gengis Khan per completare la conquista della Cina).

Questo era, quindi, il nemico che i sultani di Delhi si trovarono a dover affrontare. Dopo la fulminea incursione del 1221, all'India, evidentemente considerata un obiettivo di secondaria importanza, venne concesso un ventennio di tregua. Ma, nel 1241, durante il breve regno a Delhi dell'inetto sultano Bahram, i mongoli tornarono in forze nel Punjab, impadronendosi di Lahore, che divenne la base delle loro operazioni in India. Da lì, essi lanciarono una serie d'incursioni nel sud della vallata dell'Indo e, nel 1245, attaccarono la città fortificata di Uch, venendo però respinti con gravi perdite. Nel 1270, il sultanato passò alla controffensiva e Lahore venne riconquistata da Balban. Nove anni dopo, una nuova forza d'invasione mongola, che era penetrata in profondità nei territori del sultanato, superando il fiume Sutlej, venne intercettata e completamente distrutta dalla manovra convergente di tre corpi di spedizione, sotto il comando del brillante primogenito di Balban, il principe Muhammad (un tipo d'*exploit* strategico, questo, di cui, come si è detto, erano maestri proprio i mongoli).

Nonostante la gravità di quest'ultima disfatta, nel 1285 i mongoli erano di nuovo in azione ai confini del Punjab e, prima di essere definitivamente respinti, uccidevano nel corso di un'imboscata il principe Muhammad. Dopo alcuni anni di pausa, nel 1292, essi attaccarono in forze (si parla di un esercito d'invasione di 100 o 150.000 uomini), ma vennero così duramente sconfitti, a Sunam, che il loro capo si arrese al sultano Jalal-ud-din Firuz (al potere negli anni 1290-1296), fondatore della dinastia Khalji. Quest'ultimo, un individuo anziano e mite, non solo permise al nemico vinto di ritirarsi sano e salvo, ma accettò che una parte della forza d'invasione si convertisse all'islàm e si stabilisse nei pressi di Delhi.

Entrambe queste decisioni non si rivelarono particolarmente felici: i «nuovi musulmani», come vennero chiamati i convertiti, si dimostrarono dei sudditi infidi, e, solo pochi anni dopo, nel 1296, una nuova forza d'invasione mongola era in marcia verso Delhi. Questo nuovo attacco si verificò pochi mesi dopo l'ascesa al trono di un principe dotato di grandi capacità, di grande ferocia e di un'assoluta mancanza di scrupoli: Ala-ud-din Khalji (1296-1316)[14]. Durante il suo regno, appunto nel 1296 e poi nel 1297, nel 1299, nel 1303-1304 e, da ultimo, nel 1307-1308, i mongoli attaccarono il sultanato, minaccian-

do in almeno due occasioni la stessa capitale (nel 1299 e nel 1303-1304).

A differenza del suo predecessore, Ala-ud-din non concesse quartiere ai mongoli, che fossero convertiti alla vera fede o no. Per suo ordine, nel 1299, dopo che il corpo di spedizione mongolo si era ritirato, dai venti ai trentamila «nuovi musulmani», vera spina nel fianco del sultanato, vennero sterminati in un solo giorno. Nel 1304 e nel 1308, le sconfitte subite dai mongoli comportarono perdite gravissime per gli invasori: in entrambe le occasioni Ala-ud-din, imitando l'uso mongolo, si servì delle teste dei suoi nemici per innalzare macabre piramidi e, nel 1308, lo stesso capo supremo delle forze d'invasione, Iqbalmand, cadde in battaglia, mentre i suoi principali capitani venivano catturati e messi a morte.

L'effetto cumulativo di questa serie di disastri e del modo implacabile con cui Ala-ud-din trattava i vinti fu alla fine quello di raffreddare l'ardore guerriero dei conquistatori dell'Asia. Dopo il 1308, il pericolo mongolo venne praticamente a cessare, anche se, nel 1328-1329, approfittando di un periodo in cui il sultano regnante era impegnato nel Deccan, vi fu ancora un'ultima e breve incursione mongola.

La lunga e difficile lotta del sultanato contro i mongoli viene in genere trattata *en passant* nei manuali dedicati alla storia dell'India, intrecciandola con la discussione di una serie di altri problemi: dai conflitti nell'ambito della nobiltà sultaniale, alle guerre contro i rajput, alle spedizioni di Ala-ud-din Khalji e dei suoi generali nel Sud dell'India. Ma si tratta di una scelta discutibile perché – nonostante l'importanza di queste altre vicende, su cui ci soffermeremo fra poco – il vittorioso esito della lotta contro i mongoli, in un periodo in cui questi erano al culmine della loro terrificante potenza militare, ebbe un effetto decisivo non solo nell'assicurare la sopravvivenza del sultanato, ma nell'avviare una serie di trasformazioni nell'ambito del sistema politico e dell'economia indiani.

Sulle trasformazioni del sistema politico torneremo fra poco. Come illustrazione delle trasformazioni dell'economia – anche queste approfondite più avanti – basti riflettere su quella che fu la *conditio sine qua non* della vittoria turca contro i mongoli. Questa consistette nel fatto che i sultani furono in grado di mantenere forze di cavalleria almeno tanto efficienti quanto quelle dei mongoli. Dato che, come si è già detto, l'allevamento in India di cavalli (specie di cavalli da guerra di buona razza) era pressoché impossibile, era necessario importarli. Ma quando i mongoli bloccarono i passi del nord-ovest, chiudendo le vie carovaniere che legavano il subcontinente all'Asia centrale, quella che, fino a quel momento, era stata la via d'accesso

più facile e diretta a rifornimenti illimitati, venne chiusa. Divenne quindi necessario importare cavalli per altre vie e, nel corso del XIII e del XIV secolo, si sviluppò un intenso traffico commerciale via mare fra i possedimenti sultaniali e il Medio Oriente, in cui la principale merce d'importazione in India era rappresentata da cavalli da guerra di razza superiore. Venne quindi in essere una rete di rotte marittime che legavano l'India ai porti della Persia meridionale e, dopo che la Persia passò sotto il controllo mongolo, a quelli della penisola arabica (ma è possibile che – data la sua lucrosità – il traffico di cavalli da guerra con la Persia continuasse clandestinamente anche dopo quella data).

I cavalli da guerra rappresentavano una merce estremamente costosa e i sultani di Delhi – che talvolta intervennero direttamente in tali commerci, con navi di loro proprietà – erano molto esigenti (ciò che non stupisce) per ciò che riguardava la qualità della merce da essi desiderata. Questi traffici, quindi, coinvolsero una quantità di ricchezza veramente considerevole. È pertanto possibile ipotizzare che la necessità d'equilibrare la bilancia commerciale fra il sultanato e il Medio Oriente sia stata uno dei motori principali dello sviluppo economico del sultanato.

12. *La struttura economica del sultanato*

I successi militari dei sultani di Delhi, soprattutto nei confronti dei mongoli, furono resi possibili, come si è accennato, dalla costruzione di una possente macchina da guerra. Questa fu predicata su uno sforzo di riorganizzazione economica gestito in prima persona dai sultani, in particolare da Ala-ud-din Khalji. Ma, a sua volta, questo sforzo economico non sarebbe stato possibile se – come si è già ricordato – non fosse già stato in corso un processo di crescita economica visibile in varie parti dell'Ecumène, India compresa. Anche in India, come altrove, pur rimanendo l'economia prevalentemente basata sull'agricoltura, vi fu la rinascita del settore urbano, l'aumento della produzione artigianale e la corrispondente espansione dei commerci.

La rinascita del settore urbano, caratterizzata dalla crescita nel numero e nelle dimensioni delle città, è testimoniata sia dai racconti dei viaggiatori sia dall'archeologia. Fonti letterarie e d'altro genere testimoniano poi l'introduzione nell'ambito della produzione artigianale di nuovi mestieri e d'importanti innovazioni tecnologiche. Il più notevole esempio in proposito è, probabilmente, la manifattura

della carta. Questa è precedente alla conquista turca della vallata gangetica (probabilmente la prima manifattura di carta indiana risale all'inizio del XIII secolo in Gujarat), ma è nel periodo del sultanato che essa si diffuse in tutta l'India. Una diffusione che, indubbiamente, deve aver avuto riflessi importanti sul clima culturale dell'epoca, ma della cui ampiezza si ha una controprova, al più umile livello della vita quotidiana, nel fatto che, all'inizio del XIV secolo, i venditori di dolci di Delhi usavano ormai la carta per impacchettare la loro merce.

Sempre nel periodo del sultanato venne introdotto – dall'Iran – il filatoio circolare (quella *charkha* tanto amata da Gandhi, che oggi compare al centro della bandiera indiana), il filatoio a pedale e la macchina cardatrice ad arco. Tutti questi strumenti devono aver reso possibile una diffusione dei tessuti di cotone assai maggiore di quella prevalente nel periodo precedente, anche fra le fila dei non appartenenti alla nobiltà. Sempre di questo periodo – e sempre, a quanto pare, proveniente dall'Iran – è l'introduzione del telaio verticale usato per la produzione di tappeti. Infine, un'altra serie di trasformazioni tecnologiche, destinate ad avere un'influenza considerevole anche sullo stile di vita di una larga parte della popolazione (almeno a livello urbano) fu quella che coinvolse l'industria delle costruzioni. I sultani di Delhi furono grandi costruttori di palazzi, di fortezze e di moschee, e, ancor oggi, nonostante tutte le distruzioni subite dagli edifici da loro innalzati, il complesso del Qutb Minar – la cui edificazione venne iniziata (probabilmente) già sotto il primo sultano, e poi portata avanti da quelli successivi – è ancor oggi uno dei più straordinari complessi monumentali della capitale indiana. Questi edifici e altri testimoniano l'introduzione dell'uso della calce, del soffitto a volta, dell'arco a tutto sesto e delle cupole. Si trattava d'innovazioni che, fra l'altro, rendevano possibile la costruzione di strutture in muratura, coperte di tetti, di notevoli dimensioni. Ci sono pochi dubbi che, come conseguenza della diffusione di queste nuove tecniche, non solo la nobiltà, ma anche quelle classi intermedie che formavano una parte considerevole della popolazione urbana dell'epoca, abbandonarono le case in legno a favore di quelle costruite in mattoni.

Lo sviluppo del commercio è poi provato dalla ricomparsa, in grande abbondanza, di monete d'argento e dall'importante ruolo – su cui torneremo – di una classe di grandi mercanti, detti multani (evidentemente con riferimento alla città di Multan, che era diventata, all'epoca, uno degli epicentri dei flussi commerciali del sultanato), di prestatori di denaro (detti *sah* o *saraff*) e di mediatori d'affari (detti *dallâl*).

A questi sviluppi, chiaramente correlati, corrispose la capacità da parte della classe dirigente del sultanato d'appropriarsi di una consistente quota del surplus prodotto nel settore rurale, trasferendola al settore urbano, dove veniva poi utilizzata. Si trattava di un'appropriazione largamente basata sull'uso di meccanismi extra-economici (cioè sulla riscossione dell'imposta terriera, ottenuta, in definitiva, attraverso l'uso potenziale o effettivo della forza). Solo in un periodo relativamente tardo, alla fine del terzo decennio del Trecento – e dopo una fase in cui la forza era stata effettivamente usata, in modo eccessivo e con esiti esiziali per tutti – vi fu, da parte del sultano regnante, Muhammad bin Tughlak (1325-1351), l'utilizzo d'investimenti, quali prestiti ai coltivatori e costruzioni di pozzi, volti a incrementare la produzione agricola. Precedentemente, l'unico tipo di ritorno dato dalla classe dirigente sultaniale in cambio del surplus agricolo era stato la protezione offerta ai coltivatori nei confronti di razziatori e di conquistatori esterni (le fortezze costruite dai sultani, a differenza di quanto sembra essere stato il caso precedentemente, erano progettate in modo da poter ospitare la popolazione delle zone circostanti [Athar 1990, p. 224]).

Fin dall'inizio della conquista, i sultani, seguendo l'uso turco, mentre tenevano una porzione delle terre conquistate per sé, ne distribuivano la parte maggiore ai membri della propria guardia personale e, soprattutto, ai propri capi militari (che, a loro volta, ne ripartivano una quota fra i propri dipendenti). Nel primo caso si trattava di territori assai meno estesi di quelli distribuiti ai capi militari e, per ovvie ragioni strategiche, prevalentemente localizzati nei pressi della capitale e nel Doab. In realtà, però, non era il territorio in sé che veniva dato in «feudo» ai capi militari o ai guerrieri, bensì il diritto di riscuotere l'imposta sulla terra in quel determinato territorio. In cambio di questo privilegio, detto *iqtâ*, i beneficiari, detti *muqti* o *wali*, dovevano mantenere se stessi e, nel caso dei capi militari, le proprie truppe a disposizione del sultano. L'*iqtâ*, di nuovo secondo l'uso turco, non era un privilegio ereditario e neppure permanente; anzi, veniva frequentemente trasferita da una persona all'altra. Naturalmente, questa procedura era finalizzata a prevenire la costruzione di basi di potere autonomo fra i membri dell'aristocrazia sultaniale. Privilegi analoghi vennero concessi dai sultani e dagli stessi *muqti* agli intellettuali al servizio della classe dirigente sultaniale – uomini di religione, di lettere o di scienza –, o assegnati al mantenimento di luoghi di culto islamici (in quest'ultimo caso questi benefici erano detti *waqf*, pl. *auqâf*). Ma si trattava di una quota decisamente minore di quella distribuita come *iqtâ*, cioè poco più del 5%, a cui si aggiungevano

però i benefici o le *auqâf* che potevano essere distribuiti dai *muqti*. Ma, dato che appare improbabile che i *muqti* potessero dimostrarsi più generosi del sultano, questo vuol dire che, difficilmente, l'insieme di questi benefici raggiungeva il 10% delle risorse distribuite mediante il conferimento di *iqtâ*.

13. *La politica agraria del sultanato: la prima fase*

L'intera classe dirigente del sultanato (dagli assegnatari delle *iqtâ* – i *muqti* o *wali* – ai titolari di benefici minori e allo stesso sultano) aveva un problema comune, la cui gravità aumentava in proporzione all'estensione del territorio. L'effettivo sfruttamento economico di questo, infatti, presupponeva l'impiego di un apparato burocratico che, immediatamente prima e dopo il raccolto, reclamasse la parte spettante alla classe dirigente sultaniale. Si trattava di una burocrazia «costosa e sprecona» [Moreland 1968, p. 6], di cui, però, non si poteva fare a meno, pena la perdita di una parte consistente della quota reclamata. Questo perché le messi venivano simultaneamente a maturazione su larghe aree e, in un periodo di poche settimane, bisognava procedere alla ripartizione o alla valutazione del raccolto (a seconda che l'imposta terriera fosse pagata in natura o in denaro). Un ritardo in queste procedure comportava il pericolo di un rapido deterioramento del raccolto o la possibilità dell'occultamento di parti più o meno consistenti di esso. Dato che, in ogni caso, le risorse demografiche dei conquistatori erano limitate, questo comportò il venire in essere di un accordo fra la vecchia classe feudale preislamica e la nuova classe dirigente (urbana) islamica.

Nella maggior parte dei casi, ciò significò che il compito di supervisionare il raccolto e di occuparsi della riscossione della quota di spettanza alla classe dirigente sultaniale venne lasciato nelle mani dei vari *rao*, *rai* o *rana*. Come si ricorderà, costoro erano i rappresentanti della vecchia classe dirigente preislamica che, sopravvissuti alla conquista, avevano continuato a mantenere la loro posizione di preminenza nei confronti della classe contadina. Ora, in cambio dei servigi resi, il sultanato riconobbe ufficialmente ai membri di questa aristocrazia la loro preesistente posizione di preminenza (ciò che comportava, fra l'altro, il diritto dei vari *rao*, *rai* e *rana* di sfruttare una parte delle terre senza dover pagare alcuna imposta). Solo in alcuni territori – specie nelle terre *khalisa* (quelle, cioè, che il sultano manteneva sotto la diretta amministrazione della propria burocrazia) e nel-

le *iqtâ* e nei benefici di dimensioni più limitate – non vi erano membri della vecchia classe feudale preislamica. Ma, anche qui, vi era in genere un arrangiamento del tutto analogo con lo strato superiore della classe contadina, cioè con i *muqaddam* (capi villaggio). Con l'andar del tempo, i *rao*, i *rai* e i *rana* delle terre sultaniali vennero a essere designati con il termine di *chaudhuri* (lett. «signori di cento villaggi») e sia i *chaudhuri* sia i *muqaddam* vennero a essere indicati con un unico termine: prima *khut* e poi, nel corso del XIV secolo, *zamindar*. Una definizione, quest'ultima, che, come vedremo, ebbe una straordinaria fortuna. Essa continuò a essere usata fino alla metà del XX secolo, sia pure nell'ambito di sistemi agrari strutturalmente diversi, per indicare quello strato di persone che, pur non coltivandola, godevano di particolari diritti sulla terra o sulla produzione agricola, formando quindi – di fatto e, in genere, anche di diritto – una vera e propria aristocrazia rurale.

Per tutto il XIII secolo, il tipo di sistemazione descritta si tradusse, in pratica, nel fatto che l'aristocrazia rurale pagava ai membri della classe dirigente sultaniale quello che era un tributo, la cui entità, specie all'inizio, dovette essere fissata in maniera assai approssimativa. Ovviamente, man mano che il potere del sultanato si consolidava, l'entità delle quote dovute all'aristocrazia sultaniale venne definita e riscossa con sempre maggior precisione. Ma fu solo a opera di Ala-uddin (1296-1316) che l'intero sistema, da vago e impreciso, divenne estremamente organizzato e rigoroso, attraverso la graduale concezione e messa in pratica, soprattutto a partire dall'anno 1300, di un complesso insieme di misure di politica economica.

In primo luogo, si procedette a una sistematica valutazione della capacità produttiva delle terre del sultanato. Nello stesso tempo, le terre *khalisa* (quelle cioè direttamente amministrate dal sultano) vennero considerevolmente ampliate, tanto che, sostanzialmente, gran parte dell'area intorno a Delhi e del Doab venne incorporata in esse. Questo risultato fu ottenuto riassorbendo nel patrimonio sultaniale sia le *iqtâ*, sia i benefici concessi agli intellettuali (a cui furono assegnati stipendi in denaro). L'imposta terriera pagata dai coltivatori venne radicalmente aumentata e fissata al 50% della produzione. Essa venne riscossa, oltre che in denaro, in natura (al fine di costruire adeguate scorte alimentari). Vi è ragione di ritenere che la valutazione del potenziale produttivo della terra fosse mantenuta al di sotto dell'effettivo livello di produzione. Tuttavia è cosa certa che queste valutazioni vennero periodicamente aggiornate. All'imposta sulla terra si accompagnavano poi quelle sul bestiame, sul diritto di pascolo e sulle abitazioni. Infine, l'imposizione fiscale nella sua completezza ven-

ne estesa anche ai membri dell'aristocrazia rurale che, come si è ricordato, fino a quel momento non avevano pagato alcuna imposta sulle terre riservate al loro uso personale.

In realtà – e di questo Ala-ud-din sembra essere stato perfettamente cosciente – il regime fiscale da lui voluto, dato lo sviluppo della tecnologia dei trasporti dell'epoca, non poteva che venire applicato con un grado decrescente di rigore a mano a mano che aumentava la distanza dalla capitale. Da quanto sappiamo, appare chiaro che, di fatto, il sultanato venne a essere diviso in tre cerchi concentrici. Fu quindi nel cerchio più interno[15] che, sia pure gradualmente, le nuove regole vennero strettamente applicate. Esisteva poi un secondo cerchio, formato dalle province dell'Awadh, del Bihar, del Gujarat e di Multan, al cui capo vi erano dei governatori. Qui gran parte del territorio continuò a essere suddivisa in *iqtâ*, ma i privilegi dei *muqti* vennero limitati attraverso la continua opera di controllo del fisco imperiale. Questo rese ora effettiva la richiesta, fatta fin dal tempo di Balban, di versare al governo centrale quella parte del gettito delle imposte che risultasse al di sopra della somma destinata al *muqti* come stipendio e per il mantenimento delle truppe. Anche in questo cerchio intermedio, l'aristocrazia rurale venne sostanzialmente esautorata e fortemente impoverita dall'applicazione delle nuove regole. Infine esisteva una sorta di terzo cerchio, il più esterno, formato dalle aree più lontane dalla capitale (e per ciò stesso di difficile controllo). Qui la situazione continuò più o meno come prima di Ala-ud-din, l'imposta venne riscossa in natura o in denaro e i privilegi dell'aristocrazia rurale non furono modificati in maniera sostanziale.

In un secondo tempo, anche se limitatamente a Delhi e al suo hinterland, il sultano impose una politica di controllo dei prezzi su tutti i beni di largo consumo. Così, anche quella parte di surplus agricolo che sfuggiva alla macchina fiscale sultaniale dovette essere messa sul mercato a prezzi controllati. Per quanto possa sembrare incredibile (dopo tutto stiamo parlando di uno stato medievale), questa politica dei prezzi controllati funzionò almeno fino alla morte di Ala-ud-din, per un periodo di circa tredici anni. Questo fu reso possibile da due fattori. Ovviamente vi fu l'uso di un grande ammontare di repressione: il sultano – come a loro tempo gli imperatori maurya – aveva creato un ramificato esercito di spie e, a differenza di Ashoka, non aveva nessun problema a usare misure draconiane contro coloro che infrangevano le sue regole. Così – con un'idea che anticipa di alcuni secoli quella di Shakespeare nel *Mercante di Venezia* – Ala-ud-din riuscì alla fine a dissuadere i commercianti di Delhi dall'usare pesi falsi

con il metodo – semplice ma efficace – di far tagliare dai loro corpi (in genere dalle natiche) una porzione di carne di peso uguale a quello frodato. Ma, altrettanto ovviamente, nessun ammontare di forza avrebbe potuto far funzionare il sistema se questo non avesse riposato su solide e ben oliate basi economiche. In effetti l'imposta sulla terra venne riscossa senza problemi – anche mediante uno stretto controllo sul sistema di trasporti – e la concentrazione a Delhi, nelle mani della burocrazia sultaniale, di notevoli quantità di derrate agricole permise di calmierare i prezzi anche – e, probabilmente, soprattutto – con strumenti economici. La controprova del buon funzionamento di questo insieme di politiche fu che, durante il regno di Ala-ud-din, nonostante stagioni climaticamente non felici, non vi furono mai periodi di scarsità o di carestia.

L'intero sistema – che non a caso è stato paragonato all'economia di guerra realizzata dalla Gran Bretagna nel 1914-1918 [Moreland 1968, p. 36] – aveva il fine precipuo di dare sostegno logistico a un grande esercito alle dirette dipendenze del sultano, concentrato nella capitale o nei suoi pressi. Da questo punto di vista, l'importanza del regime dei prezzi controllati nella zona di Delhi e nel Doab è evidente. È grazie a esso che divenne possibile pagare forze armate assai consistenti, secondo scale che, pur non risultando eccessivamente onerose per l'erario, erano più che sufficienti per i militari stessi, dato il basso costo e la disponibilità sul mercato dei beni di largo consumo.

A loro volta, l'espansione di potere militare e la sua concentrazione nelle mani del sultano avevano un duplice obiettivo. Il primo era quello di far fronte al pericolo esterno, rappresentato dalla minaccia mongola. Il secondo era quello di rendere improponibile ogni sfida interna al potere del monarca. Al raggiungimento di questa seconda finalità contribuì non solo l'aumentato potere militare del sultano, ma anche le stesse disposizioni politico-amministrative che ne avevano reso possibili la mobilitazione e il mantenimento. Così, la stretta supervisione sull'operato amministrativo dei *muqti*, obbligati a rimettere al fisco imperiale il sovrappiù d'imposte, non poteva che tradursi in una limitazione dei loro poteri. Analogamente, il radicale ridimensionamento del potere economico e dei privilegi dell'aristocrazia rurale fu tale da ridurre tale classe all'impotenza e da tradursi in una sua netta perdita di *status*. Non è un caso che, proprio in questo periodo, nelle cronache del tempo i vecchi termini nobiliari – *rao*, *rana* o *rai* – vengano abbandonati a favore del termine *khut*, usato in maniera indifferenziata sia per i nobili che per i semplici capi-villaggio (*muqaddam*).

14. *La politica agraria del sultanato: la seconda fase*

Nel 1316, la morte del sultano aprì un periodo di crisi che si concluse solo nel 1320, quando Ghazi Malik, che era stato governatore del Punjab sotto Ala-ud-din, salì al trono con il nome di Ghiyas-ud-din Tughlak. Nel momento dell'ascesa al potere del primo sultano Tughlak, il sistema dei prezzi controllati introdotto da Ala-ud-din era diventato inoperante. Inoltre, l'imposta terriera era stata ridotta (anche se non sappiamo esattamente di quanto) e si era diffusa l'abitudine da parte dei *muqti* (cioè gli assegnatari di *iqtâ*) e della stessa amministrazione sultaniale di dare in appalto la riscossione delle imposte (in genere a finanzieri o mercanti). Ghiyas-ud-din Tughlak non tentò di ritornare al sistema creato dal suo illustre predecessore, anzi se ne allontanò ulteriormente, sanzionando la restituzione di gran parte dei loro privilegi ai membri dell'aristocrazia rurale indù.

Non sappiamo con esattezza quali fossero le motivazioni di quest'ultima decisione, ma si possono fare due ipotesi. Una è che Ghiyas-ud-din, che apparteneva alla vecchia aristocrazia sultaniale, non avesse alcuna simpatia per quel nuovo settore della classe dirigente, che era venuto in essere durante il regno di Ala-ud-din, attraverso lo straordinario ampliamento della burocrazia fiscale. Questo settore, infatti, era formato da *homines novi*, quasi sempre di bassa estrazione sociale. Inoltre, sulla scorta dell'esempio di analoghi e più documentati processi di rapida espansione di un'onnipotente burocrazia fiscale, senza il contemporaneo sviluppo di adeguati organi di controllo, si può ipotizzare che il venire in essere del sistema creato da Ala-ud-din debba essere stato accompagnato da malversazioni e da altri abusi a opera della nuova burocrazia. Sia come sia, resta il fatto che gli antichi privilegi vennero restituiti alla vecchia aristocrazia agraria indù e che vi fu un'inversione del processo di livellamento all'interno di questo strato sociale, tanto che ricomparvero le sue antiche articolazioni interne. Accanto ai *muqaddam* emersero – o piuttosto riemersero – i *chaudhuri* (in teoria «signori di 100 villaggi»), con uno status analogo e un ruolo identico a quello dei vecchi *rai*, *rana* e *rao*.

Tuttavia, Ghiyas-ud-din Tughlak mantenne un aspetto chiave delle innovazioni centralizzatrici introdotte da Ala-ud-din. Questo fu l'abitudine del fisco centrale sultaniale di sottoporre a periodiche revisioni le capacità produttive delle terre date in *iqtâ*, variando il carico fiscale in conseguenza (anche se, a differenza di quanto era avvenuto in precedenza, la crescita dell'imponibile non poteva subire un aumento superiore al 10%). Anche in questo caso, si trattava di un si-

stema che, date le limitazioni imposte dalla tecnologia dell'epoca, era applicato in pieno solo nelle aree centrali e intermedie del sultanato.

15. *La politica meridionale del sultanato: la prima fase*

Dopo la fulminea conquista di gran parte del Nord dell'India, i sultani furono tentati dall'idea di varcare i monti Vindhya e di spingere i propri vittoriosi eserciti verso sud. Certamente Balban si pose seriamente il problema già alla metà del Trecento. Lo storico Barani riporta un'affermazione di quel sultano, secondo cui sei o settemila dei suoi cavalieri sarebbero stati in grado di sconfiggere qualsiasi esercito indiano di fanteria e di arcieri a piedi, fosse anche stato forte di 100.000 uomini. Quello che tuttavia tratteneva Balban dal tentare di espandere i propri dominî non era solo il pericolo mongolo ma anche la percezione che, se pur la conquista del Sud si prospettava facile, il mantenimento dei territori conquistati sarebbe stato irto di difficoltà. Questo perché – sempre secondo le affermazioni attribuite da Barani a Balban – sarebbe stato necessario acquartierare nelle nuove province un largo numero di nobili, di ufficiali e di truppe. Data la distanza da Delhi, i capi di queste truppe avrebbero avuto la tentazione di mettere in discussione l'autorità del sultano o, addirittura, di ribellarglisi apertamente.

Questa di Balban era un'analisi estremamente preveggente dei pericoli insiti nel tentativo di conquistare il Sud. Tuttavia la debolezza e la ricchezza degli stati meridionali dovevano finire per rivelarsi una tentazione irresistibile per la classe dirigente sultaniale. Il primo a cedervi fu Ala-ud-din, quando – in quanto *muqti* di Kara (nei dintorni di Allahabad) – era semplicemente uno dei nobili del sultanato, anche se già privilegiato dal favore del suo settantenne zio, il sultano Jalal-ud-din Khalji.

Dopo una prima fortunata incursione nel Malwa (1292), nel 1294 Ala-ud-din, alla testa di poche migliaia di cavalieri, attraversò i Vindhya e attaccò il regno Yadava di Devagiri (nell'attuale Maharashtra), ottenendone la sottomissione, l'impegno a pagare un tributo annuale e un enorme bottino in oro, argento, seta e pietre preziose. Quasi immediatamente dopo la presa del potere – che, dopo l'assassinio dello zio, gli fu spianata proprio dall'accorto uso della ricchezza ottenuta durante la spedizione contro Devagiri –, Ala-ud-din tornò a rivolgere la sua attenzione al Sud. Ma, dimostrando anche in questo caso quel realismo politico che fu una delle sue caratteristiche, il nuovo sultano circoscrisse la sua politica d'espansione entro due limiti ben precisi. Il pri-

mo fu che, dopo aver assunto il sultanato, Ala-ud-din, pur promuovendo una politica interventista negli affari del Meridione, la attuò attraverso luogotenenti fidati e non abbandonò più, neppure per brevi periodi, il Nord dell'India. Egli ebbe sempre ben presente che erano le risorse della pianura indo-gangetica a essere la base indispensabile su cui si reggeva il potere dei sovrani di Delhi e che – essendo il controllo di tali risorse *conditio sine qua non* per mantenere alte le fortune del sultanato – dovere primario di qualsiasi sultano era quello d'occuparsi in prima persona del governo del Nord. Il secondo principio a cui si attenne Ala-ud-din fu di porre come obiettivo della sua politica meridionale non tanto il dominio diretto dei territori a sud dei Vindhya, quanto l'imposizione di una forma d'egemonia che si traducesse nel pagamento d'immensi riscatti al momento della conquista e, successivamente, nel versamento su basi annuali di un cospicuo tributo.

Quando Ala-ud-din inviò, nel 1297, una spedizione vittoriosa contro il regno rajput del Gujarat, questa si concluse con l'annessione dei suoi territori. Ma, significativamente, il Gujarat si trovava al di qua della barriera, formata dai monti Vindhya e dal fiume Narmada, che divide in due il subcontinente. Le successive spedizioni oltre queste barriere naturali ebbero invece un carattere completamente diverso. Esse furono finalizzate non alla conquista bensì alla raccolta di quanto più bottino possibile e all'imposizione di un rapporto tributario. Nel 1307, nel 1309 e nel 1310-1311, gli eserciti di Delhi penetrarono sempre più in profondità nel Sud dell'India, fino a raggiungere l'estrema punta meridionale della penisola: Capo Comorin.

Alla morte di Ala-ud-din, le parti del subcontinente a non essere sotto il controllo diretto o l'alta sovranità dei signori di Delhi erano solo l'Orissa e una zona nella punta più meridionale dell'India (cioè i territori pandya, che erano stati sì depredati, ma che avevano potuto mantenere la propria indipendenza grazie alle prodezze militari di Vikrama Pandya). D'altra parte, a sud dei Vindhya, l'unica area a essere sotto il controllo diretto del sultanato era Devagiri e i suoi territori. Anche in questo caso, la conquista fu, in un certo modo, resa necessaria dall'ostinazione di Shankaradeva, il nuovo monarca Yadava. Questi si rifiutò di pagare il tributo a suo tempo imposto e accettato dal padre (che, nella seconda parte del suo regno, si era dimostrato un amico fedele di Ala-ud-din, contribuendo alla riuscita delle imprese degli eserciti del sultanato nel Meridione).

La sistemazione data al Sud del subcontinente da Ala-ud-din entrò in crisi in occasione della sua morte (1316) e dei torbidi che ne seguirono. Quando, nel 1320, Ghiyas-ud-din Tughlak ascese al trono di Delhi, solo la parte centro-settentrionale di quello che era stato il re-

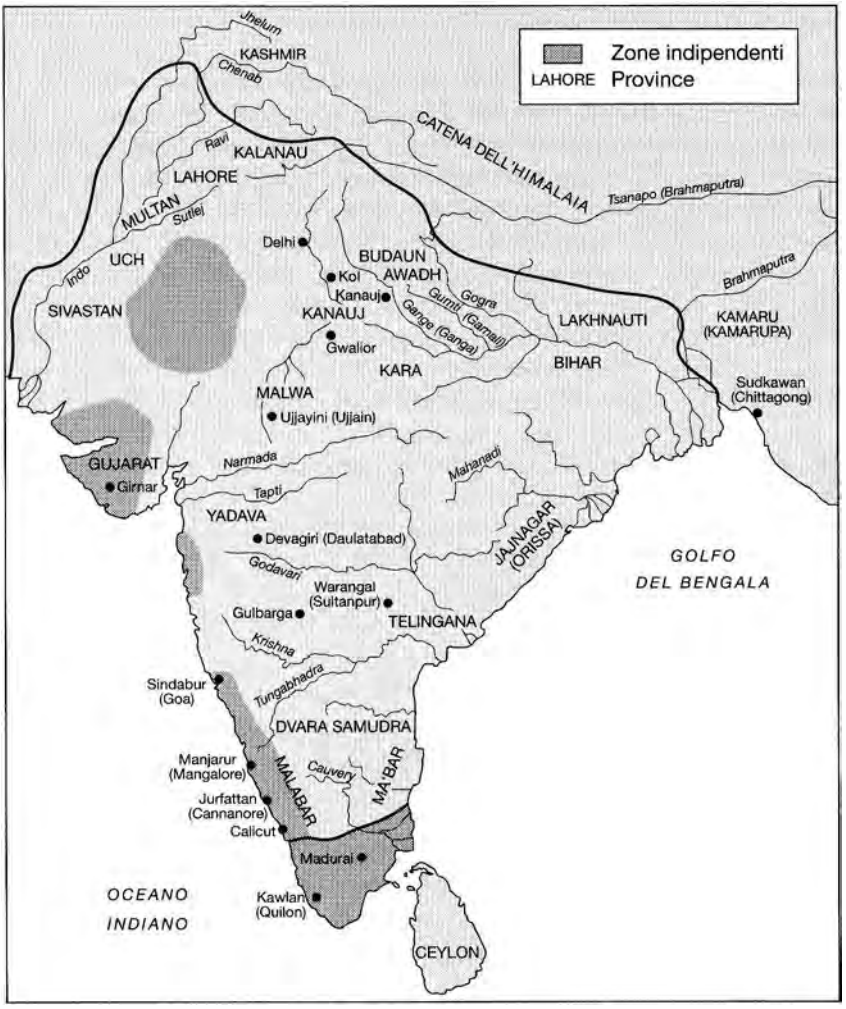


Fig. 11. *Il sultanato di Delhi sotto Muhammad bin Tughlak (1335 circa).*

gno Yadava – compresa la capitale Devagiri, in un primo tempo persa e poi riconquistata – era sotto il dominio sultaniale. Il nuovo monarca prese quindi la fatale decisione di reimporre il controllo del sultanato sul Sud, affidando l'esecuzione di tale compito al figlio Muhammad. L'impresa, che si rivelò più difficile del previsto, venne portata a compimento nel 1323.

16. *Muhammad bin Tughlak e la crisi del sultanato*

Quando, dunque, nel 1325, Muhammad bin Tughlak successe al padre (causandone la morte), una gran parte del Meridione era stata riportata sotto il controllo di Delhi. Devagiri e Warangal, con le loro dipendenze, e il Ma'bar – cioè, grosso modo i territori che corrispondono agli odierni stati indiani del Maharashtra, dell'Andhra Pradesh e del Tamil Nadu – erano governati da funzionari sultaniali. Il regno dell'Orissa era ancora indipendente, ma aveva dovuto cedere una parte dei propri territori al sultanato, diventandone di fatto un satellite; analogamente, il regno degli Hoysala (grosso modo la parte sud dell'odierno Karnataka) riconosceva la propria subordinazione a Delhi. Solo il regno di Kampili, nella parte nord del Karnataka, rifiutava orgogliosamente ogni rapporto con i sovrani di Delhi, non esitando a complottare ai loro danni in combutta con alcuni ambiziosi e infedeli nobili del sultanato. Subito dopo l'ascesa al potere di Muhammad bin Tughlak, il monarca di Kampili, Kampiladeva, in lega con un cugino del nuovo sultano, Baha-ud-din, che governava una parte del Deccan, entrò in guerra contro Delhi.

Questa sfida venne presto soffocata (nel 1327) dalle forze del sultanato. Essa, tuttavia, giocò probabilmente un ruolo decisivo nel convincere Muhammad bin Tughlak della necessità di spostare la capitale sultaniale da Delhi a Devagiri, in modo da esercitare un più stretto controllo sugli affari del Meridione.

Questa decisione può essere vista come una manifestazione della volontà del nuovo sultano di mantenere un più stretto controllo sul sultanato e sulle sue risorse. Al medesimo obiettivo miravano l'ulteriore centralizzazione del sistema fiscale e l'innalzamento della tassazione messi in atto da Muhammad bin Tughlak più o meno nel medesimo periodo. L'amministrazione delle *iqtâ* venne scorporata dal mantenimento e dal comando delle truppe sostentate da quelle medesime *iqtâ*. Con questo nuovo sistema, i *muqti*, che rimanevano responsabili dell'amministrazione, trattenevano solo una quota minore delle entrate dell'*iqtâ* e ne rimettevano (in denaro) la quota maggiore alla burocrazia centrale. Questa, a sua volta, provvedeva a pagare (sempre in denaro) le forze armate di ciascuna *iqtâ*, le quali erano al comando di un ufficiale diverso dal *muqti*.

Il sultano Tughlak, poi, a differenza del suo predecessore Khalji, dimostrò l'ambizione d'estendere il sistema non solo alle zone centrali e intermedie del sultanato, ma anche alle sue aree periferiche, comprese quelle, di nuova conquista, nel Meridione del subconti-

nente. Questo, indubbiamente, fu un motivo ulteriore che spinse Muhammad bin Tughlak a spostare la capitale da Delhi a Devagiri.

Tuttavia, se dall'ex capitale degli Yadava, ribattezzata Daulatabad, era più facile controllare gli affari del Deccan e dell'Estremo Sud, diventava proporzionalmente più arduo gestire quelli della pianura indo-gangetica. A parte questo, lo spostamento della capitale comportò, nel 1329, se non il trasferimento dell'intera popolazione di Delhi (questo è un argomento su cui vi è dibattito fra gli storici), quanto meno quello di una gran parte della classe dirigente colà residente e dei suoi dipendenti (oltre, ovviamente, a una parte considerevole delle truppe acquartierate nella capitale o nei suoi dintorni). Fu proprio questo spostamento – imposto da Muhammad bin Tughlak ai recalcitranti abitanti di Delhi – a essere gravido di conseguenze negative per il sultanato.

Come si è visto, durante il regno di Ala-ud-din, Delhi era stata trasformata in un unico grande mercato per il surplus agricolo della regione centrale – ed economicamente più ricca – del sultanato: l'area di Delhi e il Doab. Quando questo mercato venne «sommariamente abolito» [Moreland 1968, p. 48], le conseguenze economiche per la regione furono catastrofiche, anche perché questo si verificò subito dopo l'innalzamento dell'imposta terriera voluto da Muhammad bin Tughlak. La reazione dei coltivatori fu quella d'evadere il pagamento delle imposte, anche attraverso la distruzione di un prodotto che non poteva venire venduto e mediante l'occultamento del bestiame. Intorno al 1332, Muhammad bin Tughlak tornò brevemente a Nord e, resosi conto della situazione nell'area di Delhi e nel Doab, decise di dare una lezione a quei contadini recalcitranti e ai loro leader. Egli mise a ferro e fuoco l'intera area e fece giustiziare o accecare i notabili locali. L'effetto netto di questa politica fu quello di devastare l'area agricola più ricca del sultanato, rendendola quasi del tutto improduttiva.

Più o meno nel medesimo periodo in cui la popolazione di Delhi veniva forzosamente spostata a Devagiri (e cioè nel 1329 o nel 1330), il sultano prendeva un'altra decisione gravida di conseguenze economiche negative: l'introduzione di una moneta di valore nominale (come del resto era già stato fatto in Persia e in Cina). Il problema fu che – a differenza delle contemporanee banconote cinesi – questa moneta, coniata in rame, era facilmente falsificabile e, quindi, venne falsificata con grande entusiasmo e in grande abbondanza dai sudditi del sultano. Nel giro di quattro anni la situazione era completamente fuori controllo e Muhammad bin Tughlak dovette ritirare dalla circolazione le nuove monete.

Bisogna dire che, dimostrando senso dello stato, Muhammad bin

Tughlak si fece carico di cambiare in metallo prezioso e al loro corrispettivo nominale le monete fuori corso (anche se il loro valore reale era ormai crollato). Il fatto stesso che quest'operazione sia stata possibile dimostra che il tesoro di Delhi disponeva ancora di risorse notevoli. Non vi è tuttavia dubbio che l'intera vicenda dovette avere effetti devastanti per le casse dello stato e, più in generale, per l'economia del sultanato. Ulteriori risorse vennero poi sprecate, sempre all'inizio degli anni Trenta, nei preparativi di una spedizione militare contro la Persia (fortunatamente mai intrapresa) e nell'attuazione di una spedizione contro il Kashmir. Quest'ultima, pur portando a qualche guadagno territoriale, comportò un dispendio di uomini e di denaro assolutamente sproporzionato ai risultati.

Come se non bastasse, e nonostante tutti i costi economici e politici a esso legati, il trasferimento della capitale a Devagiri si rivelò incapace di raggiungere quello che era stato il suo scopo principale: un saldo controllo della parte meridionale del subcontinente. Già all'inizio degli anni Trenta, i locali signori feudali della fertile regione costiera intorno a Nellore (sulla costa orientale) si erano sottratti al controllo sultaniale e il loro esempio era stato seguito con successo dai loro omologhi in quello che era stato il regno di Kampili. Nel 1333 o 1334, il governatore (musulmano) di Madurai, capitale della ricca regione del Ma'bar (rimasta pressoché isolata dai restanti dominî sultaniali a causa delle ribellioni nelle regioni intorno a Nellore e a Kampili), dichiarava la propria indipendenza da Delhi. Il sultano, deciso a rimettere ordine nel Sud, mosse allora verso il Ma'bar a capo di un grosso esercito ma, a Warangal, un improvviso insorgere di peste ne decimò le truppe. Il sultano, esso stesso colpito dal male, non ebbe altra scelta che sospendere la spedizione.

La fallita spedizione contro Madurai fu una dimostrazione di debolezza che non mancò d'incoraggiare altri – fossero essi funzionari musulmani del sultanato o prìncipi tributari indù – a ribellarsi. Da questo momento in avanti l'Idra della ribellione incominciò a sollevare le proprie teste non solo nel Sud ma anche nel Nord. Non vi è dubbio che la vastità assunta da questi movimenti nelle fila stesse della nobiltà sultaniale sia stata una reazione al processo di centralizzazione voluto da un sultano ormai indebolito da una serie d'insuccessi economici e militari.

La gravità della situazione e il fallimento della politica meridionale furono riconosciute da Muhammad bin Tughlak con la decisione, intorno al 1337, d'abbandonare Daulatabad/Devagiri e di ritrasferire la capitale a Delhi. In quella data anche Warangal era stata perduta e, nei pressi di Kampili, era stata fondata (1336) una nuova città,

Vijayanagara («città della vittoria»), capoluogo di una nuova monarchia indù destinata a unificare l'Estremo Sud e una parte del Deccan.

17. *La nuova politica di Muhammad bin Tughlak e il suo fallimento*

La decisione di ritrasferire la capitale a Delhi può essere vista come la manifestazione più vistosa del tentativo da parte di Muhammad bin Tughlak di inaugurare una nuova linea politica. Quando il sultano, i membri della classe dirigente e i loro dipendenti civili e militari furono rientrati nella vecchia capitale, la situazione disastrosa dell'agricoltura del distretto di Delhi e del Doab e la necessità di porvi rimedio divennero chiare a tutti. Negli anni seguenti, Muhammad bin Tughlak varò una serie di misure amministrative e fiscali volte non solo a promuovere una ridiffusione dell'agricoltura nell'area, ma a incentivare la coltura di messi di superiore valore commerciale. Tuttavia, le misure prese furono malamente attuate e non diedero i risultati sperati. A questo contribuì indubbiamente il fatto che, in questo periodo, Muhammad bin Tughlak era spesso assente dalla capitale, in quanto impegnato nel tentativo di contenere le ribellioni che si stavano verificando in varie parti del sultanato.

Il sultano, uomo di grande energia e d'indubbie capacità militari, s'impegnò a fondo per restaurare la propria autorità. Ma mentre egli era occupato a soffocare le fiamme della rivolta in una parte dei suoi dominî, queste divampavano in un'altra. Come se non bastasse, quegli incendi che apparivano domati tendevano, spesso, a riaccendersi con rinnovata violenza non appena il sultano si allontanava. Così, nonostante una serie di successi, il Bengala venne definitivamente perduto nel 1338 e, nel 1345, lo stesso accadde nel caso di Devagiri e di tutto quello che rimaneva dei possedimenti sultaniali nel Deccan. Nell'uno e nell'altro caso il potere venne assunto da ex membri della nobiltà sultaniale che assunsero il titolo di sultano, fondando nuove dinastie.

18. *La fine della politica di centralizzazione e l'abbandono dei disegni egemonici sul Meridione*

Quando, nel 1351, Muhammad bin Tughlak morì per una febbre contratta mentre era a caccia di ribelli negli acquitrini del Sind, i capi dell'esercito elessero come suo successore suo cugino, Firuz Shah, de-

stinato a regnare fino al 1388. Fin dall'inizio, il nuovo sultano si dimostrò convinto della necessità di capovolgere la politica d'accentramento seguita dal suo predecessore, pacificando la nobiltà sultaniale con sostanziose concessioni. Le paghe personali dei nobili vennero enormemente aumentate (raddoppiate o anche più che raddoppiate rispetto a quelle prevalenti durante il regno precedente). Questo, in un periodo in cui i dominî sultaniali si erano notevolmente contratti, comportò la ridistribuzione ai capi militari e ai membri della guardia personale del sultano di praticamente tutte le terre *khalisa*. Nelle singole *iqtâ*, le funzioni amministrative e quelle militari vennero riunificate, una serie d'imposte fu abolita e, dopo una revisione che prese i primi quattro anni del nuovo regno, l'imposta sulla terra venne fissata, una volta per tutte, a livelli più bassi che sotto il precedente regno. Il risultato di questi provvedimenti fu che il controllo del fisco sultaniale sul gettito fiscale delle *iqtâ* divenne puramente formale. Infine, non solo venne a cessare il metodo di ruotare le *iqtâ* da un assegnatario a un altro, ma queste furono trasmesse in via ereditaria, così come in via ereditaria vennero a essere trasmessi i benefici distribuiti agli intellettuali religiosi e laici.

L'abbandono delle politiche seguite da Muhammad bin Tughlak si verificò anche per ciò che riguardava i rapporti con il Meridione, dato che Firuz rinunciò a ogni ambizione di riconquista. Nel caso del Bengala e del Sind, invece, il sultano cercò di reimporre il controllo di Delhi, ma senza alcun successo. La causa di questi fallimenti furono sia le scarse capacità militari e politiche di Firuz, sia la sua sincera riluttanza a versare il sangue dei propri correligionari, a meno che non ve ne fosse un assoluto bisogno.

Gran parte delle energie del sultano furono spese in opere di pace. È a Firuz Shah che si deve la «maggior rete di canali costruita in India prima del XIX secolo» [CEHI 1984, p. 49], un fatto che permise in alcune regioni di avere oltre al normale raccolto *kharif*, cioè quello dovuto alle piogge autunnali, il raccolto di primavera, o *rabi*. Accanto all'edificazione dei canali vi fu poi quella di palazzi, di moschee, di fortezze, di scuole e di intere città, fra cui Jaunpur (nella parte orientale dell'odierno Uttar Pradesh), destinata nel secolo seguente a diventare un centro di potere rivale di Delhi. Come conseguenza soprattutto delle opere pubbliche a favore dell'agricoltura e della diminuzione dell'imponibile sulla terra, il sultanato nel suo complesso attraversò un periodo di rinnovata prosperità economica, di cui beneficiò in particolare l'aristocrazia agraria.

Le cronache del tempo – che tuttavia sono forse influenzate dal fatto di essere state scritte da persone che, dopo la catastrofica incursione di Tamerlano, guardavano con comprensibile nostalgia al paci-

fico e lungo regno del buon sultano Firuz – danno quindi una visione nel complesso assai positiva dell'opera di questo monarca. È sulla loro scorta che uno storico americano ha definito Firuz come «uno dei più intelligenti sovrani del sultanato» [Wolpert 1992, p. 114]. Il benessere economico così raggiunto, però, comportò un prezzo assai alto a livello politico. Uno storico indiano ha ipotizzato che l'aumentato benessere dell'aristocrazia rurale dovette necessariamente tradursi in una diminuita disponibilità del surplus agricolo da parte della nobiltà sultaniale [Habib 1980-81, pp. 114-115]. È probabile che ciò, accanto al limitato controllo esercitato da Firuz sui propri nobili, abbia comportato una diminuzione delle spese per il mantenimento dell'apparato militare e, quindi, il declino della sua efficienza[16]. Al di là delle scarse capacità militari di Firuz Shah, il fallimento dei tentativi contro il Bengala e il Sind sembra appunto un indizio di questo fenomeno. A questo bisogna poi aggiungere che il rovesciamento del processo di centralizzazione si tradusse in un controllo sempre più debole da parte di Delhi sugli ancor ampi dominî sultaniali.

Queste dinamiche, rimaste in larga misura nascoste durante il regno di Firuz Shah, vennero alla luce in modo improvviso e catastrofico alla sua morte. Con una rapidità fulminea, mentre una serie di candidati rivali si contendeva il controllo di Delhi (vi furono sei fra sultani e aspiranti sultani nel decennio fra la morte di Firuz e l'invasione di Tamerlano), il sultanato si dissolse. Molti governatori si resero indipendenti di fatto e, con l'andar del tempo in numero crescente, resero esplicita la loro indipendenza, assumendo il titolo sultaniale; i notabili indù del Punjab e del Doab si ribellarono; il regno rajput di Gwalior riacquistò la propria indipendenza. Nella parte orientale del sultanato, le numerose rivolte in corso vennero soffocate con pugno di ferro da Malik Sarvar, un abile eunuco della corte di Delhi, delegato a questo compito, con il titolo di *Malik-ush-sharq* (signore dell'Oriente), dall'ultimo dei sultani Tughlak, Nasir-ud-din Mahmud (1394-1413). Ma il «signore dell'Oriente» pensò bene di dare un contenuto concreto al suo titolo fondando una monarchia, indipendente, con capitale a Jaunpur (1394).

19. *L'invasione di Timur*

Fu questa situazione che spalancò le porte dell'India alla marcia devastatrice di un nuovo grande distruttore proveniente dal centro dell'Asia: Timur-i-lenk (Timur lo zoppo, detto dagli europei Tamerlano), principe di Samarkanda (1336-1405). Uno dei più grandi con-

dottieri della storia, un musulmano che, empiamente, si proclamava «ombra di Dio sulla terra», un uomo colto e amante dell'arte, «un intellettuale specialista di scacchi, di teologia e di conquiste, forse il più grande artista della distruzione conosciuto nei selvaggi annali dell'umanità» [Dumbar 1961, pp. 224-225], il turco Timur, dopo essere asceso al trono di Samarkanda nel 1369, lanciò una serie di grandi incursioni destinate a devastare Persia, Anatolia, Afghanistan, Mesopotamia e Russia meridionale[17]. Più che il dominio diretto del mondo, il fine del conquistatore turco sembra essere stato quello d'accumulare ricchezze – anche sotto forma di dotti, artisti, mastri costruttori e artigiani specializzati – in modo da abbellire e dare splendore alla propria capitale e ai territori immediatamente circostanti. Il resto del mondo, quindi, non era che una gigantesca riserva di caccia, destinata a essere periodicamente saccheggiata e devastata, con un'efferatezza che ha pochi riscontri nella storia universale.

In queste circostanze, la situazione dell'India, ricca e ormai impotente, non poteva che essere un aperto invito all'aggressione. Come spesso amava fare in analoghe circostanze, Timur giustificò la decisione d'attaccare l'India cingendo il manto del *ghazi*, il guerriero della vera fede, e proclamando il *jihad* (il fatto che i sultani di Delhi e la maggior parte dei prìncipi regnanti nel Nord del subcontinente fossero essi stessi musulmani dovette, evidentemente, sembrargli un particolare trascurabile). Nel 1397, le avanguardie della forza d'invasione di Tamerlano penetrarono in profondità nel Punjab e, nell'aprile del 1398, lo stesso Tamerlano entrava in India e assumeva il comando delle operazioni. Il 17 dicembre 1398, davanti a Delhi, la forza d'invasione di circa 90.000 cavalieri si scontrava con l'esercito del sultano Nasir-ud-din Mahmud, composto da 10.000 cavalieri, 40.000 fanti e 120 elefanti corazzati. La battaglia si risolse in una completa disfatta per le forze del sultanato, grandemente inferiori, del resto, a quelle di Timur.

Il giorno successivo Delhi venne occupata e, nonostante la promessa fatta da Timur ai locali dottori della legge musulmani, la città venne selvaggiamente saccheggiata e devastata per giorni. Quando l'«ombra di Dio» si ritirò, lasciò la capitale del sultanato in preda alla carestia e alla peste. Nelle parole dello storico Badauni, «la città fu completamente rovinata e quella parte degli abitanti che erano sopravvissuti [all'invasione] morirono, mentre per due mesi nemmeno un uccello muoveva un'ala a Delhi» [cit. in AHI 1967, p. 329]. Quando, alcuni mesi dopo, Timur abbandonò per sempre il subcontinente, non prima di essersi reso responsabile d'ulteriori atrocità e distruzioni, il Nord dell'India era ormai sprofondato nel caos.

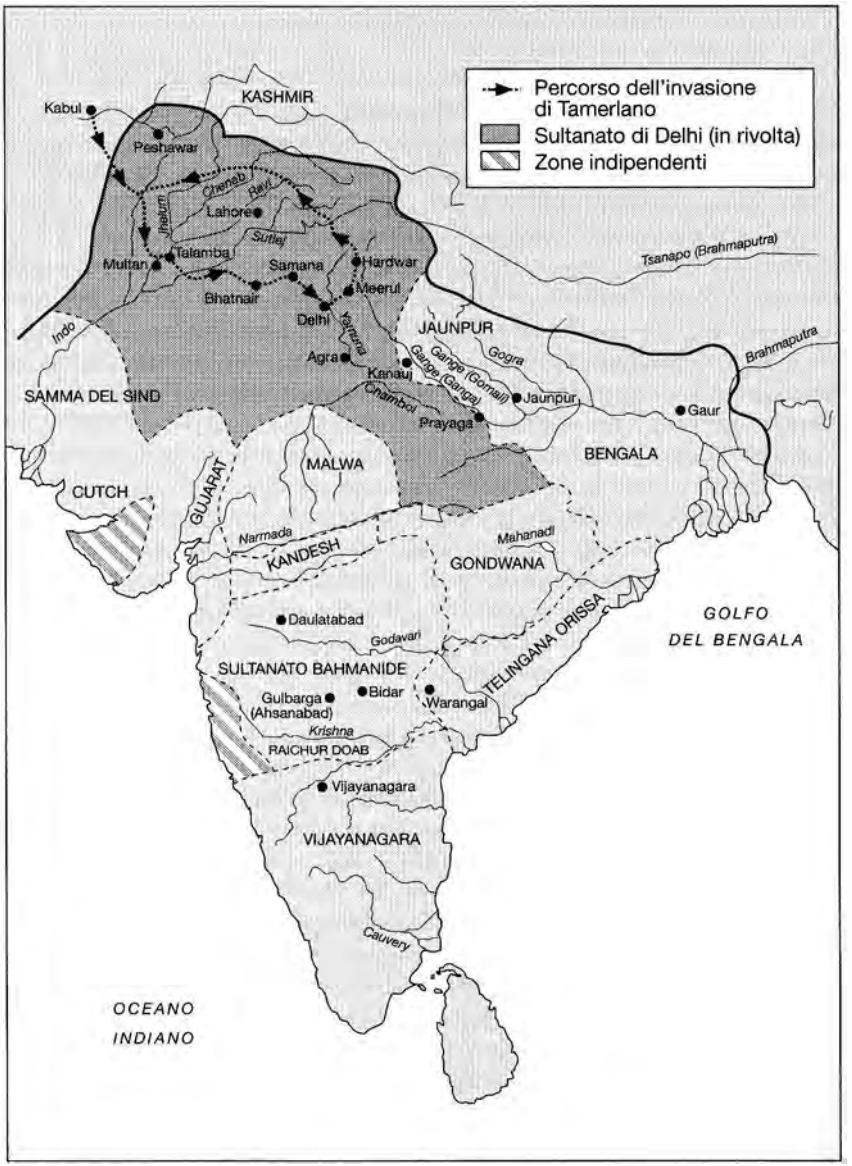


Fig. 12. *L'India al tempo dell'invasione di Tamerlano (1398).*

20. *All'origine dei rapporti fra musulmani e indù*

Il conquistatore zoppo e il sultano di Delhi che si affrontarono in battaglia nel 1398 erano entrambi musulmani di religione e turchi d'estrazione etnica. Eppure è legittimo affermare che la distanza fra questi due prìncipi fosse assai maggiore di quella che separava lo sfortunato sultano Mahmud dai suoi sudditi indù. Entro la data della battaglia di Delhi, infatti, il processo d'integrazione della nobiltà turco-musulmana nel contesto indiano e il processo di reciproco adattamento fra l'islàm indiano e le tradizioni religiose indù erano già assai avanzati. A conclusione di questo capitolo, quindi, conviene analizzare il processo d'adattamento e d'integrazione della classe dirigente musulmana al contesto indiano e il tipo di rapporto che venne a crearsi fra questa e le classi privilegiate indù.

Come si è visto, la conquista musulmana dell'India si svolse in due fasi, separate da un intervallo di circa mezzo millennio; ma, nonostante le differenze cronologiche, storiche ed etniche che le caratterizzano, è possibile sostenere che il *modus operandi* poi universalmente seguito dai conquistatori musulmani del subcontinente fu stabilito già al tempo della prima invasione araba. Con questa osservazione non si vuol dire che Muhammad bin Qasim, il conquistatore arabo del Sind nell'VIII secolo, sia stato un teorico della politica, né che il suo esempio sia stato studiato e imitato dai conquistatori turchi (anche se quest'ultima ipotesi non è da scartare a priori: la scienza della storia, infatti, era uno dei tratti distintivi della cultura islamica). Più semplicemente, se una limitata élite di conquistatori (come furono gli arabi prima e i turco-afghani poi) voleva governare una popolazione assai più numerosa (come era il caso in India), l'uso puro e semplice della forza era alla lunga improponibile. Anche se i conquistatori dell'India avessero potuto contare su una schiacciante superiorità tecnologica a livello militare (il che sembra essere stato, e solo parzialmente, il caso dei turco-afghani, ma non quello degli arabi) sarebbe in ogni caso stata necessaria una qualche forma di collaborazione fra i conquistatori e le popolazioni conquistate, in particolare le loro ex classi dirigenti.

Come scoprirono molti secoli dopo gli inglesi – quando furono di fronte all'analogo problema di governare il subcontinente con un pugno di uomini – lasciare che i popoli conquistati seguissero i vecchi usi e costumi, compresi quelli religiosi, e procurarsi in un modo o nell'altro la collaborazione delle vecchie élite dirigenti (dopo aver ovviamente eliminato gli irriducibili) era l'unica soluzione possibile del problema. L'alternativa era quella di seguire la via percorsa da Tamerlano: sterminare e saccheggiare, ma senza riuscire a costruire nulla di permanente.

Vale poi la pena di sottolineare che la scelta fra il ricorso alla collaborazione o, in alternativa, alla forza bruta non era funzione delle inclinazioni religiose di chi tale decisione prendeva. Mahmud di Ghazni, quel modello di guerriero della vera fede, non aveva esitato a incorporare nel proprio esercito distaccamenti di indù, con capi indù (di cui il più famoso si chiamava Tilak), utilizzandoli, fra l'altro, contro quelli fra i suoi correligionari che si ribellarono al suo potere. Dal canto suo, come abbiamo visto, Tamerlano, l'«ombra di Dio sulla terra», non aveva avuto alcuna incertezza nel proclamare il *jihad* contro il sovrano musulmano di Delhi. In un caso e nell'altro non era stata la preoccupazione per la difesa della vera fede a muovere Mahmud e Tamerlano, bensì la decisione (politica) d'arricchirsi attraverso il saccheggio delle fertili pianure indiane. Muhammad bin Qasim e i sultani di Delhi, in particolare a partire da Balban, erano certamente musulmani credenti almeno tanto quanto Mahmud di Ghazni e Tamerlano. La loro priorità, però, non era il saccheggio dell'India bensì la creazione di un'amministrazione ordinata e permanente. A sua volta, questo obiettivo non poteva che comportare forme di collaborazione con i non credenti.

Nel caso di Muhammad bin Qasim, la politica seguita dal conquistatore arabo fu, fin dall'inizio, quella d'estendere lo status di *dhimmi* (cioè di individui «protetti», in cambio del pagamento di una tassa procapite detta *jizya*) a tutte le popolazioni conquistate, comportandosi con durezza solo nel caso di coloro che resistevano a oltranza. Ovviamente, una lettura letterale del Corano avrebbe riservato lo status di *dhimmi* ai soli «popoli del libro» (la Bibbia), cioè ebrei e cristiani. Ma Muhammad bin Qasim seguiva una prassi che era già in vigore (come dimostra il caso della Persia, dove lo status di *dhimmi* era stato esteso ai seguaci di Zoroastro) e alla cui base vi era una politica che «non incoraggiava e perfino scoraggiava la conversione all'islàm da parte delle popolazioni soggette» [Hodgson 1974, I, p. 226]. Questo perché era allora opinione comunemente accettata fra i musulmani che «l'islàm, fra le religioni rivelate, fosse l'unica che dovesse guidare coloro che erano in posizione di comando fra gli uomini, e che costoro dovessero essere gli arabi, a cui l'islàm era stato opportunamente dato» [*ibid.*].

Tuttavia, anche in quest'ultimo caso (dover essere la classe dirigente del mondo islamico formata da arabi e da essi soli) la prassi si era allontanata dalla teoria: il califfo e i suoi condottieri erano arabi, ma l'amministrazione dell'impero, in particolare quella branca di vitale importanza che era la riscossione e la gestione delle imposte, era già nelle mani di non arabi. E i funzionari non arabi a capo dell'apparato amministrativo erano membri a tutti gli effetti della classe dirigente islamica.

Ciò che Muhammad bin Qasim fece nella valle dell'Indo – e non poteva essere altrimenti – fu di conformarsi a questo schema già esistente. La sua azione di governo si concretò in qualcosa di più e di diverso dal «tollerare» l'esistenza degli «infedeli»; quello che avvenne fu la devoluzione alla vecchia classe dirigente braminica di tutti i compiti amministrativi. Come chiarisce al di là di ogni dubbio il *Chach Nama*, la nostra principale fonte sulle imprese di Muhammad bin Qasim in India, questa decisione venne presa perché i brahmani avevano il prestigio e le conoscenze pratiche necessari a governare. Da subito, ciò comportò il venire in essere di un rapporto d'interdipendenza fra il conquistatore arabo e i brahmani. A loro volta, questi ultimi divennero i portavoce di Muhammad bin Qasim, esortando le popolazioni del Sind a sottomettersi. D'altra parte, quando queste stesse popolazioni pensarono di poter por termine una volta per tutte alle consuete donazioni alla classe brahmanica per il mantenimento dei loro templi, fu lo stesso Muhammad bin Qasim a confermare i privilegi dei brahmani. Ciò egli fece con la conoscenza e con l'approvazione del suo illustre zio, al-Hajjaj bin Yusuf (morto nel 714), luogotenente del califfo e governatore di fatto della parte orientale dell'impero califfale. In effetti, l'integrazione della casta brahmanica come parte della classe dirigente islamica fu così completa che il conquistatore arabo arrivò ad approvare e confermare una serie di restrizioni precedentemente imposte dai brahmani alla casta degli jat lohana, restrizioni che facevano di questi ultimi di fatto degli intoccabili [HITIOH, I, pp. 182-187].

L'atteggiamento di freddezza da parte della classe dirigente califfale nei confronti della politica della conversione incominciò a cambiare a partire dal califfo Omar II (al potere negli anni 717-720). Questo anche se l'uso della violenza nella conversione e la persecuzione dei non musulmani continuarono a rimanere comportamenti eccezionali[18]. Quello che non cambiò – perché non era possibile cambiarlo – fu, invece, il sistema di collaborazione con le popolazioni conquistate, convertite o meno esse fossero.

21. *Ragion di stato e religione sotto i sultani di Delhi*

La stella polare che orientò l'azione di governo dei sultani di Delhi fu, come nel caso di Muhammad bin Qasim, la necessità di far funzionare lo stato, piuttosto che quella di diffondere e glorificare l'islàm. In effetti, l'unico sultano per cui la religione islamica sembra essere stata importante nel determinarne la politica fu Firuz Shah Tughlak (1351-1388), cioè, non a caso, un monarca – come abbiamo vi-

sto – di non grandi capacità politiche. Ma l'atteggiamento degli altri sultani fu completamente diverso. Così, a quanto ci dice lo storico Barani, Balban faceva «qualsiasi cosa che egli giudicasse conveniente per il suo transitorio potere, sia che fosse permesso, sia che fosse proibito dalla *sharia*[19]» [cit. in Habib 1980-81, p. 105] e ammetteva con cinico realismo che la messa in pratica delle obbligazioni della *sharia* non era più realizzabile nel mondo contemporaneo. Dal canto suo, Muhammad bin Tughlak, sempre secondo Barani, era un uomo influenzato dai «dogmi dei filosofi», cioè un razionalista, per il quale «le affermazioni dei libri sacri e le parole dei profeti... non erano giudicate degne d'attenzione» [HITIOH, III, p. 236].

Ma colui che, forse, esemplificò meglio l'atteggiamento dei sultani, in quanto lo teorizzò apertamente, fu Ala-ud-din Khalji. Costui aveva l'abitudine di governare senza richiedere il consiglio dei giureconsulti musulmani ma, in una particolare occasione, forse perché provocato da quella che poteva suonare come una critica al fatto che egli non avesse imposto con la forza la conversione dei non musulmani – critica fattagli dal *qazi* (giudice) Mughis-ud-din di Bayanah –, decise di sottoporre al giudizio di questo dotto personaggio la moralità islamica della propria opera di governo. Sia pure fra timori e tremori, Mughis-ud-din (il cui onesto fanatismo era evidentemente più forte dell'istinto di autoconservazione) condannò senza appello ogni singola decisione del sultano (anche se lo fece aspettandosi di essere messo a morte per la propria audacia). Quello che avvenne fu, viceversa, che il *qazi* venne onorato con il dono della veste da cerimonia indossata dallo stesso Ala-ud-din e con una cospicua somma di denaro. Ma, nel far questo, il sultano ribadì la validità delle proprie posizioni in maniera inequivocabile. «Per quanto non abbia studiato la Scienza [religiosa] o il Libro [il *Corano*] – affermò Ala-ud-din –, sono un musulmano discendente da musulmani. Per prevenire la ribellione, nella quale a migliaia muoiono, io promulgo quegli ordini che ritengo buoni per lo stato e per il bene del popolo... Non so se ciò sia secondo la legge [islamica] o a essa contrario, [ma] *qualsiasi provvedimento ritenga essere per il bene dello stato o adatto in un caso d'emergenza, quello io decreto*» [HITIOH, III, p. 188 (corsivo aggiunto)].

22. *Nobiltà sultaniale e mercanti e finanzieri indù*

Fu quindi la ragion di stato a guidare l'azione della maggior parte dei sultani e, di conseguenza, a determinare i loro rapporti con la maggioranza indù dei loro sudditi. Fu questa ragion di stato che, fin

dall'inizio, sconsigliò qualsiasi opera di proselitismo forzato e determinò i rapporti del potere sultaniale con due importanti categorie di sudditi non musulmani: i mercanti e i finanzieri da un lato e l'aristocrazia rurale dall'altro.

I rapporti fra la nobiltà sultaniale e mercanti e finanzieri (multani e *sah* come sono rispettivamente chiamati nelle fonti) furono chiaramente di complementarità. In altre parole, l'azione di governo dei sultani e della loro nobiltà necessitava l'apporto a livello economico della locale comunità mercantile, in particolare per quanto riguardava la circolazione monetaria e la trasformazione del gettito dell'imposta terriera in denaro. Questa collaborazione è simboleggiata dal fatto che le monete coniate a partire dal tempo di Muhammad di Ghur fino all'ascesa al potere dei Khalji (1290) avevano la *shahâda* (la dichiarazione dell'unicità di Dio) in caratteri arabi su una faccia e simboli religiosi indù, quali la dea Lakshmi o il toro Nandi (la cavalcatura del dio Shiva), sull'altra.

È stato sostenuto che questo tipo di soluzione rappresentasse «la sopravvivenza di accomodamenti preesistenti con i coniatori indiani, per fornire monete nel nome del monarca regnante» [CEHI 1984, I, p. 93]. Ovviamente doveva trattarsi di un accomodamento reso necessario dal fatto che, anche allora, il conio, l'analisi del contenuto in metallo prezioso delle monete e, di conseguenza, il cambio fra un tipo di moneta e un altro erano compiti svolti da membri di caste indù specializzate. Il virtuale monopolio degli indù in questo settore si tradusse nella loro presenza ai vertici stessi dell'apparato fiscale del sultanato; una presenza già evidente al tempo dei Khalji, ma destinata ad accrescersi ulteriormente sotto Muhammad bin Tughlak.

Ma mercanti e finanzieri indù svolgevano un altro ruolo importante. Fin dal tempo di Balban, molti *muqti* si indebitarono nei confronti di multani e *sah*, dando loro in garanzia i proventi delle loro *iqtâ*. Con l'andar del tempo, soprattutto sotto i Tughlak, venne fatto il passo logicamente successivo: l'amministrazione stessa delle *iqtâ*, grandi e piccole, passò in molti casi nelle mani di uomini d'affari indù. Nell'intervallo fra uno sviluppo e l'altro, sotto Ala-ud-din, la cui politica, lo si è già detto, mirava a livellare economicamente l'aristocrazia rurale indù, *sah* e multani continuarono a essere ricchi [HITIOH, III, p. 179]. Non è strano, quindi, che essi manifestassero la loro riconoscenza al regime sultaniale con iscrizioni in sanscrito nelle loro dimore, in lode ai vari sultani, da Balban ed Ala-ud-din a Muhammad bin Tughlak [Athar Ali 1990, pp. 19-22].

23. *Nobiltà sultaniale e aristocrazia rurale indù*

Diversi erano invece i rapporti fra la nobiltà sultaniale e l'aristocrazia rurale indù. Si è già spiegato come questo fosse un rapporto di «collaborazione antagonistica», data l'oggettiva contrapposizione d'interesse fra questi due gruppi sociali. Tuttavia – e anche questo lo si è già detto – una qualche forma d'accomodamento era necessaria e venne esemplificata dal riconoscimento ufficiale del ruolo svolto dall'aristocrazia rurale attraverso una serie di concessioni e d'esenzioni fiscali. Come s'è visto, l'eccezione a questa regola fu l'operato di Ala-ud-din, che cercò di livellare e ridurre all'impotenza politica ed economica l'aristocrazia rurale (un tentativo che, come si è detto, alla fine si rivelò caduco). Ma è importante sottolineare che le motivazioni delle azioni di questo sultano contro l'aristocrazia indù non avevano nulla di religioso. Il dotto *qazi* Mughis-ud-din, durante la già ricordata discussione con Ala-ud-din, aveva teorizzato – in verità prendendosi qualche libertà interpretativa – che «tenere gli indù in stato d'umiliante soggezione era in modo particolare un dovere religioso», in quanto «il Profeta ci ha comandato di ucciderli, di depredarli, e di ridurli in cattività, dicendo: 'Convertiteli all'islàm o uccideteli, riduceteli in schiavitù e spogliateli delle loro ricchezze e proprietà'» [HITIOH, III, p. 184].

A questo Ala-ud-din aveva «sorriso» (e, conoscendo il carattere del sultano, possiamo ben immaginare che quello dovette essere il sorriso di una tigre) e aveva risposto:

> *Non capisco niente delle affermazioni che hai fatto,* ma ho scoperto che *khut* e *muqaddam* cavalcano bei cavalli, indossano begli abiti, usano archi persiani, fanno guerra l'uno all'altro e vanno a caccia; *ma, per quanto riguarda il pagamento del tributo dovuto allo stato, della jizya, della tassa sulle case e della tassa sul pascolo, non pagano un soldo.* Essi riscuotono per conto loro la quota d'imposta sui villaggi in quanto proprietari, danno feste e bevono vino, e molti di loro non pagano nessuna tassa, che essi ne siano stati ufficialmente esentati o meno. *Né dimostrano alcun rispetto per i miei funzionari.* Questo ha eccitato la mia ira... Ho pertanto preso le mie misure e ho reso i miei sudditi così obbedienti che, al mio comando, sono pronti a strisciare nei buchi come topi [HITIOH, III, pp. 184-185 (corsivo aggiunto)].

24. *La parziale indianizzazione della nobiltà sultaniale*

Ala-ud-din, data la sua convinzione che «i comandi del monarca sono di competenza del re» e la sua conseguente abitudine che «qual-

siasi affare di stato venisse alla sua attenzione, egli guardava solamente al bene pubblico, senza considerare se il suo modo di trattarlo era secondo la legge [islamica] o no» [HITIOH, III, p. 183], fu anche il principale responsabile nell'avviare un radicale processo di trasformazione della nobiltà sultaniale. Questo vide la distruzione di una parte consistente della vecchia classe dirigente e l'ascesa di *homines novi* d'umili origini, completamente devoti al sultano e pronti a portare a compimento i suoi schemi. Fra costoro è ben visibile la presenza di un cospicuo numero di persone di recente e, in certi casi, d'incerta conversione. Fu questo un processo che, sotto i successori di Ala-ud-din, vide l'ingresso nella nobiltà sultaniale di indù non convertiti.

L'anno che segna in maniera visibile l'avvio di questa svolta è il 1297. Fu dalla vittoriosa spedizione nel Gujarat, effettuata quell'anno, che gli eserciti di Ala-ud-din tornarono portando come parte del bottino Kamala Devi, la moglie dello sconfitto *Rai* del Gujarat, e un giovane eunuco di nome Kafur. Kamala Devi divenne la sposa favorita del sultano mentre Kafur, «la cui bellezza affascinò Ala-ud-din» [HITIOH, III, p. 163], finì per diventarne l'*alter ego*. Tale era la fiducia del sultano nel suo favorito che fu a Kafur, a cui era stato conferito il titolo di Malik Naib, «nobile luogotenente», che venne affidato il comando delle vittoriose spedizioni nel Sud del subcontinente. Dopo la morte di Ala-ud-din, Malik Kafur cercò di regnare come reggente di un figlio infante di Ala-ud-din, ma il suo tentativo fallì nel giro di trentacinque giorni, concludendosi con la sua uccisione. Tuttavia, sotto l'ultimo Khalji, il giovane sultano Qutb-ud-din Mubarak (1316-1320), l'intera vicenda sembrò ripetersi, con l'ascesa al potere di un altro favorito indù, a cui il sultano diede il titolo di Khusrav Khan. Costui, originario del Gujarat come Kafur, si circondò di suoi correligionari indù e finì per assassinare il suo patrono, usurpandone il trono e andando all'estremo di esibire apertamente la propria religione, innalzando idoli nelle moschee.

L'intera vicenda si concluse violentemente nel giro di quattro mesi, quando Ghazi Malik levò lo stendardo della rivolta e sconfisse e uccise l'usurpatore. Come si è ricordato, lo stesso Ghazi Malik ascese poi al trono sultaniale, primo della dinastia Tughlak. È degno di nota che il nuovo sultano fosse egli stesso figlio di una indù, appartenente alla casta degli jat. Non a caso, sotto i Tughlak, il processo d'indianizzazione della classe dirigente continuò e il progressivo adattamento fra questa e l'aristocrazia rurale indù (interrotto sotto Ala-ud-din) riprese. Abbiamo già ricordato come il primo sultano Tughlak restituisse all'aristocrazia rurale indù gran parte dei privilegi a essa tolti da Ala-ud-din. Sotto Muhammad bin Tughlak, poi, una serie d'importanti

cariche, fra cui quelle di governatore del Sind e governatore di Gulbarga (nel Deccan), venne conferita a indù. Infine sotto Firuz Shah – come abbiamo detto un musulmano ortodosso – la quotidiana amministrazione del regno fu delegata a un indù convertito, originario della Telingana (nel Deccan), a cui era stato conferito il titolo di Khan Jahan. Alla sua morte, nel 1370 o 1371, sia il titolo che i poteri vennero trasferiti al figlio, che li esercitò fino alla morte di Firuz nel 1388 [OHI 1967, p. 257].

L'adattamento fra la nobiltà sultaniale e gli strati privilegiati della società indù (mercanti, finanzieri e aristocrazia rurale) fece sì che essa, pur continuando a sentirsi parte integrante della *umma* (comunità) musulmana, si indianizzasse sempre più dal punto di vista culturale. Così il maggior poeta dell'epoca sultaniale, Amir Khusrau, oltre a scrivere in persiano (la lingua di corte), fece uso dell'urdu, che si stava evolvendo in quel periodo dalla mescolanza fra la lingua parlata dell'area di Delhi, l'hindi occidentale, e il persiano. Sempre Amir Khusrau, nel *Nuh Sipihr* (un panegirico scritto nel 1318 in onore dell'ultimo sultano Khalji), parla dell'India non come di un'espressione geografica, ma come di un paese ben definito, superiore agli altri. In tale prospettiva, questo autore (musulmano) sostiene l'eccellenza degli *indù*, dal punto di vista di credenze religiose, lingua, cultura e scienze, nei confronti delle altre popolazioni non-islamiche. Si tratta di idee e di convinzioni simili a quelle che riecheggiano nei versi scritti nel 1350 da un altro intellettuale della corte sultaniale, Isami, secondo cui

> Grande è la prosperità del paese dell'Indostan,
> Il cielo stesso è geloso di questo giardino,
> I suoi territori sono un ornamento sulla faccia della terra,
> Come un neo sul viso di una bella fanciulla.

Idee e convinzioni che trovarono espressione, ad esempio, nell'abitudine di Muhammad bin Tughlak d'osservare la festività indù di *holi*, di intrattenersi con *yogi* indù e di onorare gli jaina (due dei cui leader religiosi avevano libero accesso al sultano); o nel numero crescente di traduzioni in lingua persiana di opere sanscrite; o nel trattato in persiano sulla musica indiana scritto sotto gli auspici di Firuz Shah, quando costui era ancora governatore del Gujarat; o nella decisione da parte dello stesso Firuz, una volta sultano, di fare portare due dei pilastri di Ashoka a Delhi, tentando – sia pure senza fortuna – di farne tradurre le iscrizioni da alcuni brahmani.

Naturalmente, si trattò di un processo d'adattamento e di riconoscimento dell'«altro» tutt'altro che fluido e uniforme e, in ogni caso, non sufficiente a trasformare quella che era una società medievale in una moderna società laica. Di conseguenza, tale processo presentò una serie di contraddizioni clamorose. Così, lo storico Isami, sopra citato per i suoi versi in lode alla bellezza dell'India, giustificò l'uccisione, ordinata da Muhammad bin Tughlak, del governatore di Gulbarga con il fatto che quest'ultimo era un indù[20]. Dal canto suo, Firuz Shah, con tutto il suo interesse per le tradizioni culturali indiane, alla notizia che «alcuni musulmani privi della grazia divina» stavano prendendo parte a una pubblica festività religiosa indù, ordinò che «i protagonisti di questo abominio venissero messi a morte» e, per quanto, in quell'occasione, proibisse «l'imposizione di qualsiasi severa punizione nei confronti degli indù in generale», ne distrusse «i templi idolatri, innalzando al loro posto delle moschee» [OHI 1967, p. 259]. D'altra parte, lo stesso Firuz, lungi dallo sposare le idee espresse a suo tempo dal dotto e pio *qazi* Mughis-ud-din (secondo cui gli indù dovevano essere messi di fronte alla scelta fra la conversione o la morte), si limitò a favorirne le conversioni all'islàm dando pubblicità alla notizia che chi si convertiva sarebbe stato esentato dal pagamento della *jizya*. E sempre Firuz, per quanto nell'episodio sopra ricordato appaia come un distruttore di templi indù, permise la costruzione di un nuovo tempio al dio solare nel 1352 (nelle cui iscrizioni in sanscrito il nome del sultano veniva citato due volte).

Come si vede, si trattava di un processo contraddittorio; ma per rendersi pienamente conto del suo reale significato e della sua importanza è sufficiente rivolgere lo sguardo all'Europa nel medesimo periodo. I secoli dall'XI al XVI sono quelli che vedono le persecuzioni contro gli ebrei in varie parti d'Europa, la loro cacciata dall'Inghilterra, dalla Francia e, infine, dalla Spagna, la conversione forzata prima e la persecuzione e la cacciata poi sia degli ebrei sia dei musulmani spagnoli, sullo sfondo di una crescente ossessione per la «purezza di sangue».

In altre parole, mentre in Europa prevalevano i venti dell'intolleranza e si ricorreva alla violenza per garantire l'omogeneità religiosa (cioè ideologica) dei sudditi, quanto stava avvenendo in India, sia pure con tutte le contraddizioni e limitazioni che abbiamo ricordate, rappresentò la prima fase dell'evoluzione della civiltà indiana verso l'armonica convivenza fra le due maggiori tradizioni religiose del subcontinente, l'indù e la musulmana. Un'evoluzione, questa, destinata a proseguire in futuro – sia pure fra incertezze e contraddizioni – e a rappresentare, presa nel suo complesso, uno dei tratti specifici moralmente più alti della civiltà *indiana*.

NOTE

[1] Il termine «Allah» non è il nome del dio dei musulmani ma semplicemente un termine arabo accuratamente traducibile con la parola «Iddio». In quanto tale, l'affermazione che i musulmani adorano Allah è l'equivalente logico dell'affermazione che gli inglesi adorano God. Ovviamente, l'uso del termine Allah nelle lingue occidentali non è solo una dimostrazione di incoerenza linguistica, ma è espressione della (più o meno consapevole) volontà di evidenziare ciò che divide, piuttosto che ciò che unisce, le religioni semitiche.

[2] «Così Adamo si ribellò al suo Signore e cadde in erranza. Ma poi il Signore lo prescelse, si convertì a lui benigno e lo guidò al Vero» [Cor. XX, 121-122].

[3] «Il Cristo Gesù non è che il Messaggero di Dio» [Cor. IV, 171].

[4] La teoria è basata sul fatto che Kifl potrebbe essere la forma arabizzata di Kapilavastu, il luogo natale del Buddha.

[5] «E chi son io, sia gloria al Signore, se non un uomo mortale a voi mandato da Dio?» [Cor. XVII, 21]; «[...] Per il calamo! E per ciò che scrivono! Grazie al favore del tuo Signore, tu non sei uno sciocco qualunque» [Cor. LXVIII, 2].

[6] Le sure non furono raccolte in ordine cronologico, ma in un ordine che è quello della decrescente lunghezza delle sure (con l'eccezione della prima, la sura «aprente», che è una sura breve).

[7] Suggerita perfino nel caso della guerra contro gli infedeli: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, perché Dio non ama gli eccessi» [Cor. II, 190].

[8] Il termine *ilm*, «conoscenza», è il secondo più frequentemente menzionato nel Corano dopo il termine *Allah*; in esso viene raccomandato agli esseri umani di far uso della propria mente e di pensare in almeno 300 punti diversi.

[9] «Sposate allora di fra le donne che vi piacciono – dice il Corano –, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola...» [Cor. IV, 3]. Ma, più oltre, la medesima sura avverte: «Anche se lo desiderate non potrete agire con equità con le vostre mogli» [Cor. IV, 129]. Nell'Arabia preislamica il numero di mogli era illimitato.

[10] I cosiddetti cinque pilastri dell'islàm, prescritti a tutti i credenti, maschi e femmine, sono: (1) la *shahâda* (come abbiamo già ricordato, la «testimonianza» dell'unicità di Dio e del ruolo profetico di Muhammad); (2) la *salât*, la preghiera rituale, originariamente da pronunciarsi tre volte al giorno, poi elevate a cinque; (3) la *zakât*, l'elemosina rituale per i bisognosi, in realtà una vera e propria tassa volta a ridistribuire la ricchezza nella società islamica; (4) il *sawm*, il digiuno e l'astinenza dagli atti sessuali nel periodo fra l'alba e il tramonto del mese di Ramadhan (un obbligo che, in caso di guerra, gravidanza e malattia può essere rimandato); e (5) lo *hajj*, il pellegrinaggio alla Mecca almeno una volta nella vita (obbligatorio solo per chi se lo possa permettere fisicamente ed economicamente, in quest'ultimo caso senza bisogno di ricorrere a prestiti).

[11] La corrente islamica ortodossa è, di gran lunga, la più diffusa.

[12] Fra queste spiegazioni, quella che, indubbiamente, merita la palma come la più fantasiosa è quella secondo cui le sconfitte subite dagli indiani erano frutto della loro minore vigoria fisica, dovuta... alla dieta vegetariana! Ammesso e non concesso che la dieta vegetariana comporti una diminuzione d'energia fisica, quest'ipotesi non tiene conto del fatto che i rajput non erano vegetariani.

[13] In realtà la dinastia dei Tughlak durò fino al 1413, ma, come vedremo, nel 1388, alla morte di Firuz Shah, il sultanato virtualmente si dissolse, cessando di essere una grande potenza.

[14] La presa del potere da parte di Ala-ud-din fu spianata dall'assassinio, da lui organizzato, del buon Jalal-ud-din, di cui Ala-ud-din era il nipote prediletto e il genero.

[15] Comprendente non solo l'hinterland di Delhi e il Doab ma, a est, il Rohilkand (media valle gangetica), a sud parti del Malwa e del Rajasthan e, a ovest, il Punjab con l'eccezione di Multan.

[16] Gli stipendi concessi alla nobiltà aumentarono, ma è probabile che, analogamente a quanto avvenne in epoca moghul, la quota spesa dai singoli nobili per il mantenimento delle proprie truppe declinasse.

[17] Uno dei risultati di queste incursioni fu la definitiva distruzione degli ultimi stati fondati dai discendenti di Gengis Khan in Russia e in Asia occidentale.

[18] Il diffuso *cliché* secondo cui i conquistatori islamici – in India come altrove – si presentarono con la spada in una mano e il Corano nell'altra, imponendo ai popoli sottomessi la scelta fra la conversione o la morte sembra essere la manifestazione del principio per cui, al fine di demonizzarlo, si tende ad attribuire all'«altro» le peggiori nefandezze che noi concepiamo e mettiamo in pratica. La conversione forzata e la persecuzione nei confronti dei non credenti, infatti, furono pratiche assai diffuse nel caso dei rapporti fra cristiani e non cristiani, a partire praticamente dal momento stesso in cui i cristiani presero il potere nell'impero romano e fino a tempi relativamente recenti.

[19] Cioè il complesso degli usi e delle leggi islamiche che regolano l'attività umana.

[20] Ma il suo correligionario, lo storico Barani, nel descrivere lo stesso episodio, lo condannava come null'altro che «tradimento» [Habib 1980-81, p. 110].

CAPITOLO OTTAVO

L'ULTIMA FASE DEL MEDIOEVO INDIANO

1. *Premessa*

La fase finale del Medioevo – in India e nell'Ecumène – iniziò con l'insorgere della depressione demografica ed economica dovuta alla pandemia di peste e alla recessione agricola e si concluse nel momento in cui le varie aree dell'Ecumène superarono una volta per tutte le conseguenze della crisi. L'inizio del periodo può quindi essere fissato al 1330, quando la peste dilagò al di là della provincia cinese dell'Hupei per poi espandersi, nel successivo venticinquennio, in gran parte dell'Ecumène; la fine del periodo, invece, può essere definita con meno certezza e, in ogni caso, varia considerevolmente da una zona geografica all'altra. Il superamento dello shock demografico ed economico causato dalla grande crisi del Trecento, infatti, si verificò in tempi assai diversi nelle varie parti dell'Ecumène, lungo un arco temporale di circa un secolo e mezzo. Ci sono buone ragioni, infatti, per ritenere che la Cina e alcune parti dell'Europa avessero superato la crisi già all'inizio del Quattrocento. Lo stesso si può dire per il Meridione indiano, in particolare per l'Estremo Sud. Ma, in altre parti dell'Ecumène, questa fase venne raggiunta solo assai più tardi. È questo il caso della vallata indo-gangetica, dove le conseguenze economiche della crisi iniziata nel corso del Trecento vennero finalmente superate solo nella seconda metà del Cinquecento.

2. *La crisi globale del XIV e del XV secolo*

Si è già accennato al fatto che la crisi globale iniziata nei decenni centrali del Trecento ebbe almeno due cause maggiori. La prima fu una gigantesca e terrificante pandemia di peste che, in Europa, si manifestò a partire dal 1346 ma che, a livello globale, sembra essersi palesata per la prima volta nel 1320 nello Hupei, in Cina [Abu-Lughod

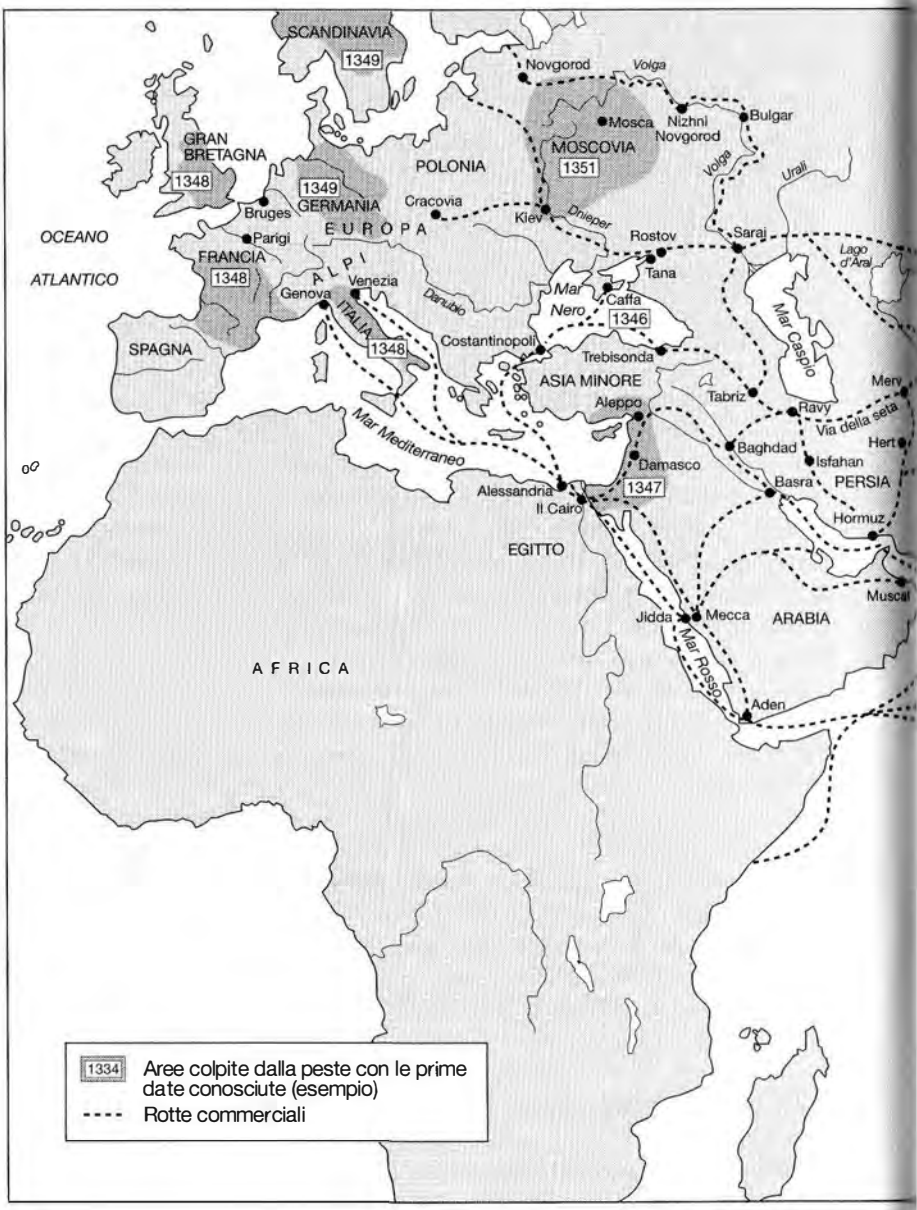
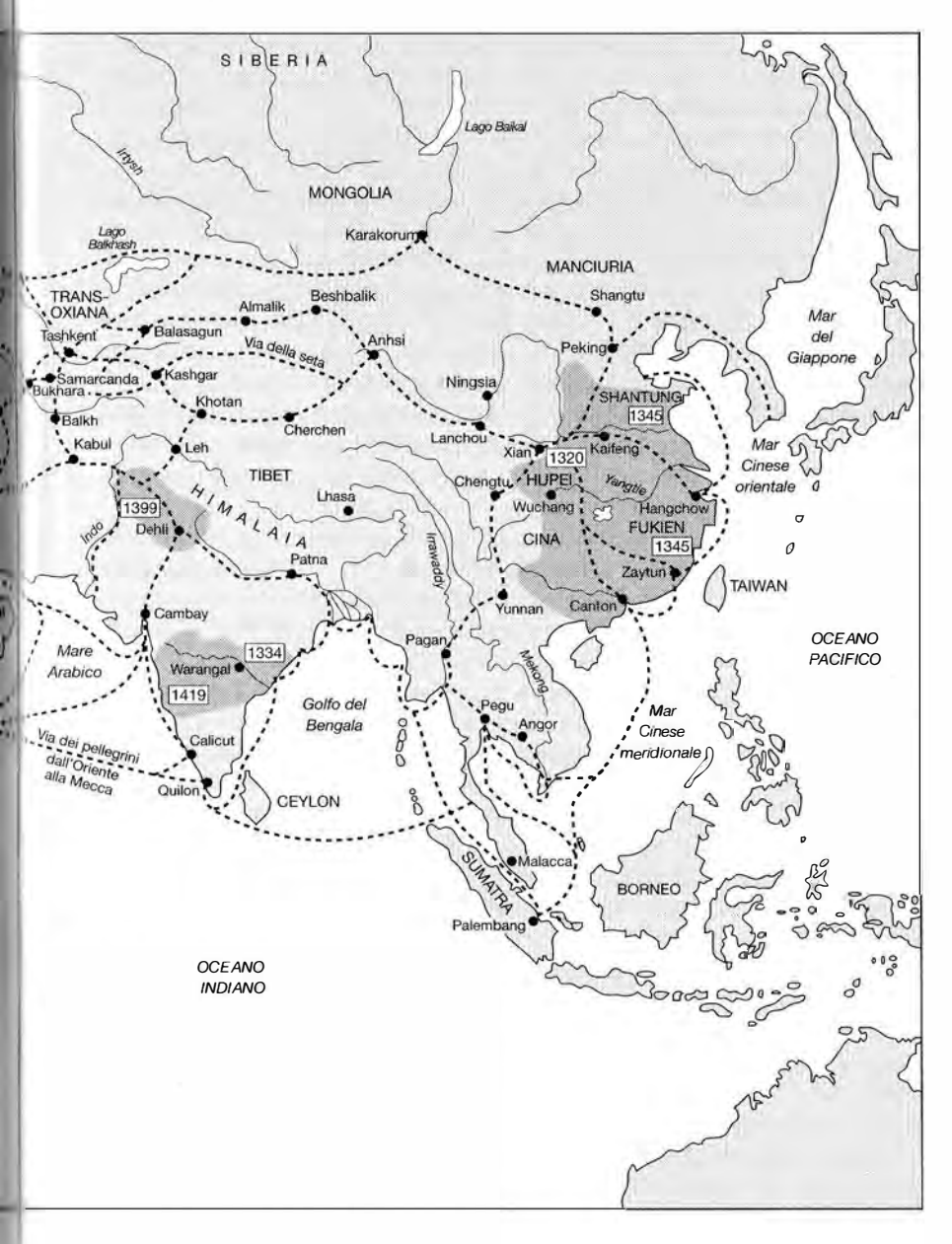


Fig. 13. *Rotte commerciali e diffusione della peste (XIV secolo).*


SIBERIA
Lago Baikal
Irtysh
MONGOLIA
Karakorum
Lago Balkhash
MANCIURIA
TRANS-OXIANA
Almalik
Beshbalik
Shangtu
Tashkent
Balasagun
Via della seta
Anhsi
Peking
Mar del Giappone
Samarcanda
Kashgar
Bukhara
Ningsia
SHANTUNG
1345
Khotan
Balkh
Cherchen
Lanchou
Kaifeng
Kabul
Leh
Xian
1320
Mar Cinese orientale
TIBET
Chengtu
HUPEI
Yangtze
Lhasa
Wuchang
Hangchow
1399
HIMALAIA
Indo
Dehli
CINA
FUKIEN
1345
Irrawaddy
Patna
Zaytun
TAIWAN
Cambay
Yunnan
Canton
OCEANO PACIFICO
Mare Arabico
1334
Pagan
Warangal
1419
Mekong
Golfo del Bengala
Pegu
Angor
Mar Cinese meridionale
Via dei pellegrini dall'Oriente alla Mecca
Calicut
Quilon
CEYLON
Malacca
SUMATRA
BORNEO
Palembang
OCEANO INDIANO

1989, pp. 172-173]. A partire da quella data, il morbo si diffuse nel resto della Cina e in gran parte dell'Ecumène, seguendo le vie marittime e terrestri praticate dai mercanti e dagli eserciti. Fra il 1348 e il 1353, la peste sconvolse una gran parte dell'Europa e completò la devastazione della Cina.

Come abbiamo visto, fu nel 1335 che la peste si manifestò in India, determinando il fallimento della repressione della rivolta del Ma'bar da parte di Muhammad bin Tughlak, un evento che può essere considerato decisivo nelle fortune sia del sultano sia dello stesso sultanato. Di nuovo, abbiamo già ricordato che quando Tamerlano si ritirò da Delhi, nel 1399, la rovina della disgraziata città venne completata dalla peste. Nell'intervallo fra queste due date, il morbo si manifestò in forma virulenta in Europa e in Medio Oriente e, dopo una prima fase acuta, assunse un andamento endemico, punteggiato da fasi di recrudescenza a volte anche gravi (una situazione destinata a protrarsi per diverse generazioni).

È un'ipotesi non inverosimile che il declino della popolazione europea causato dalla peste sia stato di circa il 40%, lungo un arco temporale di un po' più di un secolo. D'altra parte, circa un terzo della popolazione dell'Egitto sembra essere perita in seguito alla prima manifestazione della pandemia fra il 1347 e il 1349 [McNeill 1976, p. 165]. Il dimezzamento, poi, della popolazione cinese fra il 1200 e il 1393 ha, forse, una spiegazione più convincente nella diffusione della peste piuttosto che nelle atrocità commesse dai mongoli al tempo della conquista [ivi, p. 168].

Nel caso dell'Europa, il tempo necessario ad assorbire lo shock causato dall'insorgere della peste, invertendo il declino demografico da essa provocato, fu «fra i 100 e i 133 anni [a partire dal 1346], in altre parole dalle cinque alle sei generazioni» [McNeill 1976, p. 150]. Nel caso delle altre parti del mondo civile, è probabile che i tempi necessari minimi per giungere al medesimo risultato non fossero sostanzialmente diversi.

Il crollo demografico causato dalla peste dovette ovviamente comportare un generale declino delle attività economiche e, quindi, dei traffici commerciali di lunga distanza. Questi ultimi subirono un'ulteriore contrazione come conseguenza del venir meno dell'egemonia mongola sull'Asia. Come si è già ricordato, infatti, la conquista mongola, dopo le devastazioni iniziali, aveva creato una sorta di *Commonwealth*, attraverso il quale era relativamente facile spostarsi – e spostare merci – dal Mediterraneo alla Cina, sia via terra, sia seguendo le rotte marittime che andavano dalle coste della Cina al Golfo Persico, via India (come dimostrano le esperienze dei Polo). Questo *Com-*

monwealth incominciò a venir meno a partire dal 1368, quando i mongoli dovettero ritirarsi dalla Cina. Da quel momento, lo stato di guerra vigente fra i nomadi delle steppe e la dinastia Ming ebbe il risultato di bloccare le vie carovaniere che avevano legato l'Estremo Oriente al mondo mediterraneo. Anche in questo sviluppo, probabilmente, la peste giocò un ruolo preminente, dato che la sua diffusione in Cina e nelle steppe precedette di pochi decenni la cacciata dei mongoli dalla Cina. È verosimile che le perdite demografiche subite da popolazioni non particolarmente numerose, come quelle mongole, non potessero essere ripianate, a differenza di quanto fu il caso per i tanto più numerosi cinesi.

Grave come essa fu, è probabile che la peste non sia però stata l'unica causa del declino economico e demografico che afflisse l'Ecumène a partire dalla seconda metà del Trecento. È stato infatti sostenuto che, verosimilmente, subito prima dell'insorgere del morbo, stessero già incominciando a manifestarsi i sintomi di una crisi agraria di lungo periodo [Hodgson 1974, II, p. 388]. Questa non era dovuta a mutamenti climatici negativi, bensì al manifestarsi della contraddizione esistente fra il crescente sfruttamento dei terreni coltivati e il naturale depauperamento del suolo da esso causato. Si trattava di un depauperamento a cui, in assenza di radicali mutamenti tecnologici, non vi era nessuna vera soluzione. Lo stato poteva, sì, cercare d'intervenire con strumenti legali (che prevenissero lo spezzettamento della proprietà terriera), fiscali (la limitazione dell'imposizione) e di politica economica (la creazione e/o il mantenimento di adeguate opere d'irrigazione e di controllo delle acque). Ma, anche in questo caso, il processo in questione era solo rallentato. Quando poi lo stato operava in modo errato o non era in grado di difendere il proprio entroterra dalle devastazioni dei grandi predatori, la crisi di aree precedentemente centrali dal punto di vista economico assumeva proporzioni catastrofiche.

Questo tipo di crisi agraria tendeva a manifestarsi proprio nelle zone dove l'agricoltura era stata praticata più a lungo e con più successo. Questo spiega la diminuzione di ricchezza verificatasi fra la metà del Trecento e l'inizio del Cinquecento in zone economiche chiave, tipo la valle del Nilo o il bacino del Tigri e dell'Eufrate (una zona, quest'ultima, che non sembra essere stata colpita in modo grave dalla peste). Anche la crisi del *doab* gangetico durante il regno di Muhammad bin Tughlak è, probabilmente, riconducibile, fra l'altro, a questo motivo di fondo.

L'unica soluzione a questo tipo di crisi era, dati i limiti tecnologici dell'epoca, la messa a coltivazione di terre vergini. Questo fu, appunto, ciò che fece Firuz Shah. In altre parti dell'Ecumène, una nuo-

va espansione agricola divenne possibile quando la vera e propria catastrofe demografica causata dalla peste fra le popolazioni nomadi «liberò» vaste estensioni di terra (per esempio in Ucraina), le quali vennero gradualmente colonizzate dai popoli sedentari. Ma, probabilmente, la crisi poté essere veramente risolta solo con la scoperta dell'America e con il suo inglobamento nell'Ecumène. In ogni caso, prima che ciò succedesse la crisi agraria e la peste si sommarono nel portare a un generale declino demografico ed economico, che coinvolse una larga parte del mondo civile e che, in India, come s'è ricordato, influenzò soprattutto la parte settentrionale del subcontinente.

3. *La crisi in India*

Nel caso dell'India, come nel caso del mondo islamico e della stessa Cina, il lavoro di ricerca sul Quattrocento è assai meno esteso e approfondito di quello per il periodo precedente o seguente. In particolare, l'abitudine di considerare la storia dell'India in isolamento rispetto a quella del resto dell'Ecumène ha fatto sì che siano virtualmente assenti ricerche focalizzate sulle connessioni fra la congiuntura globale e quella subcontinentale. Tuttavia, è chiaro che nel Nord dell'India, soprattutto a partire dall'invasione di Tamerlano, la situazione fu caratterizzata da un'estesa crisi demografica ed economica. La prima è simboleggiata dal virtuale spopolamento di Delhi e dal fatto che, dopo il 1398, la città non fu in grado di riprendersi completamente prima della metà del Cinquecento. La seconda è evidenziata sia dal marcato declino di dimensioni e di perfezione tecnica e artistica che contrassegna i monumenti del periodo, sia dalla decisione di Ibrahim Lodi, sultano di Delhi fra il 1517 e il 1526, di rinunciare alla riscossione dell'imposta sulla terra in denaro. Chiaramente, questa crisi economica e demografica aveva cause endogene (gli errori politici dei sultani e la loro conseguente incapacità di fermare l'invasione di Tamerlano); ma, altrettanto chiaramente, la diminuzione dei commerci e la crisi della circolazione monetaria furono cause o concause importanti nel generale declino di ricchezza a livello globale.

Se la crisi in corso a livello mondiale era la causa, o la concausa, dello stato di frammentazione e di debolezza che caratterizzavano l'India, essa contribuì però a schermarla per oltre un secolo da invasioni provenienti dall'Asia centrale. In altri tempi, la situazione dell'India del nord sarebbe stata un aperto invito all'invasione; nel corso del Quattrocento, la catastrofe demografica che stava coinvolgen-

do i popoli nomadi ebbe anche l'effetto di rovesciare la linea di tendenza, in corso da millenni, per cui i nomadi tendevano a debordare sui territori colonizzati dai popoli sedentari non appena ciò fosse militarmente possibile. Ma, nel periodo trattato in questo capitolo, il declino dei popoli nomadi fu tale che, «entro il 1550 al più tardi», incominciò a realizzarsi il movimento inverso, per cui i popoli sedentari intrapresero la colonizzazione delle steppe, muovendo «in ciò che, per la maggior parte, era diventato un mare d'erba disabitato» [McNeill 1976, p. 171].

Al quadro generale fin qui tratteggiato fa eccezione il Meridione del subcontinente, in particolare l'Estremo Sud. Vi è una generale concordanza di vedute fra gli storici sul fatto che, a sud dei Vindhya, il processo d'espansione demografica ed economica sia continuato anche dopo la metà del Trecento. Questo nonostante che la peste in India si fosse manifestata per la prima volta proprio nel Sud, dove poi – vi è qualche ragione di credere – continuò a permanere per lungo tempo allo stato endemico[1].

Questo diverso andamento attende di essere spiegato in maniera esauriente da lavori di ricerca che, nel momento in cui scriviamo, non sono ancora stati fatti. Ciò nonostante, è possibile ipotizzare il concorrere di due cause nel determinare questa situazione. Una fu che la penisola del Deccan continuò a godere dei vantaggi commerciali che le provenivano dalla sua posizione di snodo negli scambi fra la Cina da una parte e il mondo mediterraneo e le coste orientali dell'Africa dall'altra (scambi commerciali che diminuirono, ma non si estinsero). A parte questo, l'espansione della frontiera nel Sud, cioè la messa a coltura di nuove terre, non aveva ancora raggiunto limiti tali da determinare ritorni economici decrescenti (attraverso la coltivazione di territori di scarsa produttività e il declino della produttività delle aree di più antica coltivazione). Per tutto il periodo in questione, continuò, quindi, la messa a coltura di terre vergini potenzialmente assai fertili ma, fino ad allora, coperte di foreste e lasciate alle popolazioni tribali che vivevano della caccia e della raccolta dei frutti spontanei del suolo. Queste popolazioni vennero espulse con la violenza o integrate in maniera più o meno forzata in posizione subordinata nell'ordine castale. Le loro terre poterono quindi essere dissodate e rese produttive con la messa in opera, fra l'altro, di forme d'irrigazione basate sull'utilizzo di cisterne. Fu, questo, un processo di colonizzazione portato avanti soprattutto dai popoli di lingua telugu, la stessa etnia dei fondatori di quello che, in questo periodo (dalla metà del Trecento alla metà del Cinquecento), emerse come uno dei più potenti stati indiani: l'impero di Vijayanagara.

4. *Una pluralità di monarchie*

A partire dalla crisi del sultanato di Delhi e fino all'ascesa dell'egemonia moghul, l'India appare caratterizzata dalla presenza di una molteplicità di centri di potere politico. Nel Nord, dopo l'incursione di Tamerlano, il sultanato di Delhi cessò d'esistere per alcuni anni. Anche quando l'ultimo sultano Tughlak, Mahmud, tornò nella sua capitale, il suo controllo (o per meglio dire, il controllo di quei nobili che, di fatto, governavano al suo posto) non andò mai molto oltre i dintorni della città. In quel periodo, l'India del nord era suddivisa in una serie di sultanati. Quello del Bengala era indipendente fin dal 1338; quelli di Jaunpur, del Malwa, del Gujarat e del Khandesh divennero indipendenti nel periodo compreso fra la morte di Firuz Shah e la presa di Delhi da parte di Tamerlano. Nel medesimo periodo, i membri più potenti della vecchia aristocrazia terriera indù si sottrassero al controllo dei vari sultanati o cercarono di farlo. Fra quelli che ebbero maggior successo vi furono i nobili rajput. In particolare, i due principati rajput di Mewar (Udaipur) e di Marwar (Jodhpur) riacquistarono la propria indipendenza, rimpadronendosi di gran parte del Rajasthan.

A partire dal 1414, dopo la morte dell'ultimo sultano Tughlak, a Delhi regnò una nuova dinastia, quella dei Sayyid (così chiamata perché il suo fondatore vantava lontane origini arabe e una discendenza dalla figlia del Profeta). Ma i Sayyid non furono in grado di restaurare le fortune del sultanato. Nel 1451, l'ultimo di loro si ritirò volontariamente a vita privata, lasciando Delhi e l'ancor prestigioso titolo sultaniale al governatore di Lahore e di Sirhind, Bhulul Khan, un afghano appartenente al clan dei Lodi, che regnò con il titolo di Bhulul Shah.

I primi due rappresentanti della nuova dinastia, Bhulul Shah Lodi (1451-1489) e Sikander Shah Lodi (1489-1517) si dimostrarono sovrani di notevoli capacità. Durante i loro regni, il sultanato passò attraverso una fase di rinnovato dinamismo politico e, alla morte di Sikander, tutti i territori dal Punjab al Bihar erano stati riportati sotto il controllo di Delhi.

Nel Meridione la situazione politica fu perfino più complicata. Come si è accennato nel precedente capitolo, già nel 1336 la reazione contro il sultanato di Delhi da parte dei prìncipi indù del Meridione aveva portato alla creazione, a opera di guerrieri di lingua telugu, di un nuovo regno detto di Vijayanagara, dal nome della sua capitale, una città recentemente fondata sulla riva sud del Tungabhadra. Sotto una successione di quattro dinastie, il nuovo stato – i cui monarchi, a partire dal terzo, Harihara II (1377-1404), aggiunsero al titolo di

raya quelli imperiali di *maharajadhiraja*, *rajaparameshvara* e altri ancora – unificò sotto il proprio controllo diretto o indiretto ampie zone della penisola, egemonizzando il cono a sud del Krishna. Una svolta chiave nella storia del Vijayanagara fu, dopo una guerra pluriennale, la sua vittoria contro il sultanato del Ma'bar e la conseguente distruzione di quello che era stato il primo dei sultanati nati nel Meridione per secessione da Delhi (1370).

Sempre nel precedente capitolo si è accennato come, non molto tempo dopo la nascita del Vijayanagara, cioè nel 1345, i territori del Deccan ancora sotto il controllo di Delhi furono teatro di una fortunata ribellione. Il suo leader, che assunse il nome di Ala-ud-din Bahman Shah, fondò un nuovo sultanato la cui capitale fu spostata da Daulatabad/Devagiri prima a Gulbarga (1347) e poi a Bidar (1424). Il nuovo sultanato dominò ampie parti del Deccan fino al periodo a cavallo fra il XV e il XVI secolo.

Il sultanato bahmanide e l'impero di Vijayanagara divennero i protagonisti della lotta per l'egemonia della penisola del Deccan. Accanto a essi, come terzo concorrente, ma spesso distratto da un endemico conflitto con il sultanato del Bengala, continuò a essere attivo l'antico regno indù dell'Orissa, che, nel periodo precedente, aveva saputo mantenere la propria indipendenza da Delhi.

Un primo momento di svolta nel duello triangolare fra i sultani bahmanidi, i monarchi di Vijayanagara e quelli dell'Orissa si ebbe fra la fine del Quattrocento e l'inizio del secolo successivo, quando il sultanato bahmanide si dissolse, dando origine a cinque distinti sultanati[2]. La situazione, però, non cambiò se non nel senso che aumentò il numero dei contendenti nella lotta per il potere. Negli anni seguenti, i cinque sultanati musulmani e le due principali monarchie indù della penisola continuarono a combattere fra di loro con alterna fortuna. Il caleidoscopico succedersi di alleanze che caratterizzò queste lotte ebbe sempre assai poco a che fare con la religione delle diverse dinastie regnanti e molto con il tentativo di ciascuna di esse di ingrandirsi a spese dei propri vicini o, semplicemente, di sopravvivere.

5. *L'arrivo dei portoghesi*

A partire dall'inizio del Cinquecento, un nuovo giocatore prese a partecipare attivamente agli affari della penisola del Deccan: i portoghesi. Una loro flotta, guidata da Vasco da Gama, aveva attraccato nel porto di Calicut, la capitale di un piccolo stato del Malabar[3], nel maggio del 1498.

I portoghesi erano stati ricevuti cordialmente dai prìncipi indiani con cui vennero a contatto, in quanto identificati con un nuovo gruppo di mercanti, la cui presenza avrebbe comportato la crescita del commercio. Ma, fin dall'inizio, i portoghesi (a incominciare da Vasco da Gama) dimostrarono una preoccupante propensione a far uso della forza nei loro rapporti con gli asiatici (musulmani o meno). Nel 1501, dopo un importante dibattito alla corte di Lisbona, quelle che in definitiva erano state iniziative non autorizzate da parte dei comandanti portoghesi sull'Oceano Indiano divennero parte integrante della politica ufficiale della monarchia [Pearson 1987, p. 30]. Da quel momento, cioè, l'obiettivo dei portoghesi divenne quello d'utilizzare la forza per dare un contenuto concreto al titolo di «Signore della conquista, della navigazione e del commercio dell'Etiopia, dell'Arabia, della Persia e dell'India», assunto da re Manuel del Portogallo nel 1499.

Questa politica era destinata a provocare le reazioni non solo degli stati indiani che disponevano di flotte[4] ma di quei potentati non indiani che, fino a quel momento, avevano gestito l'ultimo tratto delle rotte commerciali lungo le quali le spezie venivano distribuite in Europa, cioè i mameluki d'Egitto e i veneziani. Nel 1508 fece la sua comparsa sull'Oceano Indiano una flotta egiziana, rafforzata da alcune galee veneziane, che agiva in alleanza con il governatore di Diu. Costui, il georgiano Malik Ayaz, uno schiavo del sultano del Gujarat, aveva a disposizione una flotta di un centinaio di galee, ciascuna armata di un cannone di grosso calibro e di due di piccolo calibro [Pearson 1976, p. 69]. Come dimostrava l'esperienza stessa del Mediterraneo, in battaglie combattute sotto costa e con l'appoggio di fortificazioni costiere, le galee erano più che in grado di far fronte a navi tonde, come le caravelle portoghesi, armate di cannoni disposti lungo le fiancate.

In effetti, l'*armada* alleata fu in grado di riportare un primo successo contro la flotta portoghese ma, nel 1509, in una battaglia combattuta al largo di Diu, Francisco de Almeida, il viceré portoghese, inflisse perdite abbastanza gravi all'avversario da convincere gli egiziani ad abbandonare l'Oceano Indiano.

Da quel momento in avanti, anche se la resistenza armata contro i portoghesi non cessò, essi furono senza avversari nelle rotte oceaniche. Con l'obiettivo di procurare basi sicure alle loro flotte, i lusitani, sotto la guida di un nuovo viceré, Afonso de Albuquerque, strapparono la città di Goa al sultanato di Bijapur, facendone la loro principale stazione militare in India (1510). Successivamente, conquistarono la grande città portuale di Diu (1535) e, qualche anno dopo, Daman (1559).

Goa, Diu e Daman (le prime e le più durature conquiste europee in India, dato che sarebbero diventate parte dell'India indipendente solo nel 1961) divennero i pilastri dell'Estado da India, cioè dell'impero talassocratico portoghese sull'Oceano Indiano. Di questo facevano parte una serie di altre fortezze sparse non solo sulle coste asiatiche e africane dell'Oceano Indiano, ma anche su quelle della Cina. Fra i possedimenti che facevano parte dell'Estado da India, il più prezioso era l'arcipelago delle Molucche, allora la principale fonte al mondo di spezie pregiate.

Basandosi sulle loro flotte e sulle loro fortezze, i portoghesi cercarono di rendere effettivo il proprio controllo sul commercio delle spezie, in modo da deviarlo dalle tradizionali rotte dall'India al Medio Oriente, a quella intorno al Capo di Buona Speranza. D'altra parte, essi si disinteressarono del commercio di altri beni, limitandosi a chiedere ai mercanti asiatici il versamento di una tassa del 5% su merci diverse dalle spezie, in cambio di una sorta di lasciapassare, detto *cartaz*. Anche così, dopo un notevole successo iniziale, il tentativo portoghese di monopolizzare il traffico delle spezie fallì e, alla metà del Cinquecento, i canali tradizionali gestivano una quantità di spezie nettamente superiore a quella dirottata intorno al Capo di Buona Speranza.

Le ragioni di questo fallimento sono diverse, ma, in definitiva, quella fondamentale fu la scarsità delle risorse militari a disposizione dei Lusitani. Anche al culmine della potenza portoghese in Asia, «è dubbio che si riuscisse mai ad arrivare a 10.000 europei o eurasiani in buona forma fisica, disponibili per il servizio militare o navale nel territorio fra il Mozambico e Macao» [Boxer 1977, p. 53]. Nel complesso, quindi, dopo una prima fase di atrocità ai danni dei mercanti asiatici, compresi i mercanti indiani, l'impatto dei portoghesi sui commerci sull'Oceano Indiano fu limitato. In definitiva, esso si tradusse, per i mercanti asiatici, in un aggravio di spesa del 5%, che poteva essere facilmente scaricato sul consumatore.

A parte il tentativo di monopolizzare il commercio delle spezie, i portoghesi si resero conto del vantaggio che poteva loro derivare dal monopolio del commercio di cavalli da guerra in India. Anche in questo caso, il monopolio non fu mai completo, ma i portoghesi divennero i maggiori importatori di monte da guerra nella penisola del Deccan. Nonostante una bolla papale che proibiva la vendita di cavalli da guerra agli «infedeli», i lusitani presero a rifornire con grande equanimità i vari stati della penisola, senza distinzione di religione (anche se la parte del leone venne fatta dall'impero indù di Vijayanagara). Oltre alle monte da guerra, i portoghesi, per quanto

occasionalmente in conflitto con le potenze della penisola, non persero occasione per esportare cannoni e quelli che, con un termine moderno, potremmo chiamare «consiglieri militari». L'aumento d'efficienza degli eserciti indiani a sud dei Vindhya fu dovuto anche a questo.

6. *Il tramonto dell'impero di Vijayanagara*

Nel 1564, i sultanati della penisola del Deccan riuscirono a stabilire una breve tregua fra di loro, in modo da procedere contro il regno di Vijayanagara che, nei decenni precedenti, si era rivelato una minaccia crescente. In meno di due anni si arrivò allo scontro decisivo, combattuto nel gennaio 1565 sulla riva sud del Krishna, a circa 150 chilometri a nord di Vijayanagara. Il risultato della battaglia, impropriamente detta di Talikota (dalla città dove si concentrarono le truppe dei sultani prima del seguito di manovre strategiche che portarono alla battaglia vera e propria), fu la catastrofica sconfitta del grande esercito di Vijayanagara, in cui perì lo stesso imperatore, Rama Raya. Alla disfatta di Talikota fece seguito la presa e il saccheggio della capitale, che venne distrutta e abbandonata.

Tre anni dopo, nel 1568, quello che era stato l'altro protagonista indù della lotta per la supremazia nella penisola del Deccan, il regno dell'Orissa, ormai assai indebolito, venne conquistato dal sultanato del Bengala. Ma la caduta delle due grandi monarchie indù del Meridione non significa che tutta la penisola del Deccan passasse sotto il dominio di dinastie musulmane. Una gran parte dei territori che erano stati sotto il controllo diretto o indiretto di Vijayanagara continuò a mantenersi indipendente dai sultanati, sotto dinastie fondate da quelli che erano stati i grandi vassalli degli imperatori di Vijayanagara. La stessa dinastia imperiale sopravvisse alla distruzione della capitale fino al 1650, sia pure controllando territori sempre più ristretti e vagando da una capitale all'altra. Ancora alcuni anni dopo la catastrofe di Talikota, il successore regnante dei *maharajadhiraja* di quello che era stato l'impero di Vijayanagara era ritenuto abbastanza potente perché i sultani di Ahmadnagar e di Golkunda cercassero d'ottenerne l'appoggio contro il loro omologo di Bijapur (con cui erano entrati in conflitto subito dopo la vittoria di Talikota) [Stein s.d., p. 120].

1

La natura dell'India
Più che dalle variazioni climatiche, le stagioni indiane sono caratterizzate dall'andamento dei venti e delle piogge. In un'India ancora oggi dominata dal settore agricolo, il prematuro venir meno dei monsoni o piogge troppo violente possono essere determinanti per l'andamento dell'economia.

1 Tempesta di sabbia in Rajasthan, 1983.

2

La civiltà dell'Indo
Dal 2500 al 1550 a.C., nel subcontinente indiano fiorì una civiltà urbana basata sull'agricoltura e sul commercio, comparabile per livello di sviluppo alle coeve civiltà egizie e mesopotamiche. Fu battezzata 'civiltà dell'Indo' dall'archeologo sir John Marshall che la scoprì negli anni Venti del XX secolo. Siti di maggiore importanza sono le città di Harappa e di Mohenjo-daro, localizzate rispettivamente nel Nord e nel Sud di quello che è oggi il Pakistan.

3

4

2 Sigillo raffigurante un animale mitologico e caratteri pittografici da Mohenjo-daro. 3000-1500 a.C. Karachi, National Museum.

3 Vaso e coperchio di terracotta dal 'Cimitero H' di Harappa. 1500-1200 a.C. Nuova Delhi, National Museum.

4 Re sacerdote da Mohenjo-daro. 2600-1900 a.C. Karachi, National Museum.

5

Jainismo e buddismo
Nel VI secolo a.C. fece la propria comparsa in India una serie di grandi maestri. Fra questi, coloro che più ne segnarono la civiltà furono Buddha e Mahavira, fondatore del jainismo. Fino al II secolo d.C. le loro dottrine ebbero un seguito sempre crescente, in particolare fra quanti stavano emergendo ai vertici della società e non appartenevano alle classi di sacerdoti e di guerrieri che la religione dei brahmani aveva consacrato come legittime detentrici del potere.

5 *Tirthankara*
in arenaria rossa.
III secolo a.C.
Londra, British Museum.
Nel jainismo indiano ci sono 24 *tirthankara* o *Jinas* (costruttori di guado), che creano i passaggi attraverso i quali i fedeli si liberano dal *karma*.

6

6 Pannello in pietra calcarea raffigurante
i piedi di Buddha.
I secolo a.C.
Londra, British Museum.
Al centro di ognuno di essi, la ruota della legge.
Sui calcagni, le *triratnas* affiancate da svastiche.
Le *triratnas* rappresentano i tre gioielli
del buddismo: il Buddha stesso,
il suo *dharma* (insegnamento)
e il *sangha*, la comunità dei monaci buddisti.

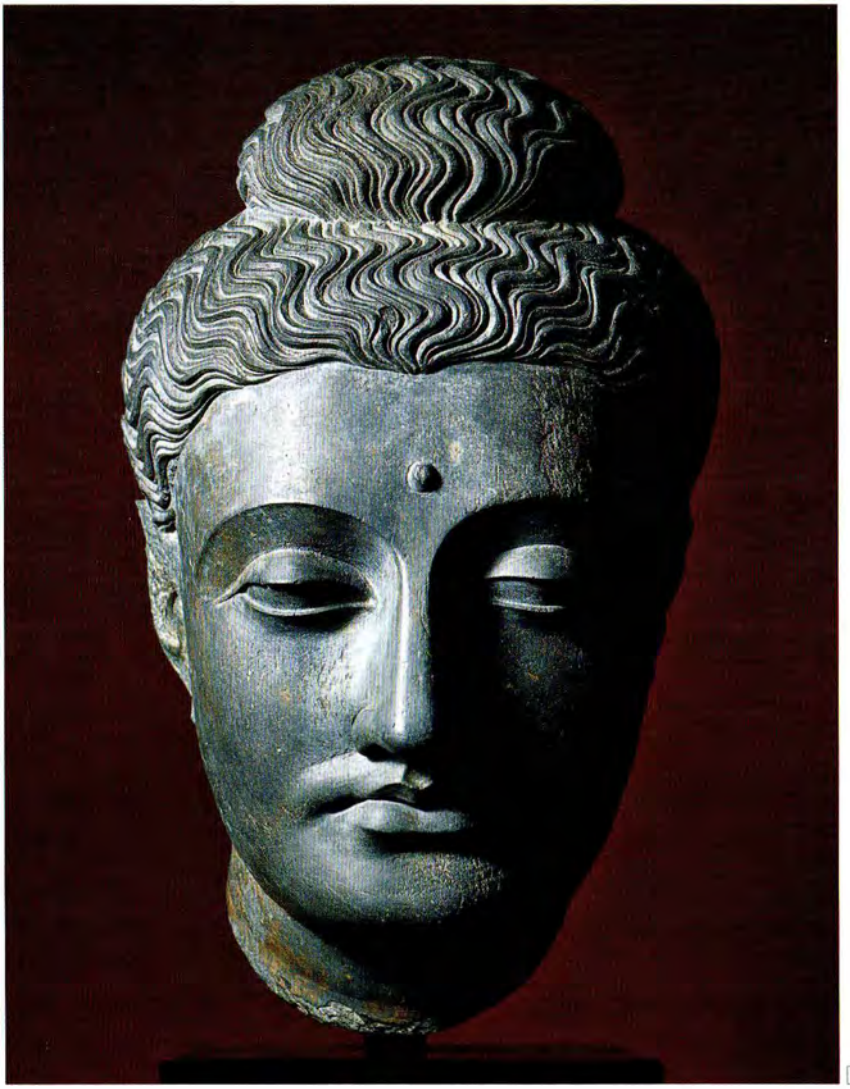
I Maurya
Quello dei Maurya fu il primo impero panindiano: al massimo della sua estensione, giunse a comprendere non solo quasi tutto il subcontinente ma anche una parte dell'Afghanistan e forse un'area dell'Asia centrale. Non durò a lungo (321-185 a.C.), ma l'opera del suo più illustre monarca, Ashoka Pidyadassi, buddista tollerante e pacifista, divenne uno dei modelli intellettuali fra i padri della nuova India moderna.

7 Capitello con quattro leoni da una delle colonne dell'imperatore Ashoka. III secolo a.C. Uttar Pradesh, Sarnath Museum.

8 Editto dell'imperatore Ashoka su una colonna. 238 a.C. Londra, British Museum.

7

8



9

L'iconografia del Buddha
L'arte del Gandhara è frutto dello scambio culturale con il mondo greco-romano.
Di datazione incerta (la sua nascita si fa risalire fra il II e il I secolo a.C.), è a essa che si debbono le prime rappresentazioni del Buddha in forma umana. Fino ad allora per raffigurarlo venivano utilizzati svariati simboli, il più comune dei quali era la ruota della legge.

9 Testa da una statua di Buddha. II secolo a.C. Londra, British Museum.

10

11

I Gupta
Con l'ascesa al trono di Magadha di Chandra Gupta I iniziò una nuova dinastia imperiale che riunificò parzialmente l'India. L'età gupta (320-510 d.C.) fu caratterizzata dal graduale emergere dell'induismo come religione dominante e da una straordinaria produzione artistica e letteraria.
Di questo periodo sono i primi esempi giunti fino a noi di pittura indiana, conservati nei santuari buddisti scavati nella roccia di Ajanta.

10 Una coppia riposa.
Particolare da Ajanta,
Grotta 2.
VI secolo d.C.

11 Il principe Gautama.
Particolare da Ajanta.
VI secolo d.C.

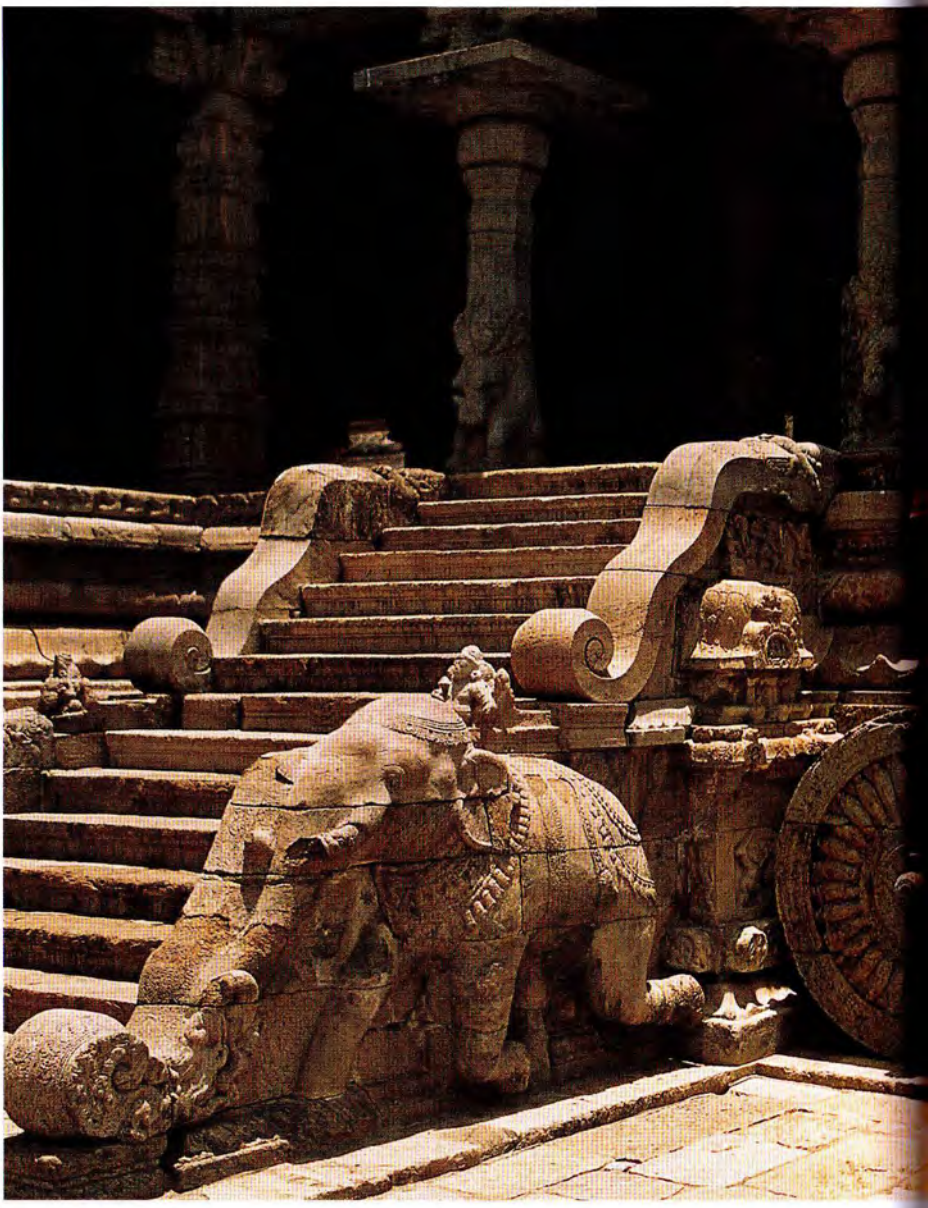
12

Ellora
Iniziato in epoca gupta, il complesso rupestre di Ellora fu centro di pellegrinaggio per buddisti, jainisti e indù. Nell'VIII secolo d.C. Krishna I della dinastia dei Rashtrakuta fece costruire al suo interno il tempio di Kailasanatha dedicato a Shiva.

13

12 Veduta del tempio di Kailasanatha a Ellora. VIII secolo d.C.

13 La dea Durga. Statua da Ellora, Grotta 21.



I grandi templi indù
I primi templi brahmanici erano costruzioni di ridotte dimensioni. Il culto veniva celebrato di fronte al tempio e non all'interno. Nell'alto Medioevo, per ospitare sia le icone che i fedeli, i templi indù diventarono sempre più vasti e imponenti.

14

14 Il tempio di Airavatesvara a Darasuram, costruito nel tardo periodo Chola, che deve il nome alla dinastia che regnò nel Sud dell'India fra l'862 e il 1310.

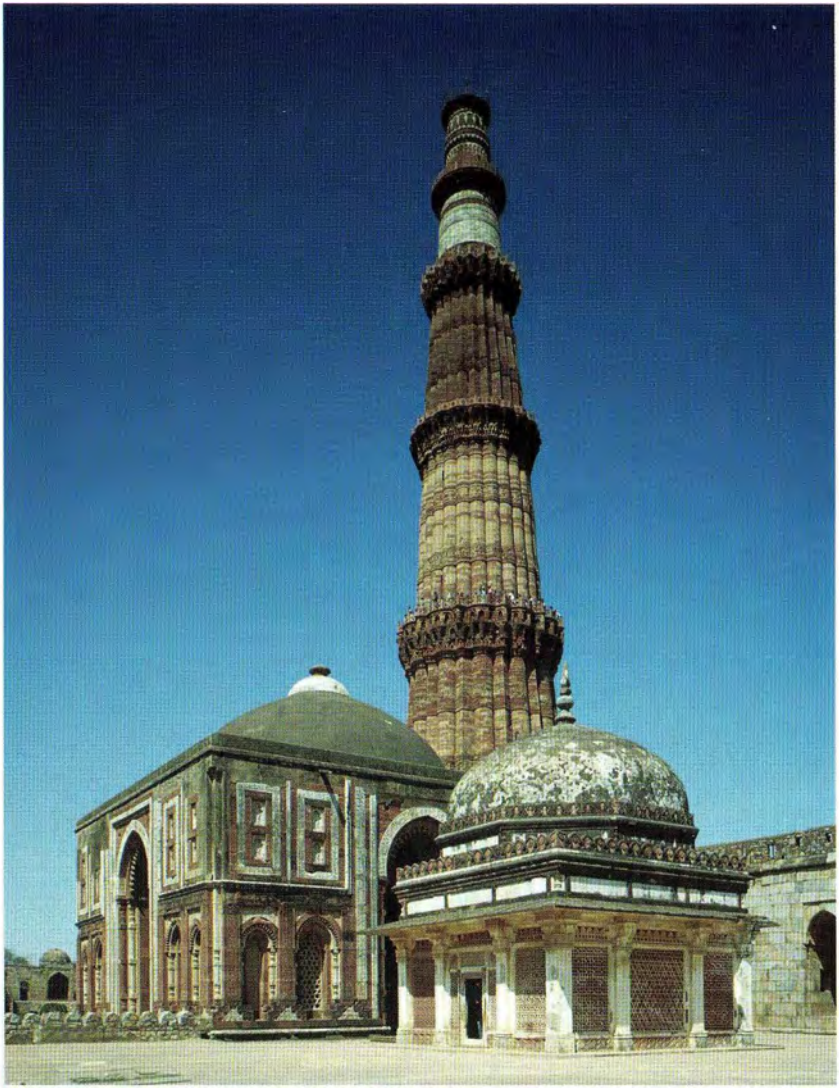
16

La città dei templi
Il sito di Khajuraho è il più importante esempio di architettura medievale indù del Nord dell'India.
Degli oltre ottanta templi originari, costruiti fra il 950 e il 1050, ne sono giunti fino a noi circa trenta.

15 Tempio di Vishvanatha a Khajuraho.

La rappresentazione degli dei indù
Nel periodo medievale presero forma le rappresentazioni delle varie divinità indù destinate a essere replicate di lì in avanti senza sostanziali modifiche.

16 Il dio Shiva, rappresentato come Nataraja nel cerchio di fuoco. Statua in bronzo del Tamil Nadu. XII secolo. Londra, British Museum.



17

Il sultanato di Delhi
Il sultanato di Delhi (1206-1526) nacque sulla scia dell'invasione turca in India. Sotto di esso fu costruito un gran numero di palazzi, fortezze e moschee. Fra questi il complesso architettonico più rappresentativo è quello del Qutb Minar. I suoi edifici testimoniano l'introduzione dell'uso della calce, del soffitto a volta, dell'arco a tutto sesto e delle cupole.

17 La torre, la porta di Alai Darwaza e la tomba di Imam Zamin. Complesso del Qutb Minar. 1192-1198.

18

Tamerlano
Il 17 dicembre 1398, alla guida di 90.000 cavalieri, Timur-i-lenk (detto Tamerlano) si scontrò con l'esercito del sultano Nasir-ud-din Mahmud provocandone la disfatta. Il giorno successivo Delhi venne selvaggiamente devastata per poi essere abbandonata in preda alla carestia e alla peste. Alcuni mesi dopo, Timur lasciò per sempre il subcontinente, mentre il Nord dell'India sprofondava nel caos.

18 Tamerlano. Miniatura moghul da un album di ritratti del 1774. Parigi, Biblioteca Nazionale.

20

L'impero di Vijayanagara
La reazione contro il sultanato di Delhi da parte dei principi indù del Meridione portò alla creazione, ad opera dei guerrieri di lingua telegu, di uno dei più potenti stati indiani: l'impero di Vijayanagara (1336-1565). La sua capitale, che dava il nome all'impero, fu giudicata dai viaggiatori italiani e portoghesi, che la visitarono nel corso del XV e XVI secolo, come una delle più grandi del mondo.

19 Il gigantesco monolite di Narasimha, l'uomo leone incarnazione di Vishnu, in posizione yoga a Vijayanagara. XVI secolo.

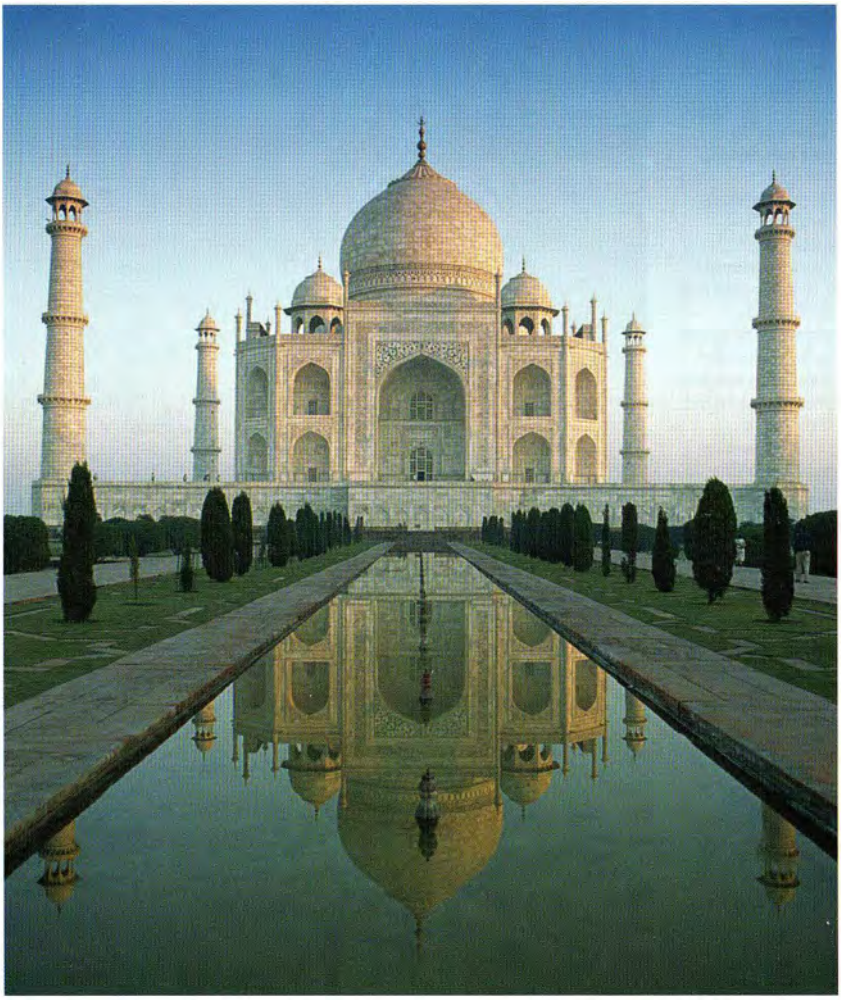
L'arrivo dei portoghesi
Nel maggio del 1498 una flotta di portoghesi, guidata da Vasco da Gama, attraccò nel porto di Calicut, la capitale di un piccolo stato del Malabar. I portoghesi, inizialmente bene accolti, mostrarono presto ambizioni di conquista che si concretizzarono nella presa di Goa, Diu e Daman, i primi e più duraturi possedimenti europei in India.

20 Portoghesi a Goa. Acquerello e inchiostro su carta di scuola indiana. XVI secolo. Londra, British Library.

21

21 L'arrivo di Vasco da Gama a Calicut. Tappezzeria di scuola fiamminga. XVI secolo.

از پی او بران جسر برامده دوید و کشتیهای جسر از گران سنگی ان دو کوه پیکر گاه در آب فرو میرفت



23

Akbar e l'impero moghul
Il vero creatore della potenza moghul fu il terzo *padishah*, Akbar, che regnò dal 1556 al 1605. Uomo colto e illuminato, riuscì a costruire un impero basato sul consenso. Sotto Akbar e i suoi discendenti, al progresso economico fece riscontro una straordinaria fioritura intellettuale e artistica.

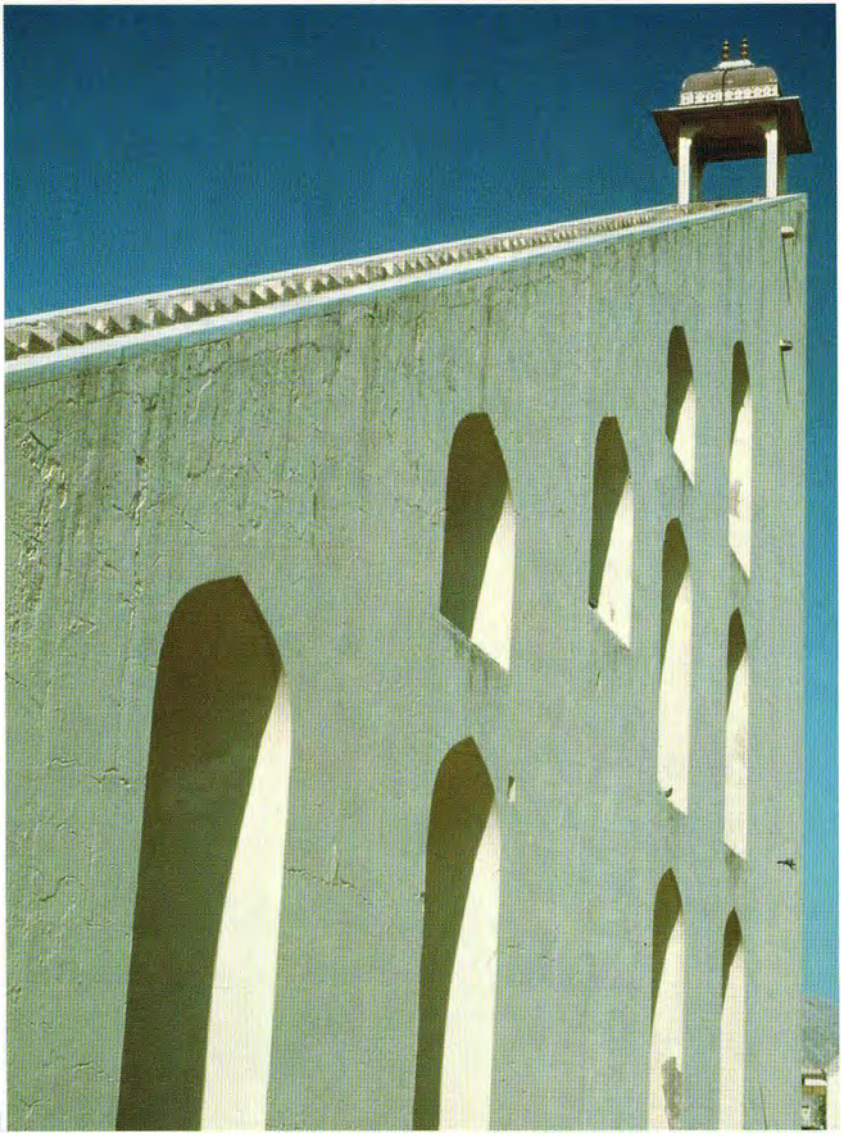
22 Akbar mentre attraversa il fiume Jumna, sullo sfondo il Forte Rosso di Agra.
Miniatura di scuola moghul tratta dall'*Akbar Nama*.
XVI secolo.
Londra, Victoria and Albert Museum.

Il Taj Mahal
Quasi tutti gli imperatori e molti dei loro nobili furono grandi costruttori. Ma il vertice assoluto dell'arte moghul è il Taj Mahal (1631-1643). Questa tomba monumentale fu fatta costruire dall'imperatore Shah Jahan per la sua sposa preferita Mumtaz Mahal, morta prematuramente di parto.

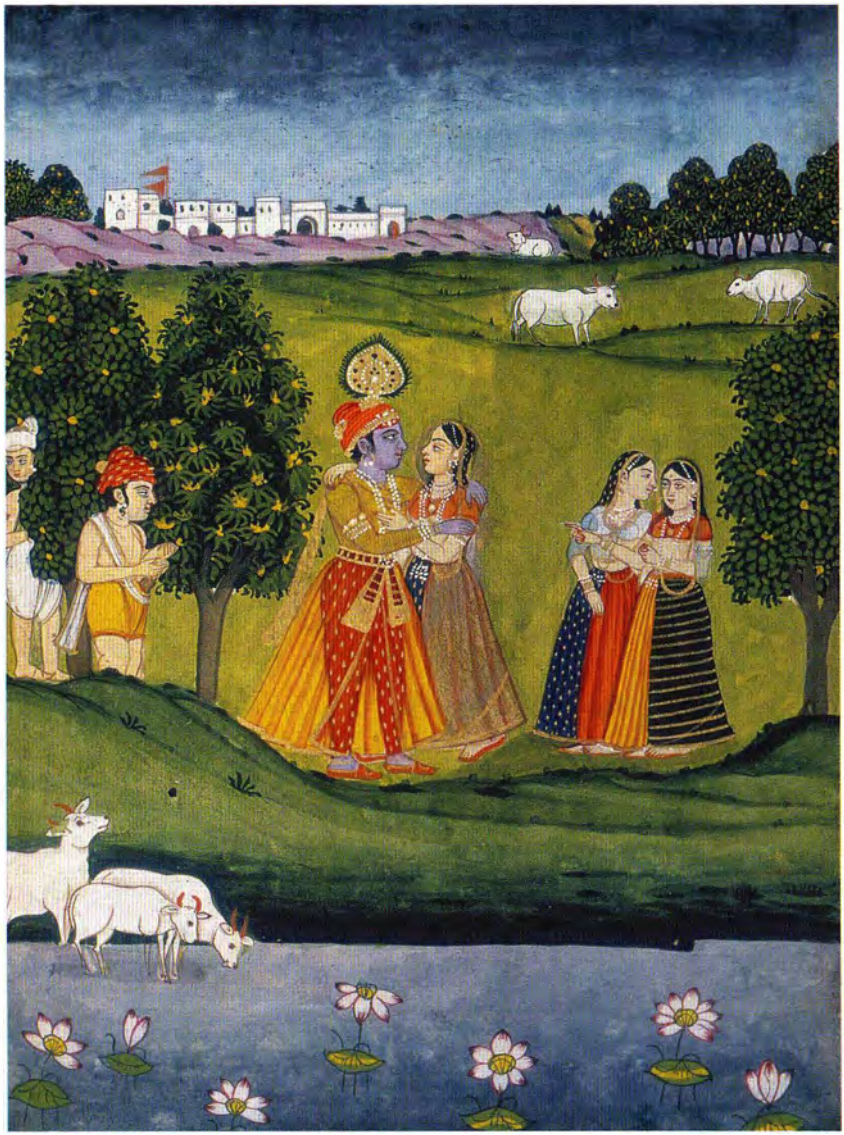
23 Veduta del Taj Mahal ad Agra.

Aurangzeb
Il terzo discendente di Akbar, Aurangzeb, giunse al potere dopo una sanguinosa guerra di successione. Sunnita ortodosso, grande generale e maestro nell'arte dell'intrigo, inaugurò la nuova polica espansiva dello stato moghul. Sotto il suo regno (1658-1707) venne a cessare ogni sorta di incoraggiamento a storici, artisti e musicisti.

24 Aurangzeb caccia i leoni. Miniatura di scuola indiana. XVII secolo.



Il Settecento indiano
I decenni fra il 1720 e il 1760 furono dominati da una vorticosa ascesa della potenza maratta a discapito dell'impero moghul, che andò trasformandosi in un insieme di province sostanzialmente autonome. Parallelamente, sopravvissero o si crearono altri stati protagonisti di una serie di guerre che si prolungarono per tutto il secolo. Ma più che di un'uniforme decadenza, si trattò di una fase di ristrutturazione, dove al declino di alcune aree chiave si contrappose il processo di espansione di altre zone del subcontinente.



26

25 L'osservatorio di Jantar Mantar a Jaipur. È il più grande dei cinque osservatori progettati da Jai Singh II nella capitale da lui fondata nel 1727.

26 Corteggiamento fra un principe e una principessa, contornati dai loro servitori. Miniatura di scuola indiana. XVII-XVIII secolo. Londra, British Library. L'ambiente bucolico e il colore blu della pelle del principe potrebbero indicare una rappresentazione del dio Krishna.

27

Il sacco di Delhi
Il monarca persiano Nadir Shah, dopo essersi impadronito nel 1738 di Kabul, invase il Punjab dirigendosi verso Delhi. con l'esercito dell'imperatore moghul Muhammad Shah. Il 24 febbraio 1739 Nadir Shah ottenne una vittoria decisiva che portò alla conquista e

27 Ritratto di Nadir Shah. Miniatura di scuola moghul. XVIII secolo. Londra, Victoria

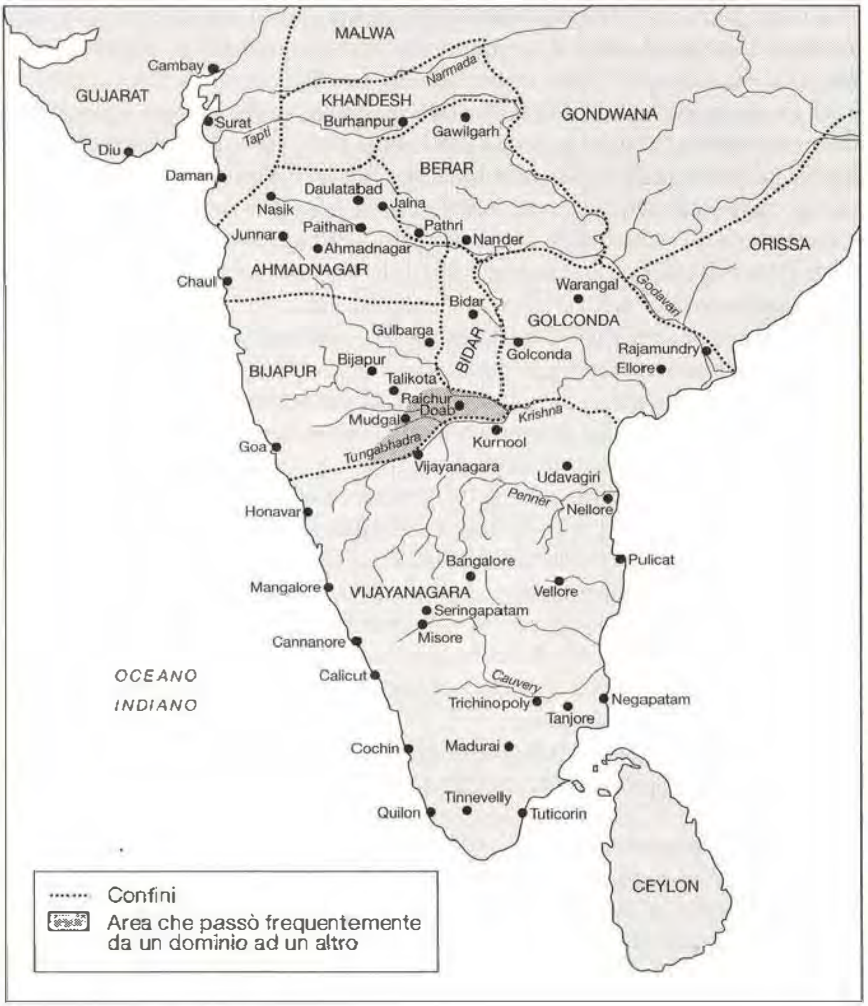


Fig. 14. *Il Meridione dell'India (1500 circa).*

7. *La debolezza degli stati*

Ciò che caratterizza la situazione politica dell'India durante la fine del Medioevo è, ancora più che la molteplicità degli stati, la loro intrinseca debolezza. Una debolezza riscontrabile anche nelle monarchie più estese e politicamente più dinamiche, come appare chia-

due maggiori stati del subcontinente nel periodo fra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, cioè il rinnovato sultanato di Delhi e l'impero di Vijayanagara.

Per quanto riguarda il sultanato, bisogna notare che i sultani Lodi, nonostante l'abilità politica e militare dei primi due esponenti della dinastia, non furono in grado di modificare a proprio favore il rapporto di potere con la nobiltà. I nobili godevano ormai in permanenza delle proprie *iqtâ* (la cui amministrazione era completamente sottratta alla burocrazia sultaniale) e le trasmettevano in via ereditaria ai propri discendenti[5].

Al di sotto dei nobili e dei loro *clientes*, vi erano poi – o, meglio, continuavano a esservi – i rappresentanti della vecchia aristocrazia rurale e i capi villaggio, gli uni e gli altri ormai sempre più frequentemente indicati con il termine cumulativo di *zamindar*. Costoro, come del resto i loro predecessori prima di Ala-ud-din, erano sempre pronti a sottrarsi all'autorità della nobiltà sultaniale, in modo da ritagliarsi una propria quota di potere e di ricchezza. Quest'obiettivo era perseguito con una serie di strategie che andavano dall'occultamento della reale entità del surplus agrario al ricorso puro e semplice al brigantaggio, nei confronti di mercanti e di viaggiatori [CEHI 1984, p. 59].

In queste circostanze, il potere del sultanato riposava su basi strutturalmente deboli. Ciò divenne chiaro quando il terzo e ultimo rappresentante della dinastia, Ibrahim (1517-1526), cercò di limitare l'autonomia e i poteri della nobiltà. Ne seguì una serie di guerre civili destinate a spianare la strada alla distruzione del sultanato (nel 1526).

La situazione dell'impero di Vijayanagara non era poi molto diversa, anche se esso è stato spesso descritto come una monarchia militare centralizzata[6]. In realtà, l'impero di Vijayanagara era piuttosto una confederazione di grandi capi, detti *nayaka*, i quali, per quanto riconoscessero l'egemonia del monarca, pagandogli un tributo e fornendogli all'occorrenza il supporto delle proprie truppe, erano di fatto dei signori autonomi. L'elemento chiave nel far funzionare il sistema era la base di potere autonomo dei monarchi, funzione del loro controllo della capitale e del suo hinterland. La prima, protetta da fortificazioni imponenti, era una città giudicata, dai viaggiatori italiani e portoghesi che la visitarono nel corso del XV e del XVI secolo, come una delle più grandi del mondo. Essa era sede sia di importanti luoghi di culto (e perciò centro dei pellegrinaggi e delle attività economiche a essi connesse), sia di una fiorente classe mercantile multietnica. Vijayanagara, infatti, era lo snodo di una complessa rete di rotte commerciali che la univano sia ai porti di entrambe le coste, sia

alle ricche pianure meridionali del Tamil Nadu. L'hinterland della città era poi considerevole, esteso su circa 78.000 chilometri quadrati [Stein s.d., p. 58], un'area cioè paragonabile a quella di Olanda, Belgio e Lussemburgo messi insieme. La città serviva da guarnigione e l'hinterland e le rotte commerciali fornivano i mezzi di sostentamento per un grande esercito permanente, che disponeva di considerevoli forze di cavalleria, di elefanti corazzati e d'artiglieria. La potenza dell'apparato militare a disposizione dei monarchi era stato incrementato in maniera decisiva durante il regno di Deva Raya II (1424-1446), che aveva introdotto nel suo esercito distaccamenti di mercenari musulmani e che si era assicurato rifornimenti abbondanti e ininterrotti di cavalli da guerra importati dall'Arabia, attraverso i porti del Malabar da lui controllati [Stein s.d., p. 29]. Questo apparato militare permise ai grandi monarchi di Vijayanagara di riportare una serie ininterrotta di vittorie contro i contemporanei potentati indù e di affrontare con successo gli eserciti dei sultanati. Una situazione, questa, che rimase immutata fino praticamente alla vigilia della battaglia di Talikota (ancora nel 1554, l'esercito di Vijayanagara condusse una guerra lampo contro il sultano di Ahmadnagar, conquistandone la capitale e catturando lo stesso sultano). Tuttavia, nonostante la potenza dell'apparato militare sotto il loro controllo, i grandi *raya* di Vijayanagara avevano dovuto presto constatare la validità di quello che potremmo definire il teorema di Balban, cioè il fatto che, se era facile conquistare un territorio a una certa distanza dal centro dell'impero, era assai più difficile controllarlo. I generalissimi di Vijayanagara, tratti dai ranghi dei *nayaka* o scelti fra i membri della famiglia regnante, erano in grado di ampliare il potere dell'impero e, nel caso, di soffocare qualsiasi ribellione, anche nelle più lontane province. Ma, una volta portato a termine il loro compito, essi stessi tendevano a sottrarsi al controllo centrale, dando origine a potentati largamente autonomi.

Questo non era tutto. Al di sotto o accanto ai *nayaka* vi era un'aristocrazia rurale, i cui membri, detti *poligar*, dominavano aggregati più o meno ampi di villaggi. In genere, questi *poligar* avevano avuto origine o dal graduale emergere di famiglie locali che, nel corso del tempo, avevano assunto una posizione di preminenza nella loro zona di residenza, o attraverso l'arrivo dall'esterno di avventurieri militari che avevano imposto la loro signoria su un certo numero di villaggi.

Come si vede, la struttura dell'impero di Vijayanagara ricordava da vicino quella del sultanato di Delhi; ma del sultanato di Delhi prima di Balban o dopo Muhammad bin Tughlak. Vero è che Krishnadeva Raya (1509-1529) cercò d'estendere il potere della monarchia attra-

verso la costruzione di una rete di fortezze direttamente sotto il suo controllo. Queste erano presidiate da guarnigioni formate da una sorta di legione straniera: i fanti, infatti, erano reclutati fra le popolazioni tribali delle foreste; gli artiglieri erano musulmani o portoghesi; i loro comandanti erano brahmani, molti dei quali provenienti da territori al di fuori del regno (in particolare il Maharashtra) [Stein s.d., p. 43]. Il sistema, continuato dal primo successore di Krishnadeva Raya, suo fratello Achyuta Raya (1529-1542), venne abbandonato dal suocero e successore di quest'ultimo, Rama Raya (1542-1565). Sono possibili diverse spiegazioni per questa svolta[7], ma quella forse più semplice è che l'ascesa al potere di Rama Raya (o Ramaraja), come quella di Firuz Shah a Delhi un secolo e mezzo prima, fu espressione della lotta vittoriosa della grande nobiltà dell'impero contro le tendenze centralizzatrici dei monarchi.

Più della sconfitta di Talikota in sé, fu il rovesciamento della politica di centralizzazione ciò che, in realtà, condannò l'impero alla dissoluzione. In proposito, è degno di nota che, dopo la disfatta, il grande saccheggio della capitale iniziò a opera non delle truppe nemiche (che arrivarono in loco solo in un secondo momento), ma a opera di «orde di ladri e di gente della jungla» [Sastri 1992, p. 295]. Costoro, evidentemente, altri non erano che i «*poligar* provenienti dai dintorni di Vijayanagara» [Stein s.d., p. 119] con i loro seguaci, ciò che la dice lunga sulla superficialità e fragilità del controllo esercitato dall'impero perfino sul suo nucleo centrale[8]. Nonostante la sopravvivenza della dinastia, la devastazione di Vijayanagara e la perdita di controllo sul suo hinterland (dovuta più ai *poligar* locali che ai sultanati) rese irreversibile il processo di decentramento già in corso. Dalle rovine dell'impero emerse una serie di potentati indipendenti, grandi e piccoli, di cui i più notevoli furono le sei monarchie *nayaka* di Madurai, Tanjavur, Gingee, Ikkeri e Mysore (le prime tre nel Tamil Nadu, le altre nel Karnataka).

8. *«Realpolitik» e religione*

L'impero di Vijayanagara è stato spesso descritto come uno stato militare indù, nato dalla necessità di far fronte alla marea islamica proveniente dal Nord, a protezione del modo di vita indù, minacciato dalla barbarie e dal fanatismo dei nuovi venuti. Indubbiamente, la nuova monarchia nacque come reazione al tentativo egemonico condotto dal sultanato di Delhi e venne legittimata dall'appoggio (in particolare eco-

nomico) dato dai *raya* ai grandi templi e ai *matha* (centri religiosi) indù e dall'investitura che i monarchi ne ricevettero in cambio. Ma tutto questo è lungi dal voler dire che il Vijayanagara fosse una sorta di stato crociato impegnato a raccogliere intorno a sé le forze dell'induismo, guidandole in una lotta senza quartiere contro gli odiati musulmani.

Comunità di mercanti di religione islamica, arabi o indigeni, avevano fatto la loro comparsa nell'India peninsulare all'inizio stesso dell'era musulmana, trovando una loro collocazione nella società locale. Questa era rimasta la situazione fino all'inizio del XIV secolo, quando nella penisola aveva fatto la propria comparsa una nuova categoria di musulmani: non più pacifici mercanti ma guerrieri temibili e feroci, che usavano metodi di guerra e armi nettamente superiori a quelli utilizzati dai combattenti della penisola. Il problema era rappresentato *non* dalla circostanza che i nuovi arrivati professassero la fede islamica, bensì dal fatto che essi fossero il braccio armato di una nuova potenza conquistatrice e, come se non bastasse, un braccio armato terribilmente efficiente.

Conviene ribadire (data la pervicacia di diffuse mitologie) che i guerrieri della penisola del Deccan (come quelli dell'India del nord) erano espressione di una tradizione marziale che non aveva nulla da invidiare ad altre culture, quella turco-islamica compresa. L'evidente inferiorità dei combattenti dell'India meridionale nei confronti dei nuovi venuti era semplicemente funzione del fatto che questi ultimi disponevano di armi e di un'organizzazione militare superiori a quelle dei loro avversari (centralizzazione della catena di comando, largo uso di cavalli di razza e di arcieri a cavallo che si servivano dei micidiali archi compositi).

Logicamente, la risposta dei prìncipi della penisola non fu quella di lanciare una crociata antiislamica, ma di cercare d'utilizzare le stesse tecniche belliche dei loro avversari del Nord. La catena di comando centralizzata degli eserciti del Nord era difficilmente replicabile in eserciti, come quelli della penisola, formati da coalizioni di capi feudali. Più facile apparve utilizzare il nuovo sistema d'arma: cavalli di razza montati da cavalieri che usassero l'arco composito. L'importazione di cavalli divenne presto un'attività importante, anche se sembra che gli stati pre-Vijayanagara riuscissero a ottenere, pagando prezzi esagerati, solo monte di qualità inferiore. Analogamente, l'introduzione negli eserciti indù del Meridione di consistenti corpi di mercenari musulmani (cioè turchi) incominciò già prima del sorgere della potenza del Vijayanagara (cosa su cui abbiamo anche la testimonianza di Ibn Battuta, il viaggiatore marocchino che soggiornò in India ai tempi di Muhammad bin Tughlak). Come si è già detto, la po-

litica di utilizzare mercenari musulmani su larga scala venne ripresa da Deva Raya II di Vijayanagara (1424-1446), diventando uno dei tratti caratteristici della politica militare dell'impero. Per assicurarsi la fedeltà di collaboratori giudicati indispensabili, il monarca indù costruì una moschea nella sua capitale, conferì posizioni di responsabilità a comandanti musulmani e ricorse all'artificio di tenere una copia del Corano di fronte al proprio trono, in modo che i suoi ufficiali musulmani «potessero compiere la cerimonia dell'inchino, senza infrangere le loro leggi» [Sastri 1992, p. 271; si veda anche Stein s.d., p. 29]. Nel corso del tempo, la città acquistò quindi un intero quartiere musulmano, con le sue moschee e i suoi cimiteri.

Ma, già prima dell'utilizzo massiccio e sistematico di mercenari musulmani, l'impero aveva dimostrato, fin dalla sua fondazione, un'assoluta spregiudicatezza nel perseguire una politica di potenza e d'espansione territoriale. Una politica, cioè, i cui imperativi coincidevano solo episodicamente con quelli di un'ipotetica crociata antiislamica. Fin dai tempi dei primi *raya*, Harihara I (1336-1354), Bukka I (1354-1377) e Harihara II (1377-1404), le guerre contro potentati indù grandi e piccoli furono almeno altrettanto numerose che quelle contro i sultanati; in effetti, l'impero fu prevalentemente edificato sulla distruzione o sulla subordinazione di stati indù. Nel caso del regno dell'Orissa, troppo forte per essere distrutto o ridotto allo stato di vassallaggio, le guerre si alternarono alle alleanze, secondo la convenienza del momento, e, in certe occasioni, il Vijayanagara si trovò a combattere al fianco di uno o dell'altro dei sultanati, contro altri sultanati o contro l'Orissa.

In conclusione si può dire che – sicuramente a partire da Deva Raya II, ma probabilmente anche prima – il Vijayanagara era «uno stato conquistatore di grande successo, *indistinguibile dai sultanati dell'epoca*» [Stein s.d., p. 71, corsivo aggiunto]. Un'affermazione che rimane vera anche qualora se ne invertano i termini: in altre parole, se il Vijayanagara era indistinguibile dai sultanati, questi erano indistinguibili dal Vijayanagara. Sia gli imperatori indù che i sultani musulmani trovarono una legittimazione politica nell'investitura da parte di quelle che, forse un po' impropriamente, possiamo definire le alte gerarchie delle rispettive religioni (i dottori della legge musulmani e i capi dei templi e dei *matha* indù). Ma questo non impedì mai né ai sultani, né ai grandi *raya* di Vijayanagara di perseguire una politica estera totalmente basata sui più spregiudicati principî della geopolitica e una politica interna fondata sulla cooptazione ai vertici dello stato e dell'esercito d'individui scelti in base alle capacità e non alla religione. In proposito è esemplare, ma non certo unico, il caso di

Ramaraja, l'ultimo grande imperatore di Vijayanagara, che durante una prima fase della sua carriera servì in capacità di comandante dell'esercito del sultanato di Golconda.

La storia dei sultanati del Deccan – come del resto quella dei sultanati del Bengala e del Gujarat – appare, in effetti, espressione di quel processo d'adattamento e d'indianizzazione dell'élite musulmana che abbiamo già notato nel sultanato di Delhi sotto i Khalji e i Tughlak. La storia del sultanato bahmanide è segnata dallo scontro fra quella parte della nobiltà che era di recente immigrazione da paesi islamici extra-indiani e quella formata da indiani musulmani, talvolta di recente conversione. Due di questi musulmani di recente conversione fondarono, rispettivamente, il sultanato di Berar e quello di Ahmadnagar. Ma, fra i sultanati successori della monarchia bahmanide, quelli dove il processo d'adattamento dell'élite musulmana al contesto indù fu più avanzata ed ebbe maggior successo furono il Bijapur e il Golconda (che non a caso si rivelarono i più dinamici e longevi fra i sultanati del Meridione). In un caso e nell'altro si svilupparono forti e cordiali relazioni fra l'aristocrazia agraria indù e l'élite musulmana. Nel caso del Golconda, la locale aristocrazia telugu fece una chiara scelta di campo a favore del regime sultaniale e contro l'impero di Vijayanagara. Sia nel Golconda, linguisticamente ed etnicamente abbastanza omogeneo, sia nel più eterogeneo Bijapur, l'alleanza fra la classe dirigente islamica e quella indù portò al sorgere di culture che sintetizzavano elementi sia locali, sia di derivazione araba o persiana. Un processo del tutto analogo si verificò nel medesimo periodo anche nei sultanati del Gujarat e del Bengala. In tutti questi casi, i sultani agirono come patroni nel promuovere queste sintesi culturali, la cui espressione più importante fu probabilmente la fioritura letteraria delle lingue locali.

Una vistosa eccezione a questo panorama è rappresentata dal rinato sultanato di Delhi sotto i Lodi. La classe dirigente del sultanato appare dominata dalla nobiltà afghana e, nel settore non afghano, i neoconvertiti – e a tanto maggior ragione gli indù – appaiono assenti. Inoltre, il più grande dei sultani Lodi, Sikander (1489-1517), per quanto figlio di una donna indù e, secondo la tradizione, innamorato in una certa fase della sua vita di una principessa indù, fu un intollerante distruttore di templi e d'immagini. La sua ostilità nei confronti delle manifestazioni cultuali indù fu tale che, in almeno un caso, venne censurata dagli stessi dottori della legge musulmani. È stato sostenuto che questo suo atteggiamento avesse, probabilmente, cause politiche, perché Sikander fu periodicamente alle prese con le ribellioni e la turbolenza degli *zamindar* indù.

9. *Religioni «alte» e religioni popolari*

La politica da parte delle monarchie indiane di utilizzare uomini di talento indipendentemente dalla loro affiliazione religiosa, così come quella volta a costruire organici rapporti d'alleanza con importanti gruppi sociali di religione diversa da quella della casa regnante (come nel caso, appena ricordato, del sultanato di Golconda) furono rese possibili anche dalla particolare evoluzione della religiosità a livello popolare. Si trattò di un'evoluzione che aveva incominciato a manifestarsi fin dal 1200, se non prima, e che, appunto nel periodo trattato in questo capitolo (dalla fine del Trecento alla prima metà del Cinquecento), divenne particolarmente pronunciata.

A prima vista, l'India – nel periodo in esame – può essere descritta, dal punto di vista religioso, come caratterizzata dalla presenza di due tradizioni principali: l'islàm e l'induismo. Tuttavia, accanto alla divisione religiosa fra indù e musulmani ve ne era un'altra, di natura trasversale rispetto alla prima. Si trattava della divisione fra la religione «alta», cioè quella definita dai rispettivi teologi, e la religiosità popolare, fortemente connotata di misticismo. Nel caso della religione «alta», che enfatizzava la dimensione teologica e formale delle due tradizioni religiose, la distanza fra l'islàm coranico ed egalitario degli *ulama* o dei *mullah* sciiti e l'induismo gerarchico dei brahmani era immediatamente evidente e difficilmente colmabile. Ma, accanto a questa tradizione «alta», sia nell'ambito dell'islàm sia all'interno dell'induismo esistevano le correnti mistiche, non solo ampiamente diffuse a livello popolare, ma abbastanza influenti da lambire i gruppi sociali privilegiati (sia indù, sia musulmani). Come si è già ricordato, le correnti mistiche erano incentrate sulla ricerca del contatto personale e intimo fra il singolo fedele e la divinità. Per ciò stesso, si trattava di correnti religiose in cui il ruolo dell'apparato dogmatico e dei ritualismi esterni perdeva molta o, in certi casi estremi, tutta la sua importanza.

Bisogna subito sottolineare che le correnti mistiche non erano – o erano solo in minima parte – un fenomeno di sincretismo; non erano, cioè, caratterizzate dall'unificazione in un unico insieme dottrinale di credenze diverse ed eterogenee. Le correnti mistiche, tuttavia, muovendo da obiettivi simili (l'unione diretta con Dio, già nel corso di questa vita) ed essendo caratterizzate da tecniche comuni (l'importanza del legame maestro-discepolo, la centralità della meditazione) arrivavano a formulazioni teologiche del tutto simili (l'unicità di Dio e l'amore di Dio per tutte le sue creature).

L'analogia fra queste varie correnti mistiche era così forte che gli stessi seguaci di una o di un'altra corrente avevano spesso difficoltà a vederne le differenze (se si esclude quella ovvia che, a capo di ogni corrente mistica, vi era un diverso maestro, appartenente a una determinata catena di maestri o, in certi casi, egli stesso iniziatore di una nuova catena). In questa situazione, le differenze teologiche fra le varie tradizioni religiose nel cui ambito erano nate le varie correnti mistiche tendevano a perdere d'importanza. Vero è che fra i vari maestri e fra i rispettivi seguaci gli interscambi polemici erano frequenti e vivaci, ma, in sostanza, si trattava di un'interazione gestita attraverso «le armi della critica», che solo eccezionalmente sfociava in incidenti violenti[9].

10. *Nathismo e Sant Mat*

Nei due precedenti capitoli abbiamo già accennato al fatto che gli esponenti delle religioni mistiche appartenevano essenzialmente a due grandi correnti: i santi *bhakta*, cioè i mistici indù, e i santi *sufi*, cioè i mistici musulmani. Ma, nel Nord dell'India, accanto e indipendentemente dalla tradizione *bhakta* e da quella *sufi* se ne svilupparono altre due: il nathismo o *Nath panth* (il «sentiero del maestro» o «sentiero *nath*») e il *Sant Mat* («dottrina dei *Sant*»).

Il *Nath panth* – che ancora oggi è, in India, una religione vivente – ha carattere monoteista e, come la maggior parte delle correnti mistiche, era diffuso fra gli strati bassi della popolazione, era socialmente anticonformista ed era fortemente critico nei confronti dei privilegi e delle pretese braminiche [Briggs 1973]. Il nathismo attraversò un periodo di crescita fra il IX e il XII secolo (cioè l'arco storico in cui visse – le date precise non sono note – il maggiore dei suoi maestri, Gorakhnath [Vaudeville 1997, pp. 74-75]). Infine, il nathismo divenne particolarmente influente nell'India del nord soprattutto nel XII e nel XIII secolo. Gorakhnath – il più grande dei nove maestri *nath*, che, secondo la leggenda, raggiunsero l'immortalità e si ritirarono a vivere sull'Himalaia – sarebbe stato iniziato dal grande dio Shiva (che, nella tradizione nath era considerato l'*Adi-nath*, cioè «il primo Maestro»).

In effetti, il *Nath panth* era incentrato sul culto di Shiva, ciò che ha contribuito a far considerare questa tradizione mistica come parte del movimento della *bhakti* (le cui varie correnti erano caratterizzate dalla devozione a un singolo dio del pantheon indù). In realtà, il nathismo – a differenza delle correnti della *bhakti* – era profondamente

permeato di buddismo tantrico (che, al momento della nascita del *Nath panth* era, in India, ancora una religione vivente). In effetti, c'è ragione di ritenere che lo stesso Gorakhnath – cioè il maggiore dei *nath* umani – sia stato, in origine, un seguace del buddismo tantrico. Non stupisce quindi che il nathismo comportasse, al pari del buddismo tantrico, l'utilizzo di pratiche esoteriche volte a conferire poteri magici. Centrale nel nathismo era, inoltre, l'uso di tecniche fisiche (*hatha yoga*), volte al dominio del mondo sensoriale e, attraverso di esso, al raggiungimento della liberazione. Sia le pratiche esoteriche, sia le tecniche fisiche potevano essere apprese e correttamente utilizzate solo attraverso la guida di un maestro.

Nel corso del XII e XIII secolo, i maestri *nath* – detti anche *nath-yogi* o *gorakhnathi yogi* o *jogi* – erano onnipresenti nell'India centro-settentrionale. Quando *dai* sciiti e maestri *sufi* avevano incominciato la loro opera di apostolato in India, i maestri indù con cui avevano avuto a che fare erano in genere *nath-yogi*. È esemplare della sostanziale analogia fra gli insegnamenti dei mistici musulmani e quelli dei maestri nath il fatto, già ricordato, che alcuni dei primi *dai* sciiti e maestri *sufi* sunniti avessero, in un primo tempo, dissimulato la propria affiliazione religiosa posando da discepoli di alcuni fra i maggiori maestri *nath* del tempo. Come abbiamo visto, il risultato finale era spesso stato la conversione dei maestri *nath* all'islàm. Ma bisogna ricordare che, se prestiamo fede alla tradizione *nath* (e non vi è ragione per non farlo), vi furono casi in cui si verificò il processo opposto: in altre parole sant'uomini musulmani si convertirono al *Nath panth*. Di nuovo, queste conversioni in entrambe le direzioni non fanno che evidenziare le forti analogie fra le due correnti. Un'analogia che veniva ulteriormente evidenziata dall'uso di rivolgersi agli *jogi* utilizzando fra i titoli onorifici loro concessi dalla venerazione popolare quelli di *pîr* o di *faquîr*, tipici dei sant'uomini musulmani. Del resto, i *nath-yogi* non esitarono a oscurare ulteriormente le differenze fra la propria tradizione religiosa e quella islamica sostenendo che lo stesso Muhammad era stato un discepolo di Gorakhnath e che alcuni dei profeti nominati nel Corano altri non erano che i maestri *jogi* ricordati nella tradizione religiosa del nathismo [Vaudeville 1997, p. 31].

Accanto al nathismo, e soprattutto a partire dal XIV secolo, si sviluppò un'altra corrente mistica, quella del *Sant Mat*, la «dottrina dei santi»[10]. La predicazione dei *Sant* era caratterizzata dal forte monoteismo. Si trattava di un monoteismo che, a differenza di quello presente nel misticismo della *bhakti* e nel *Nath panth*, sottolineava il fatto che Dio è ineffabile e senza forma. Anche se a volte, per ragioni polemiche, i maestri del *Sant Mat* usavano contemporaneamente il ter-

mine «Allah» e termini tipici della tradizione induista, quali «Ram» o «Hari», il loro monoteismo era così forte che, per identificare Dio, facevano ricorso a termini come *Nam* («nome») o *Shabd* («parola» o «verbo») o *Ek* («uno»). Centrale nell'insegnamento del *Sant Mat* era poi il ruolo della meditazione, cioè il progressivo ritirarsi dalle percezioni sensoriali attraverso tecniche di concentrazione, al fine di fuoriuscire dal corpo fisico. In questo modo era possibile «morire vivendo», iniziare cioè il cammino mistico verso la Divinità, percepibile sotto forma di suono e di luce. Il corretto uso di queste tecniche era possibile solo attraverso l'aiuto di un maestro vivente, senza il cui appoggio e guida il cammino mistico poteva essere intrapreso solo a proprio rischio e pericolo. Parte integrante della predicazione dei *Sant* era poi la critica radicale verso ogni tipo di formalismo religioso, la negazione di ogni forma di politeismo e di idolatria e, non certo ultimo per importanza, il rifiuto di ogni forma di divisione castale.

In realtà, uno dei paradossi del *Sant Mat* originario era il fatto che, nonostante la centralità del ruolo del maestro vivente, molti dei principali maestri del Quattrocento e del Cinquecento non sembrano aver avuto un maestro vivente. O quanto meno, il nome di questo maestro vivente non veniva citato nel loro insegnamento, dove, invece, si alludeva al *Sat Guru*, il «vero maestro», cioè Dio.

Data l'importanza del maestro vivente nelle tradizioni mistiche sia indù, sia musulmane, questa assenza venne vista sia dai contemporanei sia dai posteri come scarsamente accettabile. Nel corso del tempo, il problema venne risolto dalla successiva letteratura agiografica, che, con poca preoccupazione per la verità storica, assegnò ai maestri del *Sant Mat* dei *guru* viventi, spesso scegliendoli fra i precedenti maestri del *Sant Mat*. In genere, però, ciò venne fatto attribuendo loro vite ultracentenarie o trascurando il fatto che gli archi cronologici delle vite dei vari maestri erano assolutamente non coincidenti. Ciò non toglie, però, che se è difficile accettare le tradizioni per cui un certo maestro fu il *guru* di un altro, è ragionevole pensare che l'insegnamento di ciascuno dei grandi maestri del *Sant Mat* sia stato influenzato dagli insegnamenti dei maestri precedenti.

I maestri del *Sant Mat* – come del resto alcuni maestri della *bhakti* – oltre che come *guru* spirituali, svolsero un ruolo importante come creatori di inni devozionali nelle lingue vernacole dell'epoca, dando un contributo decisivo a porre su solide basi le lingue indiane, ciò che, nella valutazione di alcuni storici, fa del Quattrocento o, addirittura, di tutto il periodo dal XII al XV secolo «uno dei grandi periodi formativi» nella storia dell'India durante il tardo Medioevo [Moreland & Chatterjee 1944, p. 193, e Vaudeville 1997, p. 93].

Fra i maggiori maestri del *Sant Mat* che svolsero il duplice ruolo di *guru* spirituali e di creatori di nuovi stili letterari ci limiteremo a ricordarne due. Il primo fu Kabir, che, secondo la critica più recente, visse probabilmente fra il 1398 e il 1448 [Vaudeville 1997, p. 55] e fu attivo nella parte orientale dell'attuale Uttar Pradesh, nella zona di Benares. Kabir era un julaha, una casta di tessitori che si era convertita in blocco all'islàm e che, all'epoca, formava il gruppo musulmano più numeroso dell'India del nord. Discriminati dal punto di vista sociale ed economico prima della conversione, i julaha avevano continuato a esserlo anche dopo. Kabir, usando un linguaggio caratterizzato da «straordinario vigore» e da «forza unica» [Vaudeville 1997, p. 129], impartì gli insegnamenti del *Sant Mat* a indù e musulmani senza distinzione, senza dimostrare parzialità né per gli uni, né per gli altri. I suoi precetti, espressi in forma poetica, furono raccolti e messi per iscritto dai suoi discepoli, contribuendo a far uscire la lingua hindi dall'infanzia.

L'altro grande maestro del *Sant Mat* che bisogna ricordare è Guru Nanak (1469-1539), che nacque e fu attivo in Punjab. Nanak era un indù appartenente alla casta dei khatri (che, nella sua terra natale, il Punjab, era una casta alta, di mercanti benestanti). A differenza degli altri maestri del *Sant Mat* egli proveniva, quindi, da un gruppo sociale privilegiato e sembra essere stato uomo di solida istruzione. Anch'egli, come Kabir, predicò a indù e musulmani, senza distinzione e senza parzialità, criticando ogni forma di ritualismo e di discriminazione castale. Come Kabir, Nanak insegnò ai propri discepoli le tecniche della meditazione, come via regia per arrivare all'unione col Dio ineffabile già in questa vita. Come nel caso di Kabir, i suoi insegnamenti vennero raccolti in forma scritta dai suoi discepoli e, incorporati in un secondo tempo nell'*Adi Granth*, furono all'origine della moderna lingua punjabi.

In passato, gli insegnamenti di Kabir e di Guru Nanak sono stati visti come volti a raggiungere una fusione fra la religione islamica e quella indù. In realtà, essi furono qualcosa di diverso e, di fatto, si posero l'obiettivo di andare al di là delle religioni esistenti, tutte imparzialmente criticate come nulla più che un insieme di vuoti rituali, incapaci di avvicinare il fedele a Dio. Ma la legge ferrea dell'insegnamento mistico è che esso è destinato a essere dimenticato oppure a dare origine a una religione istituzionalizzata. Se il maestro non ha uno o più successori che si facciano carico di portare avanti il suo insegnamento, infatti, questo è fatalmente destinato a essere dimenticato. Se, invece, questi successori ci sono, essi sono altrettanto fatalmente spinti a codificare e istituzionalizzare l'insegnamento del pri-

mo maestro. Nasce, quindi, un'ortodossia ed emergono forme rituali sempre più complesse e standardizzate. Il risultato ultimo è che, nel giro di una o più generazioni, il sentiero mistico si trasforma in una religione istituzionalizzata, non diversa da quelle a suo tempo criticate dal primo maestro.

Questo fu il fato dei due *panth* («sentieri») iniziati da Kabir e Nanak. L'uno e l'altro – anche se il *Nanak panth* ebbe indubbiamente maggior successo del *Kabir panth* – divennero due religioni, caratterizzate da molti dei ritualismi a suo tempo tanto criticati dai rispettivi maestri. In particolare, il *Nanak panth* si trasformò non solo in una religione istituzionalizzata, il sikhismo (da *sikh*, «discepolo»), ma – a circa duecento anni dalla morte di Nanak – in una religione militarizzata.

11. *L'invasione moghul dell'India del nord*

A conclusione di questo capitolo è necessario ripercorrere gli eventi che portarono alla distruzione del sultanato di Delhi e, dopo circa un trentennio di guerre, alla creazione di un nuovo stato imperiale nel Nord dell'India: quello mughal. Il conflitto fra l'ultimo sultano Lodi e quella parte della sua nobiltà che non intendeva sottomettersi ai suoi disegni di centralizzazione subì una svolta decisiva quando Alam Khan, zio di Ibrahim, e Daulat Khan Lodi, governatore di Lahore, ebbero nel 1524 l'idea di chiamare in loro aiuto il principe di Kabul e Kandahar, Zahir-ud-din Muhammad (1483-1530), detto Babur («Tigre»). Costui accolse di buon grado l'invito, ma i suoi alleati dovettero presto accorgersi che egli non aveva alcuna intenzione di essere un semplice strumento nelle loro mani. Babur, nonostante che i suoi dominî non fossero né ricchi, né estesi, aveva assunto il titolo imperiale di *padishah* fin dal 1507, in quanto diretto discendente di Tamerlano. Come tale, egli considerava il sultanato di Delhi parte della sua legittima eredità. In una sequenza d'avvenimenti che non può non ricordare le quasi contemporanee vicende italiane di Carlo VIII e di Lodovico il Moro, la discesa di Babur in India vide il mutamento di campo di chi lo aveva originariamente chiamato in aiuto, una prima ritirata di Babur (causata da questo rovesciamento d'alleanze), il suo successivo ritorno e la distruzione sia dei suoi ex alleati, sia dello stesso sultanato.

La battaglia conclusiva fra le forze di Babur e quelle del sultano Ibrahim venne combattuta nel 1526 nei pressi della cittadina di Pa-

nipat, situata in quello stesso corridoio fra la valle dell'Indo e quella del Gange, dove erano state combattute le battaglie di Taraori. Nonostante la superiorità numerica dell'esercito sultaniale, quest'ultimo venne completamente annientato e lo stesso Ibrahim trovò la morte sul campo di battaglia. L'anno dopo, Babur affrontò un poderoso esercito messo in campo dall'alleanza di tutti i principali clan rajput del Rajasthan e del Malwa, per l'ultima volta nella loro storia uniti nel tentativo di conquistare l'India del nord. Il nuovo pretendente all'impero dell'India e capo dell'esercito rajput era Rana Sanga, principe di Chitor, che per «diciotto volte aveva impugnato la spada per affrontare il nemico e altrettante volte aveva conseguito la vittoria» [Pellicani 1994, p. 140]. Ma, nonostante la fama di Rana Sanga e la superiorità numerica del suo esercito, a Khanwa, o Kanua, si ebbe un'esatta replica di quanto era avvenuto a Panipat: l'esercito rajput fu totalmente distrutto e il suo condottiero venne ferito a morte sul campo di battaglia (1527).

Sia a Panipat sia a Kanua, Babur aveva saputo controbilanciare la superiorità numerica dei suoi avversari facendo un abile uso combinato delle forze di fanteria, integrate da distaccamenti di archibugieri e d'artiglieria, e dei tradizionali corpi d'arcieri a cavallo. In entrambi i casi, Babur era stato aiutato dall'avventatezza dei leader avversari, i quali lo avevano attaccato sul terreno da lui scelto. La fanteria di Babur aveva così avuto l'opportunità di combattere trincerata dietro ostacoli artificiali (carri e cavalli di Frisia fra di loro collegati da corde o catene), o naturali (dislivelli del terreno), facendo un uso micidiale delle proprie armi da fuoco.

La battaglia di Panipat del 1526 è in genere considerata la data di fondazione dell'impero mogol (o mughal, o moghul), così chiamato perché Babur, oltre a essere un diretto discendente di Tamerlano, vantava una (invero incerta) parentela con Gengis Khan, il conquistatore mongolo. In realtà, ancora alla morte di Babur (1530), il dominio mughal nel Nord dell'India era lungi dall'essere qualcosa di solido. Il successivo venticinquennio vide un seguito convulso di lotte, segnato dalla sconfitta (1539) e dalla fuga in Persia di Humayun, figlio e successore di Babur, a opera di Sher Shah Sur, un nobile indo-afghano, che era stato al servizio prima dei Lodi e poi dello stesso Babur. Ma Sher Shah, un generale e un amministratore di grandi doti, morì prematuramente nel 1545, riaprendo un periodo di guerre fra i vari pretendenti alla successione. Nel 1554, i Moghul ripresero l'offensiva e Humayun, dopo circa quindici anni d'esilio, nel 1555 prese Lahore e rientrò vittoriosamente a Delhi. Qui, però, morì dopo pochi mesi (gennaio 1556), lasciandosi alle spalle una situazione di

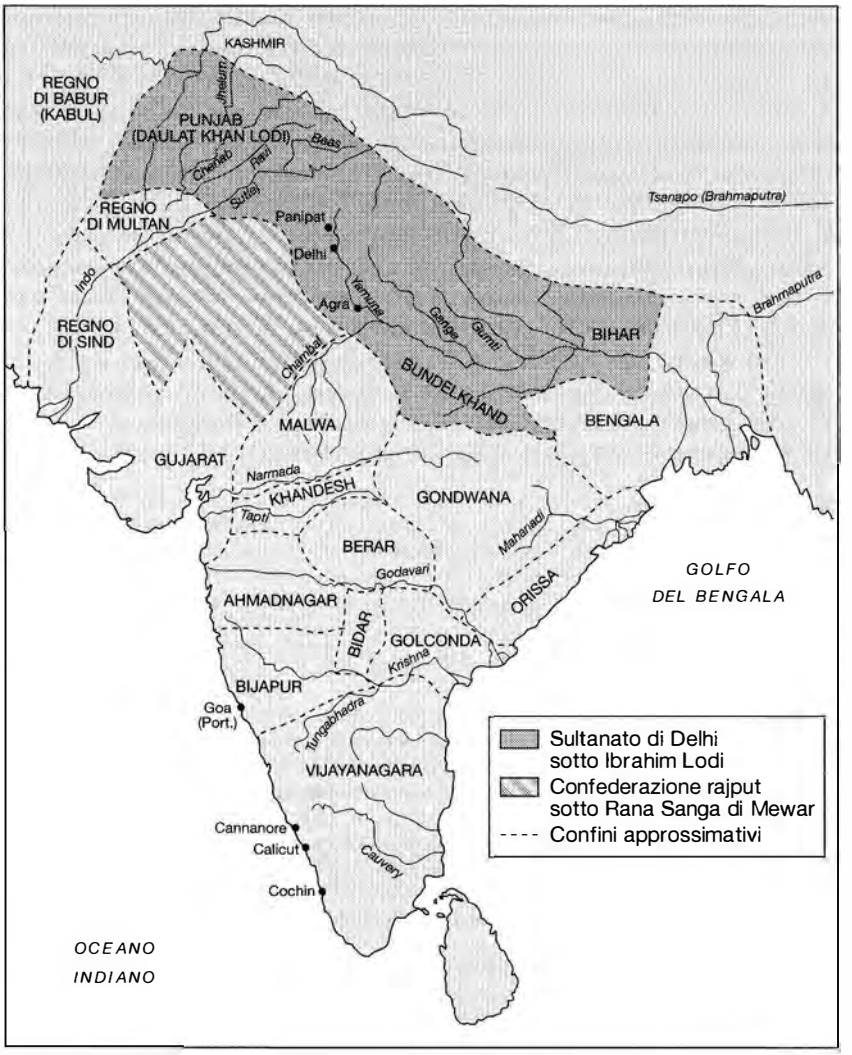


Fig. 15. *L'India alla vigilia dell'invasione di Babur (inizio XVI secolo).*

grande incertezza: suo figlio, Akbar, era allora appena tredicenne e la lotta per il controllo della valle gangetica era tutt'altro che conclusa.

In queste circostanze, le redini del potere vennero prese dal tutore di Akbar, Bairam Khan, che governò come reggente fino al 1560. Fu sotto la sua guida che i Mughal fecero fronte alla controffensiva di

Himu, un indù che era stato il consigliere di uno dei successori di Sher Shah e che ora, assunte le insegne reali, tentava la creazione di un proprio impero. Dopo una prima sconfitta di fronte a Delhi, che costò loro la perdita della città, i Mughal fecero quella che sembrava essere un'ultima disperata resistenza nei pressi di Panipat, a pochi chilometri di distanza dal luogo dove era stata combattuta la battaglia del 1526. Nel corso di un combattimento durissimo, quando, secondo alcune versioni, le sorti dello scontro erano ancora tutt'altro che decise, Himu, colpito da una freccia a un occhio, venne dato per morto. Senza più una guida, il suo esercito si sbandò e lo stesso Himu, catturato ancor vivo, venne immediatamente messo a morte (1556).

Così si concluse quella che si rivelò la battaglia decisiva della sua epoca. Nei mesi seguenti le ultime resistenze degli indo-afghani vennero spezzate e, nel Nord del subcontinente, fu inaugurato il periodo dell'egemonia mughal, destinato a durare circa duecento anni.

NOTE

[1] Così, ad esempio, nel 1419, le forze militari del sultanato bahmanide, il più potente stato musulmano del Meridione, vennero falcidiate dalla peste, ciò che ne facilitò la sconfitta a opera dell'esercito dell'impero indù di Vijayanagara [Sastri 1992, p. 269].

[2] Il primo fu il Berar, che divenne indipendente nel 1484 (o, secondo altri, nel 1490), sotto la dinastia degli Imad Shahi (destinata a durare fino al 1574, quando il Berar fu conquistato da un altro dei sultanati successori di quello bahmanide: l'Ahmadnagar); poi, in rapida successione, nacquero il sultanato del Bijapur (sotto gli Adil Shahi, 1489-1686), quello dell'Ahmadnagar (sotto i Nizam Shahi, 1490-1637) e, alcuni anni dopo, quello del Golkunda o Golconda (retto dai Qutb Shahi, 1518-1687). Il quinto dei sultanati, quello del Bidar, nacque come territorio residuo, in seguito alla nascita degli altri quattro sultanati. Fin dal 1492, il Bidar era stato retto dalla dinastia dei Barid Shahi, destinata a regnare fino all'annessione del sultanato, da parte del Bijapur, nel 1619 o subito dopo.

[3] Da non confondersi con il Ma'abar. Il Malabar è la costa sud-occidentale dell'India. Il sultanato del Ma'abar era invece localizzato nella parte orientale dell'Estremo Sud.

[4] A differenza del Mediterraneo, l'Oceano Indiano era rimasto largamente demilitarizzato. Salvo alcune eccezioni, i grandi stati dell'area non avevano dimostrato un grande interesse a controllare le rotte d'alto mare, attraverso il mantenimento di flotte da guerra e di basi militari in territori d'oltremare. In India, solo alcuni piccoli stati o, in certi casi, i governatori di alcune città marittime disponevano, in questo periodo, di flotte guardacoste. Il compito di tali flotte era essenzialmente la repressione della pirateria che, in alcune zone costiere (anche in India), rappresentava un'effettiva minaccia ai traffici mercantili. Spesso, bisogna aggiungere, le navi di queste flotte da guerra indiane (simili alle galee mediterranee, in quanto dotate di remi e con scarso pescaggio, in modo da poter inseguire le consimili imbarcazioni pirate nelle acque basse della costa e all'interno dei fiumi) non erano armate d'artiglieria.

[5] A un sistema così radicalmente mutato rispetto a quello vigente al tempo dei Khalji e dei primi Tughlak fece riscontro l'abbandono stesso della vecchia terminologia. Il termine *iqtâ* fu ora sostituito dai termini *sarkar* (territorio) o *pargana* (quest'ultimo usato nel caso delle *iqtâ* più piccole, in particolare quelle distribuite dai nobili ai loro *clientes*).

[6] Per un bilancio di questo dibattito storiografico si rimanda a Stein s.d., «Introduction».

[7] Il maggiore esperto sulla storia di Vijayanagara oscilla fra spiegazioni che vanno da quelle economiche (il sistema era troppo costoso per le risorse a disposizione dei *raya*) a quelle ideologiche (la concezione indù del potere monarchico come potere condiviso fra il monarca e i suoi nobili). Si veda Stein s.d., pp. 42-71, 143-144.

[8] Specie se si tiene conto che Rama Raya, l'ultimo grande monarca di Vijayanagara, era stato un monarca tutt'altro che imbelle. A differenza di Firuz Shah, egli fu un politico abile e senza scrupoli e, nonostante la sconfitta finale da lui subita a Talikota, un condottiero di notevoli capacità.

[9] In ogni caso, i non frequenti esempi di utilizzo di forme repressive nei confronti di una corrente mistica sembrano essere stati il risultato dell'ostilità dei rappresentanti delle forme «alte» di una o dell'altra tradizione religiosa nei confronti dei mistici piuttosto che funzione di esplosioni d'ostilità da parte dei rappresentanti di una corrente mistica nei confronti di un'altra. Esemplare di questa situazione è l'episodio della vita di Kabir, il grande mistico appartenente a una casta di convertiti all'islàm (a cui accenniamo più avanti), che venne denunciato per sedizione dai brahmani di Kashi al locale giudice musulmano. Anche se si può dubitare della storicità dell'episodio in sé, non si può invece dubitare della storicità della situazione che descrive.

[10] In realtà «sant», deriva da «sat», verità, ma la traduzione «santo» – che, ovviamente, è basata sull'assonanza – può essere considerata corretta nella sostanza, in quanto il termine indica «un'anima altamente evoluta che è giunta alla realizzazione di Dio» [Sethi 1984, p. 750].

CAPITOLO NONO

L'ERA DELL'EGEMONIA MOGHUL

1. *La nascita di una nuova epoca*

A partire dall'inizio del Quattrocento le conseguenze della pandemia di peste e della crisi economica di lungo periodo che avevano coinvolto alcune aree chiave dell'Ecumène incominciarono a essere gradualmente superate. I segni della ripresa divennero visibili ai due estremi dell'Ecumène, nell'Europa occidentale e nella Cina, dove tale ripresa trovò la sua espressione più visibile in una politica di esplorazioni marittime. Nell'Estremo Occidente, il piccolo e povero regno di Portogallo, grazie al supporto finanziario di banchieri genovesi e tedeschi, intraprese la sistematica esplorazione delle coste dell'Africa, alla ricerca di una via diretta che lo mettesse in comunicazione con la fonte delle spezie (tanto preziose per l'alimentazione europea dell'epoca). L'impresa, che prese l'avvio dopo la conquista della città africana di Ceuta nel 1415, raggiunse una prima svolta nel 1434, quando venne circumnavigato il Capo Bojador (allora l'estremo limite delle conoscenze geografiche europee delle coste africane). Circa mezzo secolo dopo, nel 1488, una spedizione guidata da Bartolomeu Dias superò il Capo delle Tempeste (poi ribattezzato Capo di Buona Speranza) e si rese conto che, finalmente, le coste dell'Africa risalivano verso nord: la grande barriera continentale era stata superata e la via marittima alle Indie era ormai aperta. Fu la percezione di questo fatto ciò che spinse la corte spagnola a finanziare un avventuriero genovese, Cristoforo Colombo, che pretendeva di aver trovato, navigando verso Ponente, una via più rapida per raggiungere l'Asia.

All'altro capo dell'Ecumène, invece, fra il 1405 e il 1433, una serie di grandi spedizioni marittime, guidate o dirette dall'eunuco di corte Cheng Ho [Zheng He], stabilirono l'egemonia cinese sui centri commerciali chiave dell'Oceano Indiano – gli stretti di Malacca, Ceylon, Calicut –, imposero una sorta di non ben definita alta so-

vranità su Hormuz, all'ingresso del Golfo Persico [McNeill 1991, p. 526], e raggiunsero le coste orientali dell'Africa e le bocche del Mar Rosso. Si trattò di imprese che impegnarono fino a 250 giunche di grandi dimensioni (ben superiori alle piccole caravelle portoghesi e spagnole, impegnate nell'esplorazione dell'Atlantico nel corso del Quattrocento) e migliaia di uomini. Nonostante i successi riportati da Cheng Ho, la corte di Pechino decise di abbandonare la politica d'espansione marittima nell'Oceano Indiano. La grande flotta impiegata da Cheng Ho venne lasciata marcire agli ormeggi, ma ciò non pose fine al commercio marittimo cinese nel Sud-est asiatico. «In effetti, il traffico [cinese] illegale, che presto si mescolò con la pirateria 'giapponese' (in realtà più cinese che giapponese), prosperò in modo tale che il suo volume superò di gran lunga il commercio ufficiale 'tributario'»[1] [Frank 1998, p. 109]. Più in generale, nonostante l'abbandono delle grandi spedizioni sull'Oceano Indiano, l'economia cinese riprese, nel corso del Quattrocento, una fase d'espansione che durò fino alla fine del Settecento e che fece della Cina il vero motore trainante dell'economia mondiale [Frank 1998, *passim*].

Alla ripresa delle economie dell'Europa occidentale e della Cina si accompagnò quella di altre parti dell'Ecumème. Come si è già ricordato, anche in India il superamento della grande crisi del Trecento si verificò – per quanto riguarda il Meridione e, in particolare, l'Estremo Sud – in contemporanea con gli analoghi processi in corso in Europa e in Cina. Ma è altrettanto indubitabile che, nel Nord dell'India, il definitivo capovolgimento della linea di tendenza negativa iniziata dopo la morte di Firuz Shah si determinò solo nella seconda metà del Cinquecento[2].

Il graduale superamento della crisi, sia pure in tempi diversi nelle varie aree geografiche, portò al parallelo ricostituirsi di un sistema economico mondiale che, rispetto a quello scomparso nella crisi del Trecento, divenne considerevolmente più ampio, in seguito all'inglobamento in esso delle Americhe (dopo il 1492). La ricostituzione di un nuovo sistema economico mondiale non fu che uno dei sintomi, ancorché (probabilmente) il più importante, dell'inizio di una nuova epoca storica, destinata a perdurare fino al periodo a cavallo fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Si tratta di un'epoca storica che, per analogia con la tradizionale periodizzazione della storia europea, possiamo definire come «Età moderna». Ma, come vedremo qui di seguito, gli elementi che la caratterizzarono furono rilevanti non solo per la storia dell'Europa (più le Americhe) ma per quella dell'Ecumène nel suo complesso.

2. *Le caratteristiche dell'Età moderna*

Ciò che contraddistinse l'Età moderna a livello mondiale furono almeno sei elementi [Richards 1996]. Il primo fu, appunto, il ricostituirsi di un'economia mondiale in cui le varie parti dell'Ecumène erano collegate da commerci di lunga distanza che divennero sempre più intensi e importanti, caratterizzati dal progressivo declino dei costi necessari a espletare tali commerci.

La seconda caratteristica – e anche a questa si è già accennato – fu l'allargamento dell'Ecumène al Nuovo Mondo. Colombo arrivò in America nel 1492 e, nel 1519, Hernán Cortés incominciò la conquista del continente. È importante, però, rendersi conto che l'impresa americana non nacque all'improvviso ma fu la conseguenza diretta, anche se fortuita, del grandioso tentativo portato avanti dai portoghesi fin dal 1415 o 1416 di trovare una rotta marittima per «le Indie». Senza i loro successi, ben difficilmente la regina Isabella avrebbe finanziato la spedizione di Colombo.

La terza caratteristica dell'epoca fu l'allargamento delle frontiere, non solo esterne (la conquista dell'America, l'occupazione e la colonizzazione di larghe aree dell'Asia fin lì abitate da nomadi), ma anche interne (quelle aree, per intenderci, che, pur essendo all'interno dell'Ecumène, non erano state colonizzate e avevano continuato a essere abitate da popolazioni tribali, che vivevano grazie alla caccia e alla raccolta dei frutti spontanei del suolo). A questo processo di colonizzazione delle terre «vergini» (sia all'interno che all'esterno dell'Ecumène) si accompagnò quello per cui gli abitanti delle zone colonizzate, categorizzati come «selvaggi», vennero in genere sterminati o inglobati come elementi marginali e subordinati all'interno della società «civile» (quella cioè formata dai popoli sedentari). Si trattò di un processo visibile anche in India, dove vi fu il disboscamento di territori fino a quel momento coperti da jungle o foreste. Qui i popoli tribali vennero però, talvolta, convertiti all'islàm, ciò che diede loro uno status comparativamente migliore di quello dei nativi del Nuovo Mondo o di quello dei fuoricasta in India. Fu appunto in questi secoli che si verificarono le massicce conversioni all'islàm degli abitanti del Bengala orientale, colonizzato nel Cinquecento e Seicento.

La quarta caratteristica fu la crescita della popolazione, nel medesimo tempo causa e conseguenza della crescita economica che contraddistinse l'Ecumène in questo periodo. Fra l'anno 1400 e l'anno 1800 tutte le stime concordano nel parlare di una crescita della popolazione compresa fra il doppio e il triplo di quella all'inizio del pe-

riodo [Frank 1998, p. 168 e *passim*; anche Richards 1996, par. 11 e nota 8]. Questo nonostante la catastrofe demografica di cui fu vittima la popolazione americana come conseguenza sia della brutalità dei conquistatori europei, sia (e forse soprattutto) delle malattie infettive portate da questi ultimi[3].

La quinta caratteristica fu la diffusione di nuove tecnologie, considerevole rispetto al periodo precedente, anche se limitata rispetto a quello seguente. In particolare vi fu lo sviluppo delle tecnologie militari, soprattutto nel settore delle armi da fuoco.

La sesta caratteristica fu la centralizzazione e la crescita di potere da parte degli stati. Si trattò di un fenomeno strettamente legato alla diffusione delle armi da fuoco. Queste, in particolare l'artiglieria, davano ai governi dei nuovi stati un potere repressivo con cui la nobiltà feudale poteva confrontarsi con sempre crescente difficoltà. Allo stesso tempo, il costo delle armi da fuoco spinse gli stati a estendere e irrobustire il proprio apparato amministrativo al fine di rendere più efficiente la tassazione necessaria a fornire le risorse per far fronte al costo crescente comportato dal mantenimento di eserciti equipaggiati con armi da fuoco. Il risultato fu la ripresa del processo di centralizzazione degli stati. Non solo vi fu, nel corso del Cinque e Seicento, l'emergere delle monarchie assolute in Europa occidentale, ma processi analoghi si verificarono nella Russia zarista, nell'impero ottomano, in quello persiano e nel Giappone dei Tokugawa. In Cina il potere centrale della dinastia Tang non fu forse superiore a quello della precedente dinastia, quella dei Ming, ma, certamente, quello cinese era uno stato centralizzato. In India, come vedremo, l'impero moghul rappresentò uno stato di tipo centralizzato come non si era più visto dal tempo di Ala-ud-din Khalji (inizio del Trecento). Il collasso dello stato moghul, all'inizio del Settecento, diede luogo al sorgere di una molteplicità di stati, molti dei quali, però, esercitarono, sul proprio territorio, un controllo anche maggiore di quello dello stato moghul.

3. *«Occidente» e «Oriente» nell'Età moderna*

Le ricerche storiche più recenti concordano sulle caratteristiche che abbiamo appena elencato come tipiche dell'Età moderna. Tuttavia, la storiografia dominante – che rimane ancora largamente eurocentrica – aggiunge a quelli elencati un ultimo tratto distintivo. Questo – che finisce per essere considerato come d'importanza decisiva – è rappresentato dalla posizione d'egemonia economica e culturale

che, già in questo periodo, l'Europa avrebbe assunto nel nuovo sistema economico planetario. Già a partire dal Cinquecento, quindi, sarebbe esistito un nucleo centrale e dominante del sistema economico mondiale, coincidente con una parte dell'Europa occidentale; il resto del mondo, viceversa, sarebbe stato inquadrato nel nuovo sistema in posizione subordinata.

Fra le manifestazioni più immediatamente visibili della superiorità occidentale vengono in genere indicate le cosiddette scoperte geografiche, la conquista del continente americano e l'imposizione dell'egemonia europea sull'Oceano Indiano. Accanto a queste – e in un certo modo alla base di queste – vi sarebbe stata una serie di altri fattori economici e culturali. Già nel Cinquecento, infatti, l'Europa sarebbe stata più ricca delle altre zone dell'Ecumène, avrebbe avuto strutture economiche e finanziarie più sofisticate e, da ultimo, ma non per importanza, sarebbe stata portatrice di una superiore razionalità, che trovava espressione nello sviluppo del metodo scientifico.

Recentemente, tuttavia, la tesi della superiorità dell'Europa sull'Asia nel periodo dal Quattrocento alla fine del Settecento è stata messa in dubbio [Frank 1998, *passim*]. In particolare si è sostenuto che non l'Europa, ma in prima istanza la Cina e, subito dopo, l'India erano le aree più sviluppate del globo (la Cina dal punto di vista sia amministrativo che economico, l'India dal punto di vista economico)[4].

La tesi della superiorità della Cina e dell'India sull'Europa è talmente in contrasto con la storiografia prevalente da sembrare, a prima vista, assai difficile da accettare. Essa, tuttavia, si basa su un fatto che è scontato per tutti gli studiosi dell'Asia (anche se da essi raramente collocato nella giusta prospettiva). Questo semplice dato di fatto è che, dal Quattrocento alla fine del Settecento e, nel caso della Cina, fino ai primi decenni dell'Ottocento, l'Europa non fu in pratica in grado di produrre nulla che avesse un mercato in Asia. Viceversa, in Europa (e nel Nuovo Mondo) vi fu una richiesta continua e, fino alla seconda metà del Settecento, crescente di beni lavorati e semilavorati prodotti in Asia.

È qui necessario sottolineare che i prodotti asiatici richiesti dagli europei erano ben lungi dal ridursi alle spezie e, in un secondo tempo, al tè. Essi, infatti, comprendevano le porcellane cinesi e i tessuti di lino e di seta mista a lino prodotti in India. Si trattava cioè di beni la cui produzione comportava l'utilizzo di capitale finanziario, un'organizzazione del lavoro di tipo industriale e, nel caso delle porcellane cinesi, ingenti quantità di capitale fisso. Certamente, l'impiego di macchine era limitato e lo sforzo d'innovazione tecnologica assente, per la semplice ragione che la forza lavoro, altamente qualificata, era

abbondante e a buon mercato (ciò che rendeva superflua l'innovazione tecnologica). Accanto alla produzione delle porcellane e dei tessili, vi era poi una terza industria in cui gli asiatici, soprattutto gli indiani, eccellevano rispetto agli europei. Questa era la produzione di navi. Quelle indiane, per quanto più costose di quelle europee di pari dimensioni, erano note per l'estrema robustezza e per la loro maggior longevità. È un dato di fatto che, appena possibile, gli europei (ma anche popoli asiatici, come i persiani) preferivano far costruire le proprie navi in India, soprattutto a Surat.

La fame degli occidentali per i prodotti asiatici poté quindi essere soddisfatta solo ricorrendo all'argento, divenuto abbondante in seguito alla scoperta delle miniere del Nuovo Mondo. Per circa quattro secoli, quindi, la bilancia commerciale fra l'Asia e l'Occidente fu largamente deficitaria per l'Occidente. Quando questo succede oggi nei rapporti commerciali fra due nazioni, il verdetto, su cui nessuno troverebbe da ridire, è che l'economia del paese con la bilancia commerciale in passivo è debole, mentre quella con la bilancia commerciale in attivo è forte. La superiorità economica del secondo paese nei confronti del primo verrebbe quindi data per scontata. Viceversa, nel caso dei rapporti fra Occidente e Asia – e più specificamente nel caso di quelli fra Occidente e India – l'inferenza fin qui tratta è stata esattamente opposta. Il fatto che l'India vendesse montagne di tessuti lavorati o semilavorati all'Occidente, ricevendone in cambio fiumi di metallo prezioso, è stato visto come una prova della superiorità dell'Occidente. Gli europei, infatti, avrebbero ricevuto prodotti economicamente utili dall'India in cambio di metallo che veniva tesaurizzato e che, quindi, cessava di avere una qualsiasi ricaduta economica.

La realtà sembra, però, essere considerevolmente diversa. Il fiume d'argento proveniente in ultima analisi dalle miniere del Potosí, in Sud America, svolse un ruolo economico cruciale in India, permettendo il riavvio di una circolazione monetaria su larga scala. In particolare, è difficile credere che, senza il flusso d'argento proveniente dall'America (via Europa), l'imperatore Akbar avrebbe potuto, prima, basare la circolazione monetaria del proprio stato su una rupia d'argento ad alto livello di purezza e, successivamente, reintrodurre la riscossione dell'imposta terriera in rupie (cioè in argento). Solo l'oro (cioè una parte relativamente marginale del metallo prezioso importato in India) veniva di regola tesaurizzato. Ma veniva tesaurizzato in modo da fornire agli stati e ai grandi mercanti riserve da usare in caso di bisogno (non differentemente da quanto si faceva in Europa).

Accanto alla superiorità in alcuni settori economici chiave, gli asiatici – e in particolare gli indiani – disponevano di un sofisticato sistema

finanziario. Grandi mercanti, alcuni dei quali si specializzarono nel settore finanziario, fornivano prestiti, davano lettere di cambio (che, acquistate per una certa somma, potevano venire scambiate con metallo prezioso in zone geograficamente lontane) e assicuravano sia le navi, sia i carichi delle navi. È un dato di fatto che, fino alla fine del Settecento, i mercanti europei attivi nell'Oceano Indiano si appoggiarono ai servizi finanziari dei mercanti asiatici, in particolare indiani.

Quel tanto di ruolo economico che venne giocato dagli occidentali in Asia fino all'anno 1800 circa fu essenzialmente legato allo sfruttamento del Nuovo Mondo. Era dal Nuovo Mondo, infatti, che proveniva l'argento di cui gli europei si servivano per svolgere ruoli d'intermediazione nel mercato asiatico. In altre parole, soprattutto a partire dal Seicento gli europei si servirono dell'argento americano per acquistare beni in una parte dell'Asia e rivenderli ad altre parti dello stesso continente o sulle coste orientali dell'Africa. Fu in larga misura grazie a quest'opera d'intermediazione che gli europei furono in grado di moltiplicare il loro capitale finanziario iniziale, che poi investivano nell'acquisto di merci da importare in Occidente. In effetti, quegli europei che ebbero più successo in questa attività (il commercio intrasiatico), cioè gli inglesi, furono coloro il cui peso prima economico e poi politico-militare divenne preminente rispetto a quello delle altre potenze europee attive nell'Oceano Indiano e nel Mar Cinese.

Il controllo europeo del Nuovo Mondo giocò, inoltre, un altro ruolo importante. Il Nuovo Mondo rappresentò un'immensa frontiera dove gli strati subordinati di alcuni paesi dell'Europa occidentale potevano trovare un rifugio e iniziare una nuova vita. Si trattò di una situazione che, a livello politico, limitò la capacità repressiva degli stati e, a livello socio-economico, contribuì a dare un certo potere contrattuale alla forza lavoro, mantenendola relativamente scarsa. In Asia, invece, per quanto la frontiera interna non fosse ancora giunta agli estremi limiti ecologici, i nuovi territori erano assai più poveri e più difficili da colonizzare di quelli americani. Ciò significa che la forza lavoro asiatica non aveva – o aveva in misura minore – una valvola di sfogo relativamente agevole, del tipo di quella rappresentata dall'emigrazione nelle Americhe. Questa diversa situazione contribuì, nella seconda metà del Settecento, a spingere le classi capitalistiche inglesi sulla via dell'innovazione tecnologica, al fine di far fronte alla relativa scarsità di forza lavoro.

La rivoluzione industriale in Inghilterra – che meglio sarebbe chiamare rivoluzione tecnologica – si verificò in un periodo (la seconda metà del Settecento) in cui le economie asiatiche erano en-

trate in una fase di rallentamento ciclico. Ma, nonostante lo sviluppo della «moderna» industria europea (basata cioè su un largo uso di macchine e sull'innovazione tecnologica), è un dato di fatto che ancora alla fine del Settecento i prodotti britannici non erano concorrenziali sui mercati asiatici. Il capovolgimento dei rapporti commerciali fra India ed Europa si verificò a partire dagli anni Sessanta del Settecento, ma non fu legato alla superiorità delle merci europee su quelle asiatiche, bensì solo alla conquista militare del Bengala e, quindi, all'uso della violenza. Per quanto poi riguarda quello che nell'Età moderna rimase il vero motore dell'economia mondiale, e cioè la Cina, vale la pena di sottolineare che, ancora all'inizio dell'Ottocento, praticamente l'*unica* merce che gli inglesi riuscissero a collocare sul mercato cinese era quella (illegale) rappresentata dall'oppio (prodotto in India). Anche nel caso della Cina, il rovesciamento dei flussi commerciali fu portato a termine con la forza, in seguito alle cosiddette guerre dell'oppio (di cui la prima fu combattuta fra il 1839 e il 1842).

4. *Akbar e l'organizzazione del potere*

In base allo schema che abbiamo delineato, fu nella seconda metà del Cinquecento che l'intero subcontinente indiano entrò nel nuovo sistema economico mondiale e fu, quindi, da questo periodo che gli elementi caratteristici dell'Età moderna si manifestarono in tutta l'area. Si tratta del medesimo periodo in cui la parte settentrionale del subcontinente fu definitivamente unificata sotto il controllo dell'impero moghul. Qui di seguito, quindi, il filo conduttore della nostra esposizione sarà dato, appunto, dalle vicende dell'impero moghul, uno stato non solo con ambizioni panindiane, ma soprattutto impegnato in un processo di centralizzazione paragonabile a quello delle coeve monarchie assolute dell'Europa occidentale.

Il vero creatore della potenza moghul fu il terzo *padishah*, Akbar (che regnò dal 1556 al 1605), il più straordinario in una dinastia ricca di personaggi straordinari e una delle figure più notevoli dell'intera storia indiana. I primi anni del suo regno non furono però tali da far presagire la sua futura grandezza. Fino al 1560, il potere effettivo venne gestito con abilità e con durezza dal tutore di Akbar, Bairam Khan. Sotto la sua guida, gli ultimi prìncipi Sur vennero sconfitti o si arresero o fuggirono e, al più tardi nel 1558, una serie di centri strategici chiave (Lahore, Multan, Ajmer, Jaunpur e Gwalior) cadde-

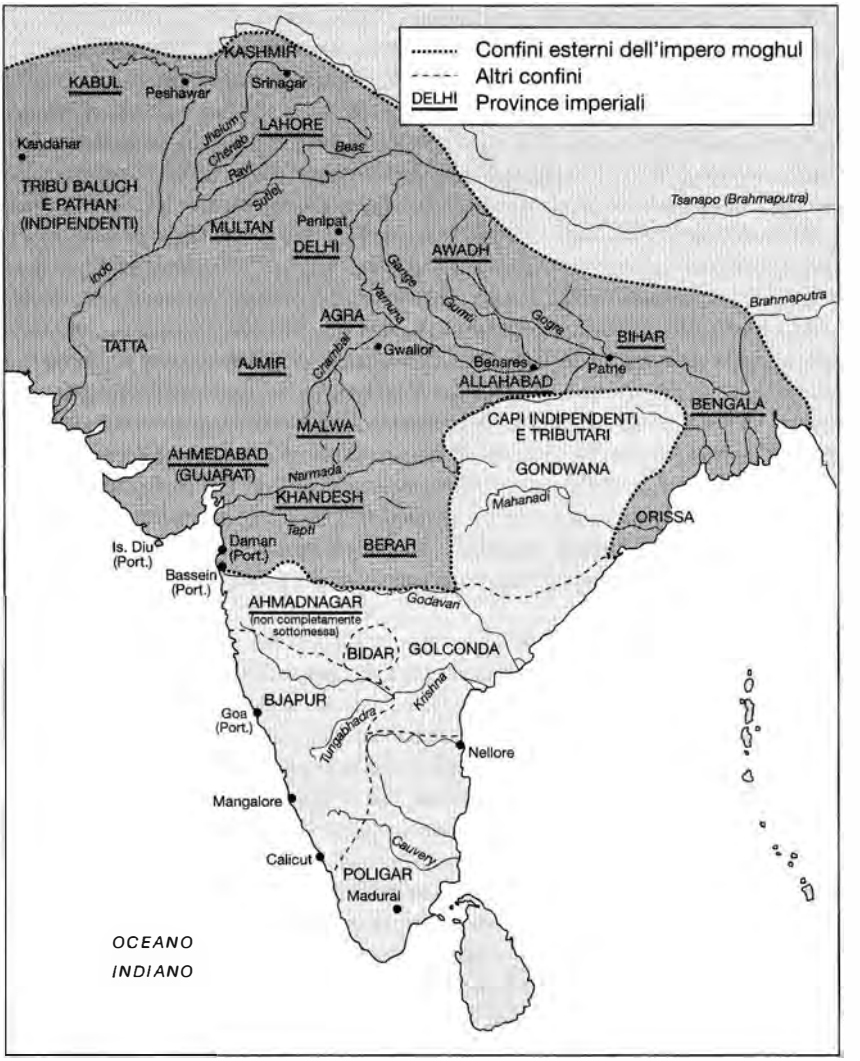


Fig. 16. *L'India alla morte di Akbar (1605).*

ro nelle mani dei Moghul, aggiungendosi a Delhi e ad Agra. Subito dopo, il processo d'espansione si arrestò a causa delle crescenti tensioni fra il reggente e il suo pupillo. Queste si risolsero con la rimozione di Bairam Khan all'inizio del 1560.

Nei due anni seguenti, anche se Akbar prese alcune decisioni che

dovevano poi rivelarsi le premesse di una nuova linea politica, la gestione del potere venne sostanzialmente lasciata nelle mani di un certo numero di favoriti. Molti di questi facevano parte di un'influente fazione, capeggiata da Maham Anaga, nutrice di Akbar (che la considerava una seconda madre), e dal di lei figlio (e fratello di latte di Akbar), Adam Khan. Fu sotto la guida di Adam Khan che l'espansione moghul riprese, con una spedizione contro il sultanato del Malwa. Ben presto, però, i rapporti fra il giovane *padishah* e il suo favorito, una persona ambiziosa e incontrollabile, si guastarono. Le tensioni fra i due esplosero quando Adam Khan uccise con le proprie mani il primo ministro, uno dei nobili più prossimi, anche a livello personale, al *padishah*. Appena compiuto il delitto, che venne perpetrato nel palazzo imperiale, l'assassino, con la scimitarra in pugno e sporco del sangue della sua vittima, si presentò all'ingresso dell'harem dove si trovò di fronte allo stesso Akbar. In un episodio poi spesso descritto nelle cronache e nelle miniature dell'epoca, l'imperatore – che, evidentemente, era un cultore del combattimento a mani nude – pur essendo disarmato, affrontò Adam Khan, lo stordì e, prima che rinvenisse, ordinò ai propri servitori di gettarlo da uno dei balconi del palazzo imperiale (maggio 1562).

La morte di Adam Khan, seguito nella tomba nel giro di quaranta giorni dalla madre (che, a quanto pare, si suicidò), segna la definitiva presa del potere da parte di Akbar. Da quel momento il *padishah* regnò in prima persona, concentrando nelle proprie mani le prerogative sia di primo ministro sia di comandante in capo delle forze armate. Fu a lui, quindi, che toccò in sorte di affrontare i considerevoli problemi che, ancora in quel momento, l'impero moghul aveva di fronte.

Il dominio moghul su quella parte dell'India del nord allora sotto il suo controllo continuava a rimanere simile a quello di un esercito d'occupazione, acquartierato in un territorio vasto e ostile. Non solo l'impero moghul era circondato da una moltitudine di stati in armi, ma la società indiana era allora diventata una delle più militarizzate del pianeta (anche se non sappiamo come e quando ciò si fosse verificato). Non solo i membri delle classi dirigenti dei vari stati musulmani o indù, con i loro dipendenti, ma gli *zamindar* (a suo tempo disarmati da Ala-ud-din Khalji) e la stessa classe contadina erano ora armati fino a denti. Difficilmente vi era un villaggio, nell'India del nord, sprovvisto di protezioni quali terrapieni e fossati, mentre la densità di uomini armati era tale che chiunque avesse a disposizione denaro a sufficienza era in grado di reclutare un esercito di migliaia di uomini in pochi giorni [Streusand 1989, pp. 41-43].

Come se ciò non bastasse, l'esercito moghul, nonostante la superiorità fino a lì dimostrata sui campi di battaglia, era numericamente scarso e strutturalmente fragile. Ancora al tempo del ritorno di Humayun in India, esso era formato da una cinquantina di distaccamenti al servizio di altrettanti nobili e a essi legati, in genere da vincoli di fedeltà tribale. La maggior parte di questi nobili (27 su 51) erano capiclan turchi o uzbechi, provenienti dall'Asia centrale, spesso imparentati, sia pure alla lontana, con l'uno o l'altro ramo della famiglia di Timur o con quella di Gengis Khan. Costoro consideravano l'imperatore semplicemente come un *primus inter pares* e, di conseguenza, la loro obbedienza doveva essere guadagnata di volta in volta. Solo una minoranza della nobiltà (16 persone su 51) era formata da iraniani, influenzati dall'ideologia imperiale persiana, secondo la quale si doveva obbedienza assoluta al monarca [Alam Khan 1968, pp. 29-30].

In queste circostanze, l'azione di Akbar ebbe due obiettivi fra di loro correlati. Uno fu l'imposizione del proprio controllo sulla nobiltà; l'altro fu la creazione di uno stato che si sbarazzasse da ogni potenziale avversario e che, lungi dal dover impiegare i propri mezzi per controllare il territorio, fosse in grado di mobilitarne le risorse ai propri fini.

Con un seguito pressoché ininterrotto di brillanti campagne militari, spesso condotte dal *padishah* in persona (Akbar si rivelò un condottiero di un'abilità napoleonica), il territorio conquistato prima del 1562 venne esteso a tutta l'India del nord, all'Afghanistan e al Kandesh (nel Deccan). La seconda battaglia di Panipat, per quanto vinta di stretta misura, aveva assicurato una fama d'invincibilità ai Moghul in campo aperto, anche perché il condottiero sconfitto, Himu, era stato un brillante generale. Questa fama venne confermata dagli esiti di scontri di minore importanza negli anni successivi. Già all'inizio del regno di Akbar, era diventato chiaro che i prìncipi indiani, anche quando disponevano di eserciti più numerosi, basavano le loro strategie sull'ipotesi che fosse in ogni caso probabile uscire perdenti da una battaglia in campo aperto contro i Moghul. Ma, nei mesi a cavallo fra il 1568 e il 1569, gli assedi e la conquista delle grandi fortezze rajput di Chitor e Ranthambhor – operazioni guidate dallo stesso Akbar – dimostrarono come la guerra di posizione non offrisse maggiori garanzie di vittoria contro i Moghul di quella di movimento.

In queste circostanze, divenne chiaro un altro aspetto della politica espansionistica di Akbar: la disponibilità, cioè, ad accettare la sottomissione dei vari prìncipi e capi militari indiani, ammettendoli a far parte della nobiltà moghul. Questo comportava l'accettazione della sempre più stretta disciplina che, in quel medesimo periodo, Akbar

andava imponendo ai suoi nobili; ma il cambio non era necessariamente svantaggioso né dal punto di vista del prestigio, né da quello strettamente economico. La corte di Akbar stava rapidamente diventando una delle più splendide del mondo (e certo quella di gran lunga più splendida dell'India) e i grandi nobili disponevano d'introiti degni di qualsiasi principe. I risultati di questa politica non potevano essere dubbi: a parte pochi irriducibili che combatterono e perirono (come Durgawati, la *rani* del piccolo stato di Garha Katanga, nel Nord del Gondwana), un'ampia sezione dell'aristocrazia premoghul divenne parte integrante della nuova nobiltà di Akbar.

Quanto abbiamo detto introduce il discorso della trasformazione della nobiltà da una coalizione di capi militari in una burocrazia civile-militare. In parte, ciò fu reso possibile proprio dall'assorbimento di gente nuova nelle fila della nobiltà moghul. Per quanto il gruppo turanico (uzbechi e turchi centroasiatici) continuasse a formare la maggioranza relativa della nobiltà, la politica di reclutamento perseguita da Akbar fece sì che l'insieme degli altri gruppi da lui reclutati diventasse più numeroso di quello turanico [Alam Khan 1968, pp. 35-36]. Questi nuovi nobili erano persiani e indiani, questi ultimi sia musulmani (fra cui erano numerosi i *sayyid* di Baraha, che vantavano una discendenza dal Profeta), sia indù (in particolare, ma non solo, i rajput).

Tutti i gruppi non turanici erano caratterizzati da un'ideologia che riconosceva il potere assoluto del *padishah* (come nel caso degli iraniani) o che (come nel caso dei *sayyid* di Baraha e dei rajput) enfatizzava non l'indipendenza personale ma la lealtà e la subordinazione nei confronti del proprio superiore. A parte questo, l'accoglimento degli indomusulmani e dei rajput nelle fila della nobiltà aveva un ulteriore vantaggio: gli indomusulmani godevano di benefici terrieri (cioè della proprietà di fatto di terre esentasse) o erano *zamindar*; i rajput erano prìncipi o nobili che, a loro volta, controllavano signorie grandi o piccole. Si trattava di persone, cioè, che avrebbero potuto diventare i leader di un'eventuale opposizione al potere moghul e che, ora, ne divennero i pilastri.

Soprattutto importante è il caso dei rajput, il cui reclutamento iniziò già nell'intervallo fra il licenziamento di Bairam Khan e la diretta presa del potere da parte di Akbar. Nel 1561, un principe rajput minore, il *raja* Bihara Mal, capo del clan Kachhwaha di Amber, chiese la personale protezione di Akbar, offrendogli in moglie la propria figlia. Questo, nella cultura rajput dell'epoca, comportava il venire in essere di un rapporto d'alleanza in cui il padre della sposa aveva una posizione subordinata nei confronti del proprio genero. Akbar accettò l'offerta, prendendo Bihara Mal sotto la propria protezione. Il prin-

cipe rajput chiese di essere dispensato dal frequentare la corte imperiale, cosa che gli venne concessa[5], ma inviò al proprio posto sia il figlio adottivo ed erede, Bhagwan Das, sia il nipote, Man Singh. Negli anni successivi costoro divennero stretti collaboratori del *padishah* e, quindi, due dei più potenti nobili dell'impero; inoltre, la figlia di Bihara Mal, Bihari Mal, divenne, a suo tempo, madre del principe Salim, che, con il nome di Jahangir, doveva succedere al padre sul trono imperiale.

L'accoglimento di indù non convertiti nei ranghi della nobiltà di una monarchia indomusulmana – lo si è visto – non era una novità assoluta. Lo fu però sia la sistematicità e la frequenza con cui, a partire dal regno di Akbar, ciò si verificò, sia la continuità di tale politica sotto i successivi monarchi.

Di per sé, l'ingresso di nuove componenti etnico-religiose della nobiltà non era però sufficiente a convertire una coalizione di capi-di-guerra nei membri di una burocrazia imperiale. Ancora al momento della presa del potere da parte di Akbar, i rapporti fra il monarca moghul (o, al tempo di Bairam Khan, il reggente) e i nobili non erano meglio definiti che nel sultanato di Delhi prima di Balban. Le terre dell'impero – o meglio i proventi dell'imposta terriera da esse ottenibili – erano parcellizzate fra vari nobili, sotto forma di *jagir* (che, quindi, erano l'esatto equivalente delle *iqtâ* del periodo sultaniale). Dalle fila della nobiltà erano tratti i ministri, i capi militari e i governatori delle province in cui era diviso l'impero. Ma ancora all'accesso al potere di Akbar, il fisco imperiale aveva una scarsa conoscenza del gettito effettivo dei vari *jagir*; gli obblighi dei singoli nobili (ciascuno dei quali avrebbe dovuto mantenere operativo un distaccamento di cavalleria pesante) erano, di fatto, indefiniti; i governatori godevano di una vasta autonomia, anche per ciò che riguardava l'impiego dei proventi delle imposte; infine, i generali imperiali avevano la tendenza a considerare il bottino di guerra come una proprietà personale.

Tutto ciò cambiò durante il regno di Akbar. Già all'inizio degli anni Sessanta, il giovane imperatore intervenne personalmente per imporre la regola che i generali vittoriosi dovevano versare il bottino conquistato allo stato (fu appunto questa una delle ragioni della rimozione di Adam Khan durante le operazioni contro il Malwa). Subito dopo l'assunzione diretta del potere, Akbar fece mettere in atto da un nuovo ministro delle finanze, l'eunuco Khwajah Phul Malik, la prima di una serie d'indagini sul potenziale produttivo delle terre dell'impero (poi continuate con sempre maggior accuratezza dal *raja* Tudar Mal, un indù appartenente a una casta di scrivani, che divenne

uno dei più stretti collaboratori di Akbar, sia come amministratore sia come capo militare). Entro il 1564, tutti i nobili al servizio imperiale erano stati classificati con una *mansab*, cioè una «posizione» o «rango», espressa con un numero personale, lo *zat* (in teoria qualsiasi numero pari dal 20 al 5000), che definiva anche l'esatto numero di cavalieri in armi da tenere pronti per il servizio imperiale. A ciascun nobile – detto *mansabdar*, in quanto titolare di una *mansab* – veniva assegnato uno stipendio che era pagato con l'assegnazione di uno *jagir*[6] (ciò che faceva di lui uno *jagirdar*) o, in una minoranza di casi, con uno stipendio in denaro.

Accanto alla sistematizzazione dei poteri e dei doveri dei *mansabdar* vi fu un'analoga riorganizzazione della posizione degli *zamindar*. Costoro, prima del regno di Akbar, erano diventati poco meno che signorotti indipendenti, anche se la loro autonomia aveva incominciato a essere limitata sotto Sher Shah Sur. Ora essi vennero integrati nel sistema creato da Akbar: il fisco imperiale, dopo aver acquisito un'idea abbastanza precisa della capacità produttiva delle terre dell'impero attraverso i rilevamenti condotti a partire dagli anni Sessanta, stabilì quale era la quota di surplus che ogni singolo *zamindar* doveva trasmettere ai membri della nobiltà moghul. Gli *zamindar* vennero considerati come funzionari dell'impero, ancorché funzionari ereditari (a differenza dei *mansabdar*). In cambio dei loro servigi, quali intermediari fra i coltivatori e la nobiltà imperiale, venne loro riconosciuto il diritto di trattenere per sé, come proprio legittimo stipendio, una parte, prefissata dal fisco imperiale, del surplus agricolo da loro riscosso.

La conoscenza che il fisco imperiale aveva del gettito d'imposte di ciascun *jagir* e il fatto che ogni singolo *jagir* fosse ruotato da un nobile a un altro, in media ogni tre anni, erano altrettanti strumenti di controllo sulla nobiltà. Si trattava di un controllo che, in caso di bisogno, poteva essere reso effettivo mediante l'uso di adeguati strumenti coercitivi. Anche se la gran parte dell'esercito moghul era formato dalle leve di cavalleria pesante provviste dagli stessi *mansabdar*, l'imperatore aveva alle proprie dirette dipendenze una guardia pretoriana formata da uomini scelti, gli *ahadi*. Egli, inoltre, esercitava una sorta di monopolio su quelli che erano giudicati i due più temibili strumenti bellici dell'epoca: gli elefanti da guerra[7] e, soprattutto, l'artiglieria. Infine, un certo numero di fortezze e di cittadelle d'importanza strategica, disseminate in varie parti o città dell'impero, era sotto il diretto controllo imperiale.

Che il consenso dei nobili alla politica accentratrice di Akbar fosse limitato venne dimostrato da una serie di rivolte, soprattutto a opera dei turanidi. Di una certa gravità fu quella che si trascinò in ma-

niera intermittente fra il 1564 e il 1567, a opera dell'elemento uzbeco della nobiltà, e che, nonostante vari tentativi di conciliazione, poté concludersi solo con una dura battaglia nei pressi di Manikpur, in cui le forze imperiali vennero guidate dallo stesso Akbar.

Nonostante questi segni di scontento, il processo di centralizzazione del potere subì un'accelerazione negli anni Settanta. Parte di questo processo fu la progressiva riappropriazione da parte del fisco imperiale delle terre date in *jagir* e degli stessi benefici goduti a vario titolo dall'intellighenzia, specie religiosa. Queste terre vennero trasformate in terre *khalisa*, cioè sotto la diretta amministrazione dell'imperatore, mentre i *mansabdar* venivano remunerati con stipendi in denaro. Contemporaneamente vi fu l'introduzione di regole assai più rigorose per quanto riguardava l'obbligo, da parte di ciascun *mansabdar*, di mantenere distaccamenti prefissati di cavalleria pesante. In particolare, furono introdotte periodiche ispezioni e l'obbligo di marchiare i cavalli in modo da prevenire possibili frodi. Infine, il pagamento dello stipendio del *mansabdar* venne subordinato all'adempimento dei suoi obblighi in quanto imprenditore militare.

A parte ciò, entro il 1580, vi fu una completa riorganizzazione dell'amministrazione provinciale. L'impero fu diviso in dodici province (o *suba*), in cui il governatore (*subadar*) aveva il comando delle truppe, ma dove la riscossione delle imposte di competenza del fisco imperiale (in pratica l'amministrazione delle terre *khalisa*) era affidata a un altro funzionario, il *diwan*, e il pagamento dei *mansabdar* (pagamento subordinato al controllo dell'adempimento dei loro obblighi) era competenza di un terzo personaggio, il *bakshi*. Tutti e tre questi funzionari venivano ruotati con frequenza e in modo che i rispettivi mandati non coincidessero.

Questi regolamenti furono estesi in modo graduale alle varie parti dell'impero durante gli anni Settanta. Quando essi vennero applicati nelle sue province orientali, alle quali era stata destinata la maggioranza della nobiltà turanide, il risultato fu, nel 1580-1582, la più grave rivolta nobiliare dell'epoca. I ribelli giunsero a chiamare in proprio aiuto il fratellastro di Akbar, allora principe di fatto autonomo dell'Afghanistan, offrendogli il trono imperiale. Ancora una volta, la rivolta venne domata, ma, nel corso di essa, si verificò un episodio che rivelò al *padishah* quanto ampio fosse il malcontento dei *mansabdar* nei confronti della nuova politica, anche fra i nobili rimastigli fedeli.

Negli anni precedenti la rivolta, il principale strumento della politica d'accentramento voluta da Akbar era stato Khwajah Shah Mansur Shirazi. Ora, mentre la rivolta era in corso, vennero fornite ad Akbar le prove che Shirazi era in lega con i ribelli. Nonostante l'iniziale

scetticismo di Akbar, una serie di circostanze fortuite e l'emergere di ulteriori prove convinsero l'imperatore della colpevolezza del suo ministro. Il disgraziato Shirazi venne così impiccato (28 febbraio 1581). In un secondo tempo Akbar rincominciò a sospettare che le prove contro Shirazi fossero false, ciò che venne infine dimostrato da una nuova e più approfondita inchiesta. Ma divenne anche chiaro che colui che aveva prodotto le false prove era stato lo strumento di una cospirazione di cui facevano parte molti dei più influenti nobili di corte. Fra costoro vi erano alcuni di coloro che, prima e dopo questo episodio, rimasero fra i collaboratori più fedeli dell'imperatore, come il *raja* Tudar Mal e il principe rajput e parente acquisito dell'imperatore, Man Singh di Amber.

La lezione che Akbar trasse dalla rivolta del 1580-1582 e dall'*affaire* Shirazi fu che il processo di centralizzazione era andato troppo oltre. Significativamente, per quanto Akbar si dolesse per il resto della sua vita per la fine di Shirazi, i responsabili della cospirazione non furono puniti. Vennero invece fatte delle sostanziali concessioni alla nobiltà, attraverso il ritorno al sistema *jagirdari* e l'adozione di una considerevole flessibilità nell'applicazione delle regole concernenti il mantenimento dei distaccamenti prefissati di cavalleria pesante. Alla fine del regno di Akbar, le terre *khalisa* si erano considerevolmente ristrette rispetto agli anni Settanta e davano un gettito d'imposta pari a un quarto del totale. D'altro canto, l'elasticità con cui era applicato il controllo sul mantenimento dei distaccamenti di cavalleria dei *mansabdar* comportò l'adozione, accanto allo *zat* (il valore numerico che definiva il rango di ciascun nobile), di un altro numero, detto *sawar*, in genere inferiore allo *zat*, che definiva (o, meglio, avrebbe dovuto definire) il numero effettivo di cavalieri mantenuti in stato operativo.

Sia pure con alcune variazioni di minor conto, il sistema *mansabdari*, quale emerse in seguito agli eventi del 1580-1582, continuò a essere la struttura organizzativa portante dello stato moghul fino all'inizio della crisi finale dell'impero, circa un secolo dopo. Fra queste variazioni vi fu la fluttuazione delle terre *khalisa*, quelle cioè sotto il diretto controllo del fisco imperiale, la cui estensione può essere considerata come indicativa del grado di centralizzazione dell'impero sotto i rispettivi sovrani. Durante il regno di Jahangir (1605-1627), le terre *khalisa* si ridussero talmente che il loro gettito fiscale divenne pari a solo un ventesimo del totale; sotto il regno di Shah Jahan, aumentarono fino a un settimo del gettito fiscale; infine, nei primi anni del regno di Aurangzeb (1658-1707) salirono a un quinto.

Un'altra variazione fu la crescita dei valori numerici delle *mansab*, a cui fece però riscontro una sempre più scarsa corrispondenza fra il

sawar e il numero di cavalli e cavalieri effettivamente in servizio. Al tempo di Shah Jahan, il mantenimento da parte dei *mansabdar* di una quota di cavalieri pari, a seconda dei casi, ad almeno un terzo o un quarto del *sawar* divenne l'obiettivo ufficiale, non sempre realizzato, della politica imperiale. Al tempo di Aurangzeb, l'obbligo di mantenere distaccamenti di cavalleria pesante venne eliminato per i *mansabdar* con un rango uguale o inferiore allo *zat* di 300.

Lo strato superiore della classe *mansabdari* coincideva con la classe dirigente imperiale. Questa era formata dai *mansabdar* di rango uguale o superiore allo *zat* di 500, ai tempi di Akbar, o di 1000, ai tempi di Aurangzeb. Costoro, gli *umara* o *omrah* (come il termine, che è il plurale di *amir*, venne storpiato dai viaggiatori europei del tempo) erano i detentori delle massime cariche dell'impero. Fra di loro, il *padishah* sceglieva i suoi ministri, i funzionari che governavano le province, i capi di quelle fortezze d'importanza strategica che erano sotto il diretto controllo imperiale e i comandanti delle eventuali spedizioni militari.

Fino a che il sistema funzionò – cioè, sostanzialmente, fino alla fine del Seicento –, la classe *mansabdari* non era ereditaria e l'ammissione in essa dipendeva dal favore imperiale e, in genere, dalla presentazione di qualche membro influente della nobiltà. Tuttavia, se neanche il figlio del più potente *amir* aveva un diritto acquisito a essere ammesso nella classe *mansabdari*, essere figlio di un *mansabdar* rappresentava un vantaggio. Al tempo di Aurangzeb, infatti, quasi la metà dei *mansabdar* proveniva da famiglie di cui almeno un membro aveva già servito l'impero in quella capacità (ciò che ha fatto definire la classe *mansabdari* come un'aristocrazia semiereditaria). Tuttavia, i legami di sangue avevano un peso relativo nella susseguente carriera dei *mansabdar*, come è dimostrato dal fatto che, sempre durante il regno di Aurangzeb, solo un po' meno di un terzo degli *umara* (con lo *zat* uguale o superiore a 1000) apparteneva a famiglie i cui membri erano già stati parte della classe *mansabdari*.

5. *Akbar e la creazione dell'ideologia imperiale*

La politica centralizzatrice di Akbar non può non richiamare alla mente l'opera dei grandi unificatori del periodo sultaniale: Ala-ud-din Khalji e Muhammad bin Tughlak. Ma, a differenza di costoro, Akbar sembra essere stato consapevole del fatto che il potere, per essere durevole ed effettivo, deve sposarsi al consenso. La rivolta a opera dell'elemento uzbeco della nobiltà (1564-1567) segna probabilmen-

te il momento in cui Akbar sentì la necessità di dare una legittimazione ideologica alle proprie politiche. In un primo tempo, questa venne ricercata nel vecchio espediente di cingere il manto del *ghazi*, il combattente per la fede. L'assedio e la presa della grande fortezza rajput di Chitor (1568) venne così presentato come una vittoria dell'islàm contro gli «infedeli». Come ricorda uno storico indiano, un proclama imperiale di alcuni anni dopo, dove si faceva riferimento a quell'evento, era «così colmo d'espressioni e di sentimenti intolleranti, e scritto in un linguaggio così aggressivo, da poter reggere con successo il paragone con documenti del genere, promulgati dai più ortodossi governanti musulmani dell'India» [Alam Khan 1968, p. 32]. Coerentemente con questa linea politica, negli stessi anni furono presi provvedimenti restrittivi nei confronti delle manifestazioni di culto da parte degli indù.

Tuttavia, anche se questa politica venne seguita per alcuni anni, il *padishah* sembra aver provato per essa un'insoddisfazione crescente, per ragioni non solo politiche ma anche personali. Akbar, tecnicamente un analfabeta[8], era tuttavia un uomo caratterizzato da vivacità e curiosità intellettuali estreme, il quale, grazie all'abitudine di farsi leggere testi di ogni genere e a una memoria prodigiosa, disponeva di una cultura straordinaria. Circondato da un gruppo di amici e di consiglieri, sia indù sia musulmani, tutti di vedute eccezionalmente aperte, egli aveva incominciato a interrogarsi sulla validità delle varie religioni. Così, nel 1575 (tre anni dopo quella notte di S. Bartolomeo che, a Parigi, aveva visto il massacro degli ugonotti da parte dei cattolici), Akbar fece costruire nella sua nuova capitale, Fathpur Sikri[9], la cosiddetta «casa delle preghiere». Questa divenne sede di dibattiti, presieduti dallo stesso imperatore, non solo fra esperti delle varie branche dell'islàm, ma fra costoro e i rappresentanti di altre religioni: sant'uomini appartenenti a varie religioni indù, jaina, seguaci di Zoroastro e, per finire, alcuni dotti padri gesuiti (fra cui l'italiano Antonio Monserrate) inviati, su richiesta dell'imperatore, dai portoghesi.

Una svolta in questi dibattiti si ebbe con la «Dichiarazione» (*mahzar*) del 1579 (spesso indicata dagli storici come il «decreto d'infallibilità»). La «Dichiarazione», suggerita da un dotto ed eterodosso teologo musulmano, lo *shaikh* Mubarak Nagawri, affermava la capacità di Akbar sia d'arbitrare in caso di controversie interpretative fra i dottori della legge islamici, sia di dare nuove interpretazioni e, pertanto, di promulgare nuove leggi a base religiosa. Queste avrebbero dovuto essere in accordo con il Corano e – stabiliva significativamente la «Dichiarazione» – con il benessere del popolo [Streusand 1989, p. 116].

La «Dichiarazione» del 1579 può essere vista come il momento culminante nel tentativo di Akbar di usare la religione islamica come giustificazione ideologica per il proprio operato. Ma, di fatto, nel momento in cui la *mahzar* veniva promulgata, la politica di Akbar in campo ideologico-religioso aveva assunto una dinamica propria, che tendeva a trascendere i limiti della religione islamica, quanto meno della religione islamica ortodossa. Sempre nel 1579, infatti, Akbar enunciò la dottrina del *sulh-i kull* (la «pace generale») il cui cardine era il principio della tolleranza verso tutti, da cui veniva fatto discendere il corollario dell'uguale trattamento dei seguaci di tutte le religioni[10]. Coerentemente con questi principî, sempre nel 1579 vi fu l'abolizione della *jizya*, la tassa procapite pagata dai *dhimmi* sotto un regime islamico.

I principî della «Dichiarazione» e quelli del *sulh-i kull*, per quanto non necessariamente omogenei[11], confluirono nel dare al *padishah* un nuovo status che faceva di lui sia l'interprete ultimo della legge islamica, sia l'arbitro supremo, al di sopra delle parti, nei rapporti fra musulmani e non musulmani. Secondo la nuova ideologia imperiale, di cui il principale portavoce divenne Abu al-Fazl, uno dei due figli dello *shaikh* Mubarak e uno dei maggiori intellettuali dell'epoca, la posizione di Akbar non era più limitata dai principî della legge islamica – o di qualsiasi altra legge religiosa –, bensì solo dalle esigenze del buon governo. Come ebbe a scrivere Abu al-Fazl, «fra i monarchi, il culto della divinità trova espressione nella loro giustizia e nella loro buona amministrazione» [Streusand 1989, p. 138]. Cardini di questo buon governo divennero la tolleranza verso tutte le confessioni religiose, il perseguimento della «gioia della concordia» fra «le varie classi dell'umanità» e, infine, il trattamento umano dei membri della classe dirigente (un principio, quest'ultimo, che venne rivendicato dagli ideologi di corte, per tutto il periodo moghul, come un tratto distintivo rispetto alle altre due grandi monarchie islamiche dell'epoca: quella persiana e quella turca).

A partire dal 1582, Akbar incominciò a dare espressione alla propria religiosità praticando apertamente rituali di sua creazione e proponendo un insieme di credenze i cui punti chiave erano il monoteismo e il ruolo, sulla terra, di un maestro, supremo *mujtahid* («interprete») della fede. Ovviamente, il ruolo di maestro era esercitato dallo stesso Akbar, che incominciò ad accettare come discepoli i membri della sua nobiltà. Ciò avveniva attraverso una cerimonia d'iniziazione che comportava l'impegno alla totale sottomissione dell'iniziato al maestro, «accettando – come recitava la formula iniziatica – i quattro gradi della devozione, che sono il sacrificio della proprietà, della vita, dell'onore e della religione» [Streusand 1989, p. 150].

Tutto questo è stato visto come la dimostrazione del definitivo abbandono dell'islàm da parte di Akbar e come il tentativo di creare una nuova religione. Ma sembra più esatta l'interpretazione proposta da Rizvi [1975], Richards [1978] e Streusand [1989], secondo cui Akbar si considerava un *sufi*, cioè uno di quei maestri mistici musulmani che avevano giocato, e continuavano a giocare, un ruolo importante nella diffusione dell'islàm.

La religione dei *sufi*, pur rimanendo nell'ambito dell'islàm, aveva – come si è già ricordato – la caratteristica di presentare forti analogie di dottrina e di rituale con la dottrina dei santi della *bhakti*. In questa prospettiva, la «religione» di Akbar, il *sulh-i kull* (che, in genere, gli storici chiamano *Dîn-i Ilâhî*, «religione divina», usando uno dei molti termini adottati per essa dai contemporanei), aveva il vantaggio di risultare accettabile sia agli indù sia ai musulmani. Tuttavia, al di fuori della cerchia della grande nobiltà di corte, essa ebbe sempre una diffusione limitata. Dopo la morte di Akbar, infatti, essa declinò rapidamente e, al momento dell'ascesa al trono del nipote di Akbar, Shah Jahan (1628), si era di fatto estinta. La scomparsa del *sulh-i kull* come religione formale non significò però la scomparsa dell'ideologia che ne era stata alla base: la tolleranza religiosa rimase una delle caratteristiche dello stato moghul, a eccezione che durante il regno di Aurangzeb (su cui ci soffermiamo più avanti).

All'insuccesso del *sulh-i kull* in quanto via religiosa contribuì il fatto che, tradizionalmente, la predicazione dei maestri *sufi* veniva portata avanti da successori che, in genere, erano discendenti diretti del primo maestro. Il figlio ed erede di Akbar, Jahangir (1605-1628), anche se non del tutto privo di qualità, era quanto di più lontano possibile si possa immaginare rispetto a un maestro *sufi*. Questo fu ciò che, di fatto, impedì ad Akbar di avere un successore spirituale (anche se Jahangir cercò di svolgere anche in questo campo il ruolo che era stato del padre)[12]. D'altra parte, il figlio e successore di Jahangir, Shah Jahan, fu un musulmano assai più ortodosso del padre e del nonno.

La rapida scomparsa del *Dîn-i Ilâhi* non deve indurci a sottovalutarne l'importanza politica. Non solo Akbar, ma anche i suoi discendenti acquisirono un'aura sacrale. Questa venne anche visivamente rappresentata dai miniaturisti di corte, che ritrassero i monarchi moghul con il capo circondato dall'aureola. Un uso contro il quale non trovò nulla da eccepire neanche il più musulmano dei discendenti di Akbar, l'imperatore Aurangzeb.

Questa sacralizzazione comportò due conseguenze di fondo. La prima fu che solo i membri della casa di Timur vennero considerati come legittimi occupanti del trono di *padishah*. Nella crisi del 1712/20, quan-

do il potere effettivo a corte passò nelle mani di alcuni potenti nobili, costoro non osarono assumere direttamente la corona imperiale, ma si servirono di monarchi fantoccio, appartenenti alla casa di Timur. Questa inabilità a regnare di persona (ovviamente a causa dell'opposizione che ciò avrebbe provocato) rese sempre fragile la posizione degli usurpatori, finendo, in definitiva, per rendere inevitabile la restaurazione del potere nelle mani di un discendente della casa di Timur. A differenza di quanto era avvenuto al tempo del sultanato, quando si era succeduta una serie di dinastie di breve durata, in genere destinate a una fine violenta, i discendenti di Timur regnarono ininterrottamente fino al 1858 (cioè fino a dopo la scomparsa dell'impero come attore politico).

I Moghul, inoltre – e questo è il secondo lascito dell'ideologia religiosa di Akbar –, a causa dell'aura di sacralità da cui erano circondati, vennero a essere considerati come fonte ultima di legittimità dagli altri potentati indiani (compresi quelli che erano in conflitto con i Moghul). Così, sia i maratti, che tanto contribuirono alla distruzione dell'impero, sia lo *zamorin* di Calicut (il cui territorio non entrò mai nell'orbita del potere moghul) ritennero opportuno legittimare le rispettive posizioni con patenti imperiali concesse dal *padishah*.

6. *L'evoluzione socio-economica dell'India moghul*

A parte alcune perdite in Afghanistan e alcuni ampliamenti nel Bengala orientale e nel Deccan, l'impero moghul mantenne grosso modo le dimensioni che aveva raggiunto durante il regno di Akbar. I periodi in cui i suoi eserciti non furono impegnati in qualche campagna ai confini dell'impero furono brevi e rari, ma, dopo la rivolta del 1580-1582, il Nord dell'India attraversò una fase di pace quasi ininterrotta, destinata a durare fino all'inizio del Settecento. Durante questo intervallo temporale relativamente lungo, l'India moghul attraversò una serie di trasformazioni socioeconomiche profonde, favorite sia dalla *pax moghul*, sia dall'inserimento del subcontinente nel nuovo sistema economico mondiale.

Durante il regno di Akbar, le frequenti e sempre più sistematiche stime delle caratteristiche e del potenziale produttivo delle terre dell'impero si tradussero, soprattutto a opera di Tudar Mal, nella creazione di un vero e proprio catasto; più o meno contemporaneamente vi fu la definitiva reintroduzione (dopo un primo tentativo fatto a suo tempo da Sher Shah Sur) della riscossione in denaro dell'imposta ter-

riera. Tecnicamente, questo presuppose la disponibilità di uno strumento monetario adeguato, cioè, dato il tipo di sviluppo economico dell'epoca, di una moneta dotata di un valore intrinseco, datole dal contenuto in metallo prezioso. Di conseguenza, sempre durante il regno di Akbar, al posto della *tanka*, coniata in una lega di rame con tracce minime d'argento, venne messa in circolazione la rupia d'argento, il cui valore nominale era sostanzialmente identico al peso in argento della moneta stessa. Ma, dato che in India, durante il periodo moghul, la produzione dell'argento era inesistente, le enormi quantità di questo metallo necessarie a rimonetizzare l'economia del Nord dell'India furono fornite dalle miniere del Nuovo Mondo. Da qui l'argento transitava in Europa e, dopo un certo numero di anni, raggiungeva il subcontinente attraverso una molteplicità di canali.

La riscossione dell'imposta terriera in denaro rese possibile il trasferimento di circa la metà del valore del surplus agricolo, cioè la quota di competenza della classe *mansabdari*, al settore urbano, dove essa risiedeva. Soprattutto lo strato superiore di tale classe (la famiglia imperiale e gli *umara*), pur rappresentando un gruppo assai limitato di persone (nel 1647, ad esempio, vi era un totale di solamente 445 *mansabdar* con uno *zat* pari o superiore al 500), controllava e consumava una quota sproporzionatamente alta del surplus economico. Le esigenze di consumo vistoso di questa classe e la necessità di mantenere operativo l'esteso apparato militare e civile su cui si basava l'impero alimentarono un insieme complesso e differenziato di attività economiche. Lo stesso contribuì a fare la necessità, da parte della classe contadina, di mettere sul mercato la produzione agricola, in modo da trasformarla in denaro, e le correlate attività economiche di gruppi specializzati di mercanti e di mediatori d'affari. In breve, il complesso di queste operazioni economiche comportò l'emergere, accanto alla nobiltà urbana grande e piccola (*umara* e *mansabdar* di minor rango), di un fascio di strati borghesi. Questi comprendevano piccoli e grandi mercanti, piccoli e grandi finanzieri, mediatori d'affari, amministratori, medici, mastri fonditori (soprattutto di cannoni), mastri costruttori, intellettuali e artisti di vario genere e, infine, svariate categorie di artigiani specializzati. Dal punto di vista economico e politico, i più influenti fra questi strati borghesi erano formati dai grandi mercanti, dai grandi finanzieri e da alcune categorie di amministratori, specializzati nella gestione degli *jagir*.

Le fortune dei grandi mercanti e dei grandi finanzieri non erano, però, esclusivamente legate al mercato indotto dalle esigenze della classe *mansabdari* e dei suoi dipendenti, ma anche ai commerci di lunga distanza, alimentati da mercati fuori dall'India. Il grosso delle

esportazioni era rappresentato da manufatti di cotone o di cotone misto a seta, di cui l'India era, allora, la principale produttrice al mondo. Questi manufatti erano direttamente venduti dagli operatori economici indiani in particolare in Medio Oriente, ma anche in Africa e in Cina. Inoltre, nel corso del Seicento, questi stessi manufatti sostituirono le spezie come la principale merce acquistata dalle compagnie mercantili europee, che, appunto in quel secolo, avevano spezzato il monopolio precedentemente esercitato dai portoghesi, facendo il loro ingresso sull'Oceano Indiano.

Le compagnie europee, in particolare quella olandese e quella inglese, provvidero a soddisfare la domanda di merci indiane in Europa, in America e, in parte, in Africa. Parte delle esportazioni dall'India, però, soprattutto quelle verso l'Africa orientale e il Medio Oriente, era gestita prevalentemente da mercanti indiani o da altri mercanti asiatici – in particolare turchi e armeni – residenti in India. Questi grandi mercanti, in quanto esportatori in proprio, erano in genere anche armatori. Esisteva, quindi, un'industria armatoriale, in particolare a Surat, dei cui servizi – come si è già ricordato – si valevano non solo clienti indiani, ma anche stranieri, europei compresi. Spesso, seguendo modalità organizzative che vennero adottate anche dalle compagnie europee, il compito di procurare, entro un tempo dato, merci nella quantità e con le caratteristiche desiderate era appaltato a *partnerships* di grandi mediatori. Costoro, attraverso una rete di sottoappaltatori, anticipavano a vari gruppi castali, ciascuno specializzato in una diversa fase di lavorazione, il denaro necessario alla produzione della merce desiderata. Sia i grandi mercanti, sia i grandi mediatori ricorrevano, in genere, al credito di grandi finanzieri, che gli inglesi chiamavano *shroff*. Gli *shroff* svolgevano un ruolo importante anche come cambiavalute, stimando il contenuto effettivo di metallo prezioso delle monete in circolazione e sovrintendendo al loro riconio[13].

Molto spesso, anche se non sempre, le stesse persone potevano essere attive in tutte e tre le branche appena descritte (commercio di lunga distanza, appalto nella produzione di merci, finanziamento di altre attività economiche). Questi operatori economici crearono un sistema di scambi finanziari che spostava grosse somme di denaro da una parte all'altra del subcontinente, o dal subcontinente al Medio Oriente, attraverso note promissorie (dette *hundi*). Così, ad esempio, invece d'inviare denaro da Delhi a Surat, era possibile rivolgersi a un mercante o finanziere di Delhi che, in cambio di un versamento in denaro, stilava uno *hundi*, indirizzato a un mercante o finanziere di Surat. Quest'ultimo, un volta ricevutolo, lo convertiva in denaro entro il numero di giorni prefissato nello *hundi*.

Oltre al sorgere di una potente borghesia mercantile, la diffusione dell'economia monetaria ebbe un'altra importante conseguenza, che interessò il mondo rurale: si trattò della commercializzazione dei diritti *zamindari*, che divenne possibile vendere e acquistare. Questo, a sua volta, favorì due sviluppi. Uno fu che persone appartenenti ai nuovi strati professionali emergenti nel periodo moghul – mercanti, amministratori di *jagir* e membri dell'intellighenzia urbana – investirono i loro guadagni nell'acquisto di *zamindari*, diventando essi stessi parte dell'aristocrazia ereditaria rurale. L'altro sviluppo fu che le «piccole guerre» fra i membri di questa aristocrazia divennero obsolete. Queste erano state il metodo tradizionale con cui i singoli *zamindar* avevano cercato di espandere i propri dominî (oltre che con il disboscamento di terre vergini, da cui cacciavano le popolazioni aborigene). Ora, la possibilità d'ingrandirsi investendo i propri introiti nell'acquisto dei vicini *zamindari* si sommò al più stretto controllo esercitato dai funzionari imperiali nel mettere in moto un graduale processo di demilitarizzazione delle campagne.

Soprattutto le ricerche di Irfan Habib [1959/1960, 1963, 1969] hanno diffuso l'idea che il sistema fiscale moghul fosse talmente oppressivo (e talmente efficiente) da portare al progressivo impoverimento della classe contadina e della stessa classe *zamindari*, finendo per spingere l'una e l'altra alla ribellione armata contro l'impero (ciò che, secondo Habib, ne avrebbe determinato il collasso). Ricerche più recenti tendono però a dimostrare che, qualsiasi sia stato, in teoria, il modo di funzionamento del sistema fiscale imperiale, ciò che si verificò in pratica fu un aumento della prosperità del mondo rurale. I sintomi più visibili di questo sviluppo furono la crescita della popolazione, l'espansione delle aree coltivate, il passaggio a colture commerciali di valore economico sempre più alto, la commercializzazione dei diritti *zamindari* e, infine, il moltiplicarsi di centri urbani di piccole dimensioni, nati come snodi commerciali fra i villaggi e le circa dodici metropoli che costituivano i pilastri portanti del sistema imperiale moghul [Richards 1993, pp. 190-196].

Tuttavia, è tutt'altro che un fenomeno eccezionale quello per cui in un'economia ancora prevalentemente agraria, all'aumento di benessere economico, legato al diffondersi dell'economia monetaria e di attività di tipo capitalistico, fa riscontro la crisi finanziaria della classe dirigente. Questo – come in Asia dimostra, ad esempio, il caso del Giappone dei Tokugawa nel corso del Settecento e della prima metà dell'Ottocento – si verifica nella misura in cui gli introiti della classe dirigente rimangono legati all'imposta terriera (un tipo d'imposta per sua natura difficile da aumentare oltre un certo limite). Non è tanto che, almeno

all'inizio, vi sia una diminuzione della ricchezza assoluta a disposizione della classe dirigente; ma, mentre tale ricchezza rimane costante, lo sviluppo di nuove attività economiche da un lato crea una nuova ricchezza sottratta al controllo della classe dirigente, dall'altro porta alla nascita – soprattutto fra la classe dirigente – di nuovi bisogni di consumo (che, per essere soddisfatti, richiedono introiti crescenti) [14]. La nobiltà, infatti, aveva una naturale propensione a tener alti o ad aumentare i propri consumi, anche o soprattutto per ragioni di prestigio politico. Si trattava, cioè, di non perdere la faccia di fronte a «nuovi ricchi», quali i grandi mercanti, che spesso adottano uno stile di vita sfarzoso[15]. Di conseguenza, la nobiltà – presa fra l'incudine di rendite statiche e il martello di bisogni crescenti – aveva la tendenza a indebitarsi sempre più.

Questa fu esattamente la situazione in cui si trovò la nobiltà moghul già alla metà del Seicento, quando l'impero era al massimo del suo splendore. Come annotò il medico francese François Bernier, che passò diversi anni in India, «nonostante... (i loro) vasti introiti, ho avuto occasione di conoscere pochissimi Omrah [*umara*] che fossero ricchi; al contrario, la maggior parte di essi si trova in situazioni economiche difficili ed è indebitata fino agli occhi» [Bernier 1981, p. 213].

In una situazione del genere, le strategie a cui la nobiltà poteva ricorrere erano essenzialmente due. La prima consisteva nel cercare d'aumentare i proventi dell'imposta terriera, spremendo maggiormente la classe contadina e/o ricorrendo all'espansionismo militare. Ma l'eccessiva pressione fiscale arrivava inevitabilmente al punto in cui la classe contadina e i suoi leader (nel caso indiano gli *zamindar*) venivano spinti alla ribellione. Anche se questa veniva soffocata nel sangue, le conseguenze erano lo spopolamento delle campagne e la distruzione delle colture, ciò che comportava il crollo degli introiti della nobiltà. Nel caso, invece, del processo espansionistico, arrivava inevitabilmente il momento in cui questo toccava il suo punto massimo e, in genere, si invertiva. In entrambi i casi, il risultato ultimo dell'uso della forza era l'aggravarsi della crisi della nobiltà e, in casi estremi, il collasso dell'intero sistema sociale.

Storicamente, la seconda strategia a cui la nobiltà poteva ricorrere era quella di diventare parte attiva nel processo di trasformazione economica in corso: le attività militari, cioè, erano scartate a favore di quelle imprenditoriali. Quando ciò succedeva, la nobiltà (o, quanto meno, quella sezione della nobiltà che diventava protagonista del nuovo corso economico) riusciva a ristabilire la propria posizione economica. Essa, inoltre, valendosi del proprio potere, giocava un ruolo decisivo nell'avviare il processo di trasformazione dell'economia da precapitalistica a capitalistica [Topolski 1979, *passim*].

Vi sono concrete indicazioni che la nobiltà moghul cercò di seguire questa seconda strategia. L'imperatore e i suoi nobili svolsero attività imprenditoriali di vario tipo: in campo agricolo, creando piantagioni e frutteti organizzati secondo le linee dell'azienda capitalistica (cioè valendosi di forza lavoro salariata)[16]; in campo commerciale, prendendo parte attiva ai traffici d'oltremare, spesso armando navi proprie e, in certi casi, noleggiandole ad altri mercanti.

Sfortunatamente, questo tipo di risposta fu troppo limitato per risolvere la crisi finanziaria della nobiltà e dell'impero. La conseguenza fu la ripresa di un processo d'espansione in grande stile a partire dal penultimo decennio del Seicento.

7. *La cultura dell'India moghul*

Vi è ragione di credere che la crisi finanziaria dell'aristocrazia incominciasse a manifestarsi già nella prima metà del Seicento. Ma, prima della fatale svolta rappresentata dalla decisione di invadere il Deccan, presa nel 1681 dall'imperatore Aurangzeb, si trattò di una crisi sotterranea, che passò largamente inavvertita ai contemporanei. In effetti, sotto il regno di Akbar (1556-1605), quello di suo figlio Salim, che regnò con il nome di Jahangir (1605-1627), e quello del figlio di quest'ultimo, Khurram, che regnò col nome di Shah Jahan (1627-1657), lo stato moghul fu uno dei più ricchi e possenti dell'Ecumène. Al potere politico e militare dei *padishah* e al progresso dell'economia reale fece riscontro una notevole fioritura intellettuale e artistica. I protagonisti di questa stagione culturale – ma questo è, probabilmente, il suo limite – furono i membri della nobiltà imperiale, a incominciare dagli stessi *padishah*.

Raramente vi è stata una dinastia regnante i cui membri siano stati con tale frequenza intellettuali e/o artisti. Akbar può essere considerato a pieno diritto come un grande intellettuale e il principale organizzatore di cultura del suo tempo. Tuttavia, egli fu lungi dall'essere l'unico intellettuale della casa di Timur. Babur aveva scritto poesie in turco e in persiano e un'autobiografia che è considerata un classico nel suo genere. Suo figlio, Humayun, quando era rientrato in India dal suo esilio persiano, aveva portato al suo seguito un gruppo di pittori miniaturisti iraniani che, durante i regni di Akbar e di Jahangir e con il loro incoraggiamento, diedero origine a una scuola indigena. Questa trasse linfa, oltre che dalla tradizione persiana, dall'influenza dell'arte europea (conosciuta in India soprattutto attraverso

riproduzioni a stampa). Il risultato fu il sorgere di una brillante e raffinata nuova scuola artistica, di cui furono protagonisti maestri sia musulmani (come Mansur e Abu'l Hasan, a cui Jahangir conferì nel 1618 il titolo di *Nadiru-z-zaman*, «meraviglia dell'epoca») sia indù (come Govardhan e Bishan Das)[17].

Molti dei membri della nobiltà, di nuovo a incominciare dai componenti della famiglia imperiale, furono poi non solo mecenati di storici e di poeti, ma essi stessi storici e/o poeti. Jahangir si cimentò nella miniatura e scrisse, come il bisnonno, un libro di memorie che, di nuovo, è esemplare nel suo genere. Il fratello di Abu al-Fazl, Faizi, fu un poeta non privo di merito. Più in generale, l'arte della poesia era diffusa e popolare non solo negli ambienti di corte, ma fra la popolazione in generale. Soprattutto nel periodo del declino e poi della caduta dell'impero, essa attraversò una straordinaria fioritura a opera di poeti come Mir, Sauda e Mir Hasan. Per quanto riguarda la storia, l'*Akbar Nama* («Storia di Akbar») di Abu al-Fazl e il *Mirat-i-Ahmadi* (lo «Specchio di Ahmed») di Ali Muhammad Khan (che scrisse nella prima metà del Settecento, quando l'impero dei *padishah* era ormai in via di dissoluzione) non sono che due fra i molti esempi di opere storiche di notevole spessore intellettuale. Accanto all'interesse per la storia vi fu poi quello per il concreto funzionamento dello stato: lo *Ain-i Akbari*, la seconda parte dell'*Akbar Nama* di Abu al-Fazl, è un approfondito studio delle strutture politico-amministrative dell'impero. Infine, almeno alcuni nobili avevano interessi di carattere scientifico. Il medico francese François Bernier si trovò a spiegare a un *amir* la teoria, recentemente scoperta in Europa, della circolazione del sangue; Sawai Jai Singh II (1699-1744) il *raja* di Amber (Jaipur) si interessava di astronomia e fece costruire due osservatori astronomici (uno a Jaipur e uno a Delhi).

Quasi tutti gli imperatori e molti dei loro nobili furono poi grandi costruttori. Quelle che furono le massime metropoli dell'impero – a incominciare dalle capitali imperiali di Delhi, Fathpur Sikri e Agra – furono arricchite di palazzi imperiali e fortezze (come il Forte Rosso di Delhi e il Forte Rosso di Agra), di tombe monumentali (a incominciare dalla tomba di Humayun), di giardini e di moschee. È stato notato che si trattava di edifici dedicati tutti a esaltare la potenza degli imperatori e dei loro grandi nobili. Ma i membri della classe dirigente moghul investirono anche in opere di pubblico interesse, in particolare nella costruzione di *sarai* (edifici in muratura, dove i viaggiatori potevano passare la notte) e nell'alberatura delle principali strade di comunicazione. A parte questo, Shah Jahan fece riparare e rimettere in funzione una parte delle opere di

canalizzazione costruite da Firuz Shah. Fu sempre sotto il regno di Shah Jahan che le costruzioni monumentali moghul raggiunsero il massimo sia della raffinatezza artistica sia dell'imponenza monumentale. In quegli anni, infatti, vennero costruiti sia la *Jamia Masjid* (Grande Moschea) di Delhi – ancor oggi il più imponente luogo di culto islamico nel subcontinente – sia, soprattutto, quel vertice assoluto dell'arte moghul che è il Taj Mahal. Questa tomba monumentale, fatta costruire dall'imperatore per la sua sposa favorita, morta prematuramente di parto, è di una bellezza abbagliante, a cui fotografie e riprese cinematografiche possono rendere giustizia solo in minima parte[18].

Tuttavia, un esame più attento dell'evoluzione culturale dell'India moghul rivela una serie di limiti. Il primo è che, come si è detto, la produzione culturale dell'epoca fu largamente limitata agli ambienti di corte e non raggiunse, se non in minima parte, gli strati borghesi dell'epoca. A parte questo, è probabilmente vero che, dopo la grande fioritura intellettuale del regno di Akbar, vi fu una progressiva involuzione in molti settori. I sintomi di ciò sono molteplici. L'arte della miniatura non giunse a evolversi in modo significativo e i tentativi d'introdurre la prospettiva nei dipinti moghul non portò a risultati artistici convincenti; Sawai Jai Singh II era totalmente ignaro dei progressi compiuti dall'astronomia in Europa; il dibattito politico-ideologico fra i membri della nobiltà, che trovava espressione in memoriali alla corona o in quei manuali sull'arte del governo conosciuti come «specchi per i prìncipi», declinò e venne di fatto a cessare durante il regno di Aurangzeb (1658-1707). Per quanto i Moghul fossero al corrente dell'esistenza dei caratteri mobili per la stampa (e per quanto Akbar avesse collezionato un grandissimo numero di libri occidentali a stampa, nella grandiosa biblioteca che tramandò ai suoi discendenti), non vi furono tentativi d'introdurre e di utilizzare la nuova tecnica. Forse ancora più rivelatore (anche se in definitiva meno importante) è il caso delle armi da fuoco. Cannoni e fucili avevano giocato un ruolo decisivo nella conquista moghul dell'India del nord. Akbar, un tiratore di notevole abilità, era stato pienamente cosciente dell'importanza delle nuove armi e si era procurato sempre nuovi tipi d'armi da fuoco portatili, che sperimentava personalmente. Ma, dopo di lui, la classe dirigente di quello che, fino all'ultimo, fu «uno stato organizzato per la guerra», dimostrò uno sconcertante disinteresse per le armi da fuoco. Le pistole vennero sì largamente adottate dalla nobiltà moghul, ma non furono mai prodotte in India. Il moschetto a pietra focaia, il cui uso si generalizzò in Europa negli anni Venti del Seicento, ven-

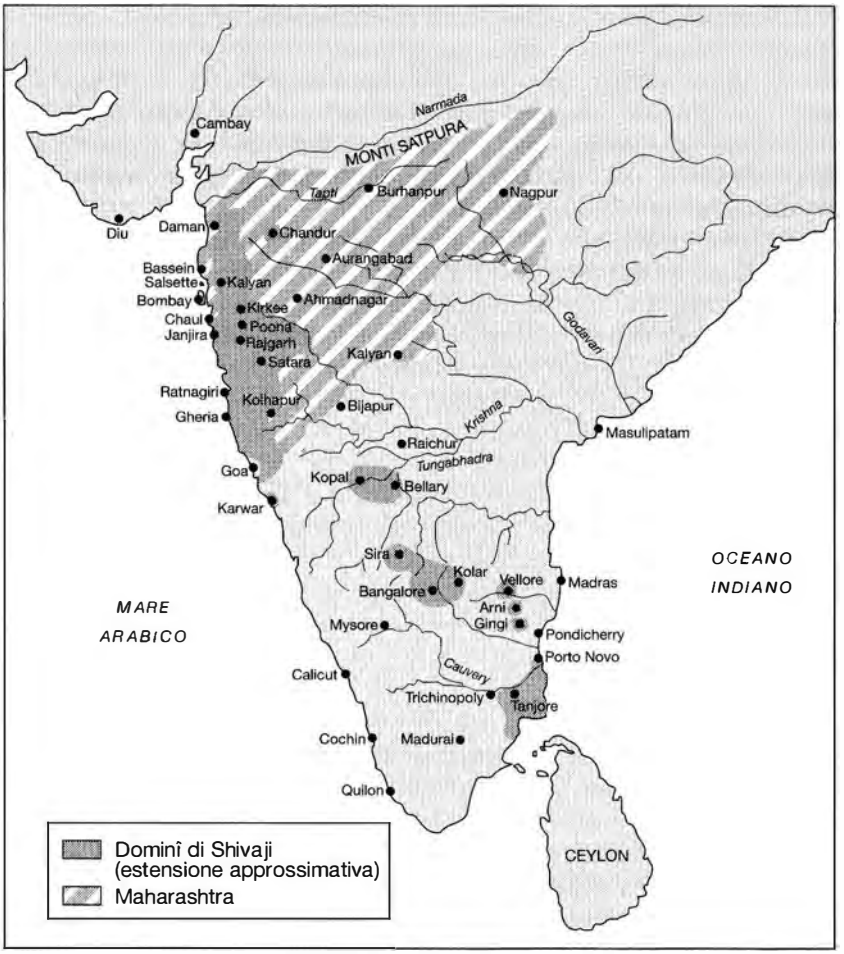


Fig. 17. *L'India meridionale alla morte di Shivaji (1680).*

ne adottato solo assai più tardi e assai più lentamente in India. Infine, mentre in Europa l'artiglieria mobile da campo incominciò a essere usata con effetti devastanti da Gustavo Adolfo, nell'ultima fase della guerra dei Trent'anni (1618-1648), quella moghul continuò, almeno fino ai primi del Settecento, a essere formata da grossi pezzi, di tipo turco. Si trattava cioè di cannoni buoni per gli assedi, ma assai meno buoni sul campo di battaglia, perché difficili da trasportare e da spostare.

8. *L'ascesa al potere di Aurangzeb e la nuova politica imperiale*

La nuova politica espansiva dello stato moghul era destinata a iniziare in grande stile a opera del terzo discendente di Akbar, Aurangzeb. Costui ascese al potere dopo una sanguinosa guerra civile (1657-1658), divenuta poi famosa anche in Europa attraverso il resoconto che ne fece François Bernier.

Uno dei problemi che lo stato moghul non riuscì mai a risolvere fu quello della successione. L'assenza di un chiaro diritto di primogenitura faceva sì che tutti i prìncipi di sangue reale potessero aspirare alla successione, ciò che, quasi inevitabilmente, significava una guerra civile. Talvolta, questa iniziava prima ancora della morte del monarca regnante, come avvenne nel 1657, quando Shah Jahan venne per qualche tempo immobilizzato da una grave malattia. Ne seguì una lotta sanguinosa fra i suoi quattro figli.

In realtà i principali contendenti furono due: Dara Shikoh, il primogenito e il favorito del padre (che chiaramente lo stava preparando alla successione), e Aurangzeb, colui che doveva alla fine emergere come il vincitore. La personalità dei due era profondamente diversa: Dara, un *sufi*, pur rimanendo entro i confini dell'islàm, aveva un interesse e un rispetto per altre culture, filosofie e religioni – in particolare quelle indù – che non può fare a meno di ricordare l'analogo atteggiamento di Akbar; Aurangzeb, al contrario, era un rigido seguace del più ortodosso islamismo sunnita. Tuttavia, anche se Dara assomigliava ad Akbar come intellettuale, non ne aveva le capacità né come condottiero, né come conoscitore di uomini. Fu invece Aurangzeb che si dimostrò uno dei grandi generali del suo tempo e un maestro senza uguali nell'arte dell'intrigo. I suoi fratelli caddero uno dopo l'altro sotto i suoi colpi, Shah Jahan (che era sopravvissuto alla sua malattia e che sarebbe morto solo nel 1666) venne imprigionato per il resto della sua vita e, il 21 luglio 1658, Aurangzeb si incoronò a Delhi, assumendo il nome di Alamgir.

L'atto conclusivo della guerra fu, in realtà, la decisione di Aurangzeb di far processare lo sconfitto Dara Shikoh per eresia. Riconosciuto colpevole da un tribunale di *ulama*, il principe venne messo a morte. Che i candidati perdenti in una guerra di successione fossero eliminati faceva ovviamente parte delle regole del gioco; ma che ciò fosse giustificato in base a un processo d'eresia era una novità preoccupante e un portento di cose a venire. Il processo a Dara, in effetti, può essere considerato come il punto di partenza nell'attuazione di una nuova politica che modificava in modo radicale quella del *sulh-i kull*, voluta da

Akbar. L'obiettivo perseguito da Aurangzeb divenne, infatti, la trasformazione dell'impero moghul in uno stato musulmano, governato secondo le leggi della *sharia* per il beneficio della popolazione musulmana. La nuova politica trovò espressione sia nell'eliminazione di una serie di simboli che avevano sottolineato il carattere «laico» dell'impero, sia nel conseguente declino del clima culturale del periodo. Questo nuovo corso si manifestò nella freddezza dell'imperatore verso quella parte della nobiltà che non era musulmana *sunnita*, negli onori e nei poteri senza precedenti conferiti ai dottori della legge musulmani e, infine, in provvedimenti discriminatori contro i non musulmani. Così, nel 1659 venne creata la carica di *muhtasib*, o «censore», incaricato, fra l'altro, di mettere in pratica le proibizioni della *sharia* contro il consumo di vino, il gioco d'azzardo e la bestemmia; nel 1665 le tariffe doganali vennero fissate al 2,5% del valore della merce per i mercanti musulmani e al doppio per i mercanti non musulmani; nel 1668 l'imperatore pose termine all'abitudine, inaugurata da Akbar, di apparire al balcone al sorgere del sole, al fine di permettere il suo *darshan*[19]; nel 1669, un editto imperiale ordinò la distruzione di tutti i templi recentemente costruiti o riparati; nel 1679, infine, venne reimposta la *jizya*, la tassa procapite sui non musulmani.

Da un punto di vista più strettamente culturale, il mecenatismo imperiale si limitò alla calligrafia, cioè un'arte tipicamente islamica, e alla giurisprudenza, una scienza altrettanto tipicamente islamica. Fu in questo periodo che i giuristi di corte compilarono il *Fatawa-i Alamgiri*, un'importante raccolta d'interpretazioni della legge musulmana date dalla scuola hanafita (una delle quattro grandi scuole giuridiche in cui si divide l'islàm sunnita). Ma ogni sorta d'incoraggiamento a storici, artisti e musicisti venne a cessare. Analogamente, durante il regno di Aurangzeb si interruppe quella politica di costruzioni monumentali che aveva raggiunto il suo culmine sotto il precedente regno. Tutte queste decisioni furono espressione della nuova austerità islamica di cui si fece promotore Aurangzeb. È però chiaro che, in certi casi, la giustificazione religiosa della nuova politica risultava non del tutto convincente. Così, ad esempio, la proibizione della musica venne applicata anche nel caso degli inni religiosi cantati in occasione dell'anniversario della nascita del Profeta. Analogamente, la politica di costruzioni monumentali non aveva nulla di antiislamico e il suo venir meno interessò la stessa edificazione di grandi moschee. Non si può quindi far a meno di sospettare che, oltre alle motivazioni islamiche date dall'imperatore (certamente genuine), ve ne fossero altre, di carattere economico.

Data la composizione etnico-religiosa dell'impero e della stessa

classe dirigente, Aurangzeb fu costretto ad attuare la propria politica per gradi; in molti casi, inoltre, essa non poté essere portata alle sue logiche conclusioni. In proposito si possono ricordare diversi episodi: la sconfessione e il richiamo nel 1669 del *qazi* (giudice musulmano) di Surat, che aveva usato la violenza per indurre alla conversione i locali mercanti indù (ciò che aveva provocato il loro abbandono in massa della città, in segno di protesta); l'esenzione della nobiltà rajput dal pagamento della *jizya*; l'applicazione solo parziale dell'editto sulla distruzione dei templi.

Il problema era che, nell'impero, la politica di Aurangzeb non rappresentava un consenso consolidato neppure fra i musulmani sunniti ma, al massimo, fra quegli *ulama* ortodossi che erano stati a suo tempo marginalizzati da Akbar. In particolare, la nuova politica destava ben scarso entusiasmo nelle fila della nobiltà (così, nel citato caso di Surat, i mercanti indù avevano avuto l'appoggio, neppure troppo coperto, del governatore della città, un musulmano, che, rifiutandosi di usare la forza per indurre i mercanti indù a rientrare nella città, aveva ribadito il diritto di qualsiasi suddito di spostarsi da una parte all'altra dell'impero, come meglio riteneva opportuno). A parte il caso dei rajput (indù) e dei persiani (che erano sì musulmani, ma sciiti), i nobili in generale erano risentiti per l'eccessiva influenza acquisita da una nuova sezione della nobiltà, proveniente dalle fila dei giureconsulti musulmani, con scarsa competenza in campo sia amministrativo sia militare. Questo risentimento giocò un suo ruolo nella ribellione di una sezione della nobiltà rajput e nella decisione di uno dei prìncipi del sangue, Muhammad Akbar – incoraggiato, del resto, dalla sorella Zeb-u-nissa – di unirsi, con i nobili (musulmani) del suo seguito, ai ribelli rajput, rivendicando la corona imperiale. Ma, con la sua consueta abilità, Aurangzeb riuscì prima a dividere e poi a sconfiggere i suoi avversari. Il principe Akbar, sfuggito a stento all'inseguimento delle truppe lealiste, si rifugiò allora presso il monarca maratha Shambhaji.

9. *Aurangzeb e i maratti*

Fu in questo modo che vennero poste le premesse di quello scontro fra i Moghul e i maratti che avrebbe poi dovuto rivelarsi come una delle motivazioni chiave del declino e della caduta dell'impero fondato in India dalla casa di Timur. Col termine «maratha», nel periodo fra il X e il XIV secolo si designavano i residenti del Maharashtra, cioè l'area linguistica dove si parlava marathi, corrispondente da vi-

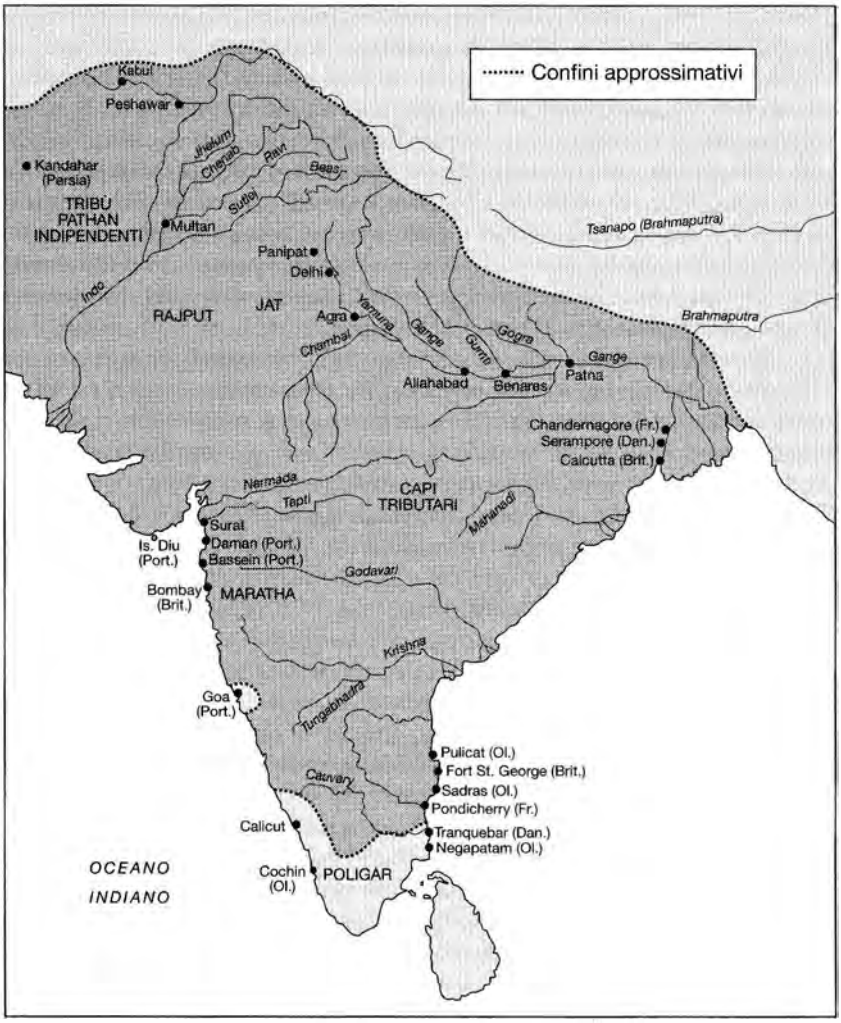


Fig. 18. *L'India alla morte di Aurangzeb (1707).*

cino all'odierno stato indiano del Maharashtra. Fra il XV e il XVII secolo, però, il termine aveva assunto anche un secondo significato, venendo a designare una classe di persone formata da «un amalgama di famiglie provenienti da diverse caste – kumbi, lohar, sutar, bhandari, thakar, e perfino dhangar (pastori) – che esistevano nel XVII secolo e che, in effetti, esistono come caste nel Maharashtra di oggi»

[Gordon 1994, p. 193]. Ciò che caratterizzava i maratha rispetto al resto del gruppo etnico di lingua marathi – un gruppo che definiremo nel suo complesso con il termine «maratta» (da cui quello «maratti», per indicare i suoi membri) – erano «le tradizioni marziali, di cui [i suoi membri] erano fieri» e il possesso di diritti al godimento ereditario dei proventi da terre esentasse. In pratica, quindi, i maratha erano la classe guerriera del Deccan. Si trattava di una classe ancora aperta (dove, cioè, come in genere nell'intera società maratta, le regole dell'endogamia castale erano scarsamente rispettate), le cui fortune dipendevano dalle abilità guerriere dei suoi membri, da loro messe a disposizione delle monarchie della regione.

In effetti, accanto a questo «amalgama di famiglie» di diversa provenienza castale, dedite alla professione delle armi, vi erano gruppi castali brahmanici che, come era stato spesso il caso nella storia dell'India, praticavano essi stessi il mestiere della guerra. Tuttavia, le caste brahmaniche del Maharashtra mantennero sempre la propria distanza sociale rispetto ai maratha. Al momento in cui incominciò il conflitto fra i Moghul e i maratti (gli abitanti cioè del Maharashtra), la società maratta, influenzata dalla predicazione di una serie di santi della *bhakti*, era una società dove la gerarchia sociale castale – e quindi la preminenza dei brahmani – aveva perso d'importanza rispetto all'enfasi data all'unità del popolo maratta. Un'unità di cui la lingua marathi, comunemente parlata dalle diverse classi sociali, era un simbolo importante.

Come vedremo, solo nel secolo successivo, il XVIII, una famiglia di brahmani avrebbe scalato il vertice del sistema politico del Maharashtra – fino a quel momento dominato dai guerrieri maratha –, circondandosi di collaboratori della medesima estrazione castale e inaugurando un nuovo periodo caratterizzato dal ritorno all'ortodossia brahmanica. Ma ancora in quel periodo, i maratha, da cui continuò a provenire la maggioranza dei signori della guerra del Maharashtra, rimasero più una classe che un vero e proprio gruppo castale (basato, cioè, su una rigida endogamia). Infatti, diversamente da quelle che erano le regole rituali sostenute dalle caste brahmaniche, i maratha continuarono a sposarsi con donne non maratha e i figli di tali unioni continuarono a essere considerati non fuoricasta (come avrebbero dovuto essere, in base all'ortodossia brahmanica) ma maratha a tutti gli effetti. Solo nel corso dell'Ottocento, in quello che, come vedremo, fu non solo il secolo del colonialismo e della modernizzazione, ma anche quello della «brahmanizzazione» della società indiana, i maratha, come del resto i rajput, si trasformarono definitivamente in una vera e propria casta.

Nel XVII secolo, quindi, i maratha erano ancora una classe di guerrieri impegnati a costruire le proprie fortune ponendo la propria spada al servizio delle monarchie islamiche della penisola. Queste non solo erano perennemente in guerra fra di loro ma, ormai, erano anche alle prese con le ingerenze dei loro potenti vicini del settentrione, i Moghul. Nel corso degli anni Cinquanta un giovane capitano di ventura maratha, Shivaji (vissuto fra il 1627 e il 1680), riprese il tentativo, già perseguito senza successo da suo padre, di ritagliarsi un dominio indipendente. Alla fine del decennio, Shivaji si era impadronito di un insieme di territori, in gran parte strappati al sultanato di Bijapur, incentrati sulla città di Pune e con uno sbocco al mare di fronte all'isola di Bombay (allora ancora nelle mani dei portoghesi). All'inizio degli anni Sessanta, la potenza di Shivaji era tanto aumentata da destare la preoccupazione dei Moghul. Nel 1663, un generale moghul – zio dello stesso Aurangzeb, che lo aveva inviato contro Shivaji – venne ferito e ridicolizzato da un fulmineo attacco notturno contro il suo campo. L'anno seguente, fatto assai più grave, Shivaji attaccò e saccheggiò Surat, una delle metropoli moghul e il principale porto dell'impero.

Aurangzeb reagì con l'invio di un grosso esercito al comando del principe rajput Mirza Jai Singh di Amber. Questi, secondo l'abituale stile bellico moghul, dopo aver inflitto una serie di sconfitte al monarca maratha, lo convinse ad arrendersi in cambio della promessa di essere ammesso al servizio imperiale come *amir*. Secondo gli accordi presi, Shivaji si recò alla corte imperiale, allora ad Agra, ma, durante la prima udienza, Shivaji, offeso dal comportamento sprezzante di Aurangzeb, mancò a sua volta di rispetto all'imperatore e venne arrestato.

Prima che Aurangzeb decidesse cosa fare di lui, il maratha riuscì a fuggire. Le incursioni contro i territori imperiali ripresero e Surat venne più volte saccheggiata o costretta a pagare considerevoli riscatti. Ma, a parte il desiderio di rivalsa personale di Shivaji, è chiaro che l'espansionismo maratha era tendenzialmente attratto dai deboli stati della penisola del Deccan, piuttosto che dall'impero moghul (dopo tutto, un nemico formidabile). Inoltre, con la fine degli anni Settanta, il problema della difesa del «porto aureo» dei Moghul venne di fatto risolto con la costruzione di una doppia cinta di mura intorno a Surat che, da quel momento in avanti, si rivelò, per i maratha, un ostacolo insuperabile. Di conseguenza, gran parte dell'attività di Shivaji fu finalizzata a estendere il proprio controllo soprattutto sull'Estremo Sud. Al momento della sua morte (1680), il condottiero maratha aveva notevolmente ampliato i propri dominî personali – il cui gettito fiscale era ormai pari a un quinto o a un sesto di quello del-

l'impero timuride [Pearson 1976b, p. 227] – creandovi inoltre un'amministrazione «relativamente elaborata» [*ibid.*].

Nonostante i notevoli successi di Shivaji e l'estensione delle sue conquiste, nel 1680 il regno dei maratha era, per i Moghul, più una fonte d'irritazione che un pericolo incombente. A limitarne la pericolosità contribuiva indubbiamente il fatto che il figlio maggiore ed erede di Shivaji, l'arrogante e violento Shambhaji, appariva dotato di qualità militari e politiche assai più modeste di quelle del suo illustre genitore. Tuttavia, è possibile che, come è stato ipotizzato [Richards 1993, pp. 217-220], la fuga del principe Akbar alla corte maratha sia stata vista da Aurangzeb come un pericolo potenziale non trascurabile. La presenza del principe Akbar alla corte di Shambhaji, infatti, avrebbe potuto fare da magnete per un'alleanza fra il regno maratha, i due superstiti sultanati del Deccan (Bijapur e Golconda) e, forse, settori più o meno ampi della stessa nobiltà moghul. Di qui la decisione, presa da Aurangzeb nel corso del 1681, d'invadere il Deccan[20].

Ora, è possibile ritenere che, nel 1681, Aurangzeb considerasse il regno maratha come un pericolo effettivo se non per l'impero, quanto meno per le sue marche meridionali. Ma è chiaro che i due superstiti sultanati del Deccan (Bijapur e Golconda) – dal 1635 di fatto sotto l'alta sovranità moghul –, lungi dall'essere una minaccia, erano semplicemente due pingui e appetibili prede, della cui debolezza Aurangzeb si era reso conto quando, prima della guerra civile, era stato viceré del Deccan. È quindi probabile che, all'origine della decisione d'invadere il Deccan, vi siano state motivazioni anche – o, forse, soprattutto – di carattere economico. Probabilmente Aurangzeb si illudeva che i crescenti problemi del fisco imperiale avrebbero potuto essere risolti attraverso un sostanziale allargamento dei confini dell'impero.

Fin dall'inizio, la conquista del Meridione si rivelò più lunga e difficile di quanto Aurangzeb si fosse aspettato. Tuttavia, nella seconda metà del decennio, il *padishah* riportò quella che, sul momento, sembrò una serie di vittorie decisive: nel 1685 cadde il sultanato di Bijapur; nel 1687 quello di Golconda; nel 1689, infine, lo stesso Shambhaji (che aveva fatto ricorso alla strategia della guerriglia contro l'esercito moghul) venne catturato dalle forze imperiali insieme al suo primo ministro. Portato al cospetto di Aurangzeb, il monarca maratha «sigillò il proprio fato, insultando sia l'imperatore sia il Profeta Muhammad». Fu così che, «dopo due settimane di tortura, Shambhaji e il suo compagno vennero tagliati a pezzi e questi gettati in pasto ai cani» [Richards 1993, p. 223].

Questa prima fase della campagna del Deccan portò l'impero al massimo della sua espansione. Ma, se i territori di Bijapur e di Gol-

conda vennero integrati senza problemi e ogni resistenza cessò, lo stesso non si verificò nel caso dei maratti. Prima il fratello minore di Shambhaji, Rajaram (1689-1700), poi la vedova più anziana di quest'ultimo, Tarabai (che esercitò il potere come reggente), continuarono la resistenza. La lotta contro le forze d'invasione si basò sempre più sull'uso di colonne mobili che evitavano lo scontro frontale con gli eserciti moghul e che portavano i loro attacchi contro le sue linee di rifornimento e contro i territori imperiali sguarniti di truppe (dal 1700, i maratti si spinsero a nord oltre il Narmada, inaugurando una serie di scorrerie nel Malwa). A sua volta, Aurangzeb basò la sua controstrategia sull'uso di colonne mobili guidate da comandanti brillanti e aggressivi (fra i quali i due rajput Dalpat Rao Bundela e Ram Singh Hara), i quali riportarono una serie di successi. Ma neppure questi si dimostrarono decisivi. Quando Aurangzeb, ormai ottantanovenne, morì all'inizio del 1707, la resistenza maratta continuava. Come spesso avviene nei casi di guerre di guerriglia, il semplice fatto che i guerriglieri fossero riusciti a continuare la lotta era di per sé una vittoria. La morte dell'anziano imperatore segnò la fine dell'offensiva moghul: gli imperiali mantennero le posizioni conquistate nel Deccan, ma le principali risorse dell'impero vennero riportate a nord dove, secondo l'uso, i tre figli superstiti di Aurangzeb diedero inizio a una nuova guerra civile, per decidere a chi sarebbe andata la corona imperiale.

10. *Le cause della resistenza dei maratti*

I contemporanei e gli storici si sono spesso interrogati sulle cause della vittoriosa resistenza dei maratti alla venticinquennale offensiva condotta da Aurangzeb. Le spiegazioni date sono state molteplici, ma esse sono riconducibili a due categorie. Una è di carattere militare. La strategia maratta si basò sulla guerriglia che, a sua volta, si ancorava a una numerosa serie di fortezze, costruite sulla cima di montagne e di colline o su isole prospicienti alle coste occidentali della penisola. Mentre i Moghul logoravano le loro forze in un assedio dopo l'altro, gli scorridori maratti (truppe leggere, assai più mobili di quelle imperiali) facevano tutto ciò che si suppone i buoni guerriglieri debbano fare: evitare scontri in campo aperto, tagliare le linee di comunicazione nemiche, assaltare distaccamenti isolati e inferiori di numero, condurre, infine, veloci scorrerie nelle retrovie, devastando, incendiando, uccidendo e ritirandosi prima che il nemico potesse concentrare le proprie forze.

La seconda categoria di spiegazioni, abbracciata a suo tempo anche da chi scrive [Torri 1987, pp. 802-803], è di carattere sociale. Essa si può riassumere nella tesi che i maratti fossero un intero popolo in armi, il quale, nel periodo precedente l'invasione moghul, aveva attraversato una fase di rinascita religiosa e culturale. Questa era stata caratterizzata dalla diffusione della moderna lingua marathi, veicolo, presso tutte le classi, di nuove idee sociali e religiose, che sottolineavano l'essenziale unità di tutti gli abitanti del Maharashtra e criticavano l'ortodossia brahmanica e il sistema castale. Sarebbe quindi stata questa omogeneità sociale a spiegare la capacità di resistenza dei maratti e l'«inanità» del tentativo di Aurangzeb.

Tuttavia, per quanto queste spiegazioni, più complementari che alternative, abbiano molto di vero, esse non sono di per sé sufficienti. Dopo tutto, anche i clan rajput avevano una forte coesione sociale e potevano ancorare la loro resistenza a un territorio difficile almeno quanto quello del Deccan e altrettanto densamente fortificato. Se, quindi, i rajput avevano potuto essere integrati nell'impero moghul, e lo stesso Aurangzeb continuava a utilizzarli in posizioni di grande responsabilità, rimane da spiegare perché non fosse possibile portare avanti un'analoga operazione con i maratha. La cosa risulta tanto più strana se si tiene conto che, almeno apparentemente, Aurangzeb utilizzò nel Deccan lo stesso tipo di politica seguita a suo tempo da Akbar e dagli altri imperatori moghul nei confronti di praticamente tutti i loro avversari: far sentire il peso della propria potenza militare ma, nel contempo, offrire ricompense concrete a chi decideva di sottomettersi. Coerentemente con questa politica, l'offensiva nel Deccan dimostrò la pericolosità di una resistenza a oltranza; nello stesso tempo, però, l'imperatore fu prodigo di *mansab* e di *jagir* per quei capi maratha che passarono nelle fila imperiali. Durante la seconda fase del regno di Aurangzeb si ebbe, quindi, il paradosso per cui la politica di reclutamento nella classe *mansabdari* del più islamico dei *padishah* portò a una crescita senza precedenti dell'elemento indù [Athar Ali 1997, pp. 29-31]. Ma questa politica non funzionò: lungi dal diventare uno dei baluardi dell'impero, come era stato il caso dei rajput, i nuovi *mansabdar* maratti si rivelarono inaffidabili e pronti a cambiare bandiera alla prima opportunità.

Quale sia stato il problema può forse essere illustrato paragonando l'incidente di Agra, fra Aurangzeb e Shivaji, con un consimile episodio, verificatosi ai tempi di Jahangir. Durante il regno di quest'ultimo, i rajput di Mewar erano stati una spina nel fianco dell'impero, non meno di quanto lo divennero poi i maratha di Shivaji. Così come, sotto Aurangzeb, Shivaji era stato affrontato e vinto (ma non annientato) da

un generale moghul (il principe rajput Mirza Jai Singh), anche Amar Singh, il *rana* di Mewar, era stato affrontato e vinto (ma non annientato) dal principe Khurram (il futuro Shah Jahan). Come nel caso di Shivaji, il *rana* era considerato dall'imperatore non tanto un monarca indipendente quanto un semplice *zamindar*, sia pure particolarmente potente [Tuzuk 1968, I, p. 276]. Come nel caso di Shivaji, il *rana* era stato ricevuto a corte insieme al figlio. Ma qui finiscono le somiglianze. Il *rana* e suo figlio Karan erano stati colmati di onori, sia dal principe Khurram che dallo stesso imperatore. Gli accordi che avevano portato alla sottomissione del Mewar comprendevano la dispensa, per il *rana*, dall'obbligo di rimanere alla corte imperiale, dove, però, restò il figlio. L'atteggiamento di Jahangir nei confronti di quest'ultimo è chiaramente spiegato nelle memorie dell'imperatore. «Dato che era necessario conquistare il cuore di Karan, il quale era selvaggio per natura e non aveva mai visto assemblee e aveva vissuto fra le colline, ogni giorno gli dimostravo il mio favore». Questo si manifestò con la compagnia dell'imperatore e con un seguito di preziosi doni fatti al giovane principe sia da Jahangir, sia dalla sua sposa favorita, Nur Jahan [Tuzuk 1968, I, pp. 277-278]. Viceversa, quando Shivaji si presentò alla corte imperiale (anch'egli seguito dal figlio Shambhaji), Aurangzeb non gli rivolse parola, gli fece prendere posizione con nobili che Shivaji considerava di rango inferiore al suo e lo tenne in piedi per quattro ore. Il risultato ultimo fu la scenata di Shivaji di fronte alla corte, il suo arresto e la sua fuga (insieme al figlio).

C'è da chiedersi cosa sarebbe successo se Aurangzeb si fosse comportato con Shivaji e Shambhaji nello stesso modo in cui Jahangir si comportò con il *rana* di Mewar e il principe Karan. Bisogna poi aggiungere che l'atteggiamento di Aurangzeb verso i maratti, rivelato dall'episodio di Agra, non aveva nulla di contingente, e, quindi, non cambiò: nonostante la distribuzione di *mansab* su larga scala ai capi maratha, i nuovi *mansabdar* vennero trattati differentemente dagli altri. Significativamente essi vennero sempre tenuti in servizio nel Deccan (cioè sotto il diretto controllo dell'imperatore), piuttosto che essere ruotati nelle varie parti dell'impero. Altrettanto significativo dell'atteggiamento di Aurangzeb è che, in uno dei due testamenti da lui lasciati, mentre vi è una serie di raccomandazioni e di (acute) annotazioni sui principali gruppi etnici che formavano la nobiltà, dei maratha neppure si parla. È chiaro che Aurangzeb considerava le *mansab* a loro distribuite come tangenti destinate a corromperli, non come titoli che li rendevano membri *à parte entière* della nobiltà moghul. Ed è difficile ritenere che i maratha non si rendessero conto dell'atteggiamento dell'imperatore e non lo ricambiassero di uguale moneta.

In sostanza, la tradizionale politica di conciliazione dei Moghul fu attuata da Aurangzeb a malincuore e, quindi, in modo del tutto insufficiente e inefficace. La rigidità politica dell'imperatore fu, quindi, ciò che rese impossibile una reale integrazione dei maratha nel sistema imperiale moghul. Di nuovo, fu l'orgoglio personale di Aurangzeb a spingerlo a ricercare a ogni costo la vittoria totale contro i maratha, nonostante il crescente malumore dei suoi nobili. Si tenga conto che non vi era nessuna necessità di continuare la guerra a oltranza: si poteva trattare (sia Rajaram nel 1698, sia Tarabai subito dopo la presa del potere nel 1699 fecero offerte in questo senso), o si poteva interrompere unilateralmente l'offensiva, affidando la sicurezza dell'impero a un'adeguata rete di fortezze e a colonne mobili in esse basate.

11. *La crisi dell'impero*

Quest'ultima scelta venne effettivamente fatta alla morte di Aurangzeb, ma solo dopo che erano state sprecate risorse enormi in uomini e mezzi. Mentre il Deccan era stato sistematicamente devastato dalla guerra e dalla peste (che si sviluppò sulla scia delle operazioni militari), l'intero sistema imperiale incominciò a funzionare con sempre maggior difficoltà. Le casse dello stato erano vuote; la crisi finanziaria della nobiltà si era acuita; il meccanismo per cui cariche e *jagir* venivano frequentemente ruotati da una persona all'altra si era di fatto bloccato; il processo di demilitarizzazione delle campagne si era rovesciato e, incoraggiate dal declino dell'autorità imperiale, rivolte *zamindari* o contadine erano in corso in varie parti dell'impero. La situazione, già grave alla morte di Aurangzeb, si aggravò ulteriormente negli anni successivi, soprattutto a causa di una serie di guerre di successione. La prima fu relativamente rapida (anche se sanguinosa) e si concluse con la presa del potere da parte del più anziano dei figli superstiti di Aurangzeb, che regnò con il nome di Bahadur Shah.

Il nuovo monarca era un uomo non privo di qualità, ma era ormai ultrasessantenne: il suo regno durò solo pochi anni e si concluse per cause naturali nel 1712. Si aprì così un nuovo periodo di guerre di successione e di torbidi destinato a concludersi definitivamente solo con la presa del potere da parte di Muhammad Shah nel 1720. L'unico sviluppo positivo dell'intero periodo fu che il carattere multiculturale e multireligioso dell'impero venne riaffermato attraverso l'abolizione della *jizya* nel 1712 (per decisione di Zulfikar Khan, il potente ministro che, in quel momento, governava di fatto l'impero in

nome dell'imperatore Jahandar Shah). Ma, da ogni altro punto di vista, le cose andarono di male in peggio. La crisi finanziaria dell'impero divenne tale che quando Jahandar Shah si trovò nella necessità di far fronte all'insurrezione che lo rimosse dal trono, per pagare il proprio esercito non trovò di meglio che vendere i gioielli di famiglia, il vasellame d'oro e d'argento del palazzo reale e perfino l'oro e l'argento che ne ornavano le pareti e i soffitti. Quando finalmente, nel 1720, Muhammad Shah (destinato a regnare fino al 1748) prese il potere, le terre *khalisa* erano state completamente alienate e il modo più rapido per fare denaro venne trovato nella vendita delle cariche.

Ma, in definitiva, il risultato più grave delle guerre civili, in particolare quelle del periodo 1712-1720, non fu tanto l'inasprirsi della crisi finanziaria dell'impero quanto la perdita di coesione della nobiltà imperiale e il venire in essere di un'atmosfera di sospetto fra l'imperatore e i più abili fra i suoi nobili. Gli anni dal 1712 al 1720 erano stati caratterizzati da un livello di ferocia mai raggiunto nelle precedenti guerre civili. Queste si concludevano con lo sterminio dei pretendenti sfortunati, ma i loro seguaci erano regolarmente risparmiati e, in genere, riammessi a corte; perfino i debiti contratti dai candidati perdenti nel corso della lotta di successione venivano onorati dal vincitore. Nel corso delle convulsioni che seguirono la morte di Bahadur Shah, invece, le cose mutarono radicalmente e non solo il pretendente sfortunato, ma tutte le principali personalità che lo avevano sostenuto vennero perseguitate e liquidate. A parte questo imbarbarimento dei codici di comportamento, la vicenda di ministri onnipotenti che si erano impadroniti del potere effettivo, trattando gli imperatori come docili strumenti, non esitando a imprigionarli, accecarli e ucciderli qualora tentassero di imporre la propria autorità, era destinata a lasciare il segno sulla psiche di Muhammad Shah. Nel momento in cui egli riuscì finalmente ad assumere il potere effettivo, i suoi rapporti col più capace dei suoi nobili, il Nizam-ul-Mulk[21], fu sempre segnato dal sospetto che anch'egli potesse percorrere la stessa strada seguita da altri, in particolare i fratelli Sayyid, che avevano fatto e disfatto gli imperatori fra il 1713 e il 1720. Questi timori di Muhammad Shah, forse infondati ma legittimi, furono il punto d'appoggio su cui fecero leva i nemici del Nizam, fino a provocarne l'allontanamento dalla corte (nel 1723). Ritiratosi nel Deccan, egli, sia pure senza abrogare formalmente la propria dipendenza da Delhi, assunse il controllo delle locali *suba* moghul, diventando (nel 1724) un potentato indipendente in tutto salvo che nel nome.

L'allontanamento del Nizam dalla corte imperiale e il suo riemergere come monarca di fatto indipendente nel Deccan non fu che la

manifestazione più clamorosa di un fenomeno ormai in corso dalla vigilia della presa del potere di Muhammad Shah. Negli anni a cavallo fra il secondo e il terzo decennio del secolo, infatti, una serie di governatori provinciali si sottrasse al controllo di Delhi. Costoro, approfittando delle convulsioni in corso alla corte imperiale, cumularono nelle mani proprie o dei membri della loro famiglia le cariche di governatore, *diwan* e *bakshi*, fino ad allora tenute separate, disattendendo qualsiasi ordine di trasferimento proveniente da Delhi. Qui, i monarchi fantoccio e i ministri che erano i reali detentori del potere erano troppo impegnati nella lotta per la supremazia, per potersi occupare da vicino di quanto avveniva nelle province. Nella misura in cui i governatori continuavano a rimettere a Delhi un tributo di ragionevole consistenza e non si schieravano attivamente con uno dei partiti in lotta, essi potevano contare sul fatto di essere lasciati indisturbati a consolidare il proprio potere.

Come nel caso del Nizam, mai nessuno dei governatori assunse le insegne della regalità: le monete continuarono a portare il nome del *padishah* e la *khutba*, il sermone del venerdì, continuò a essere recitato in suo nome. Tuttavia l'imperatore non era più in grado, ormai, d'imporre la propria volontà per quanto riguardava il trasferimento dei governatori (che, ora, presero a tramandare la loro carica di padre in figlio), o la nomina dei funzionari subordinati delle province, o il trasferimento e la riassunzione dei *jagir* in esse localizzati.

L'unico modo che il monarca ormai aveva per imporre la propria volontà era quello di ricorrere a vere e proprie spedizioni militari. Ma le risorse per finanziarle stavano diventando sempre più scarse e, con una dinamica che ricorda quella dell'impero indù di Vijayanagara, l'esito più probabile di una spedizione vittoriosa era che il capo delle truppe imperiali prendesse il posto del governatore sconfitto, lasciando intatto, da ogni altro punto di vista, lo *status quo ante*. Il cambio di posizione dei governatori, sia pure nell'ambito del riconoscimento più o meno formale della sovranità timuride, è simboleggiata dal fatto che costoro assunsero il nuovo titolo di *nawab*, «secondo» (del monarca), cioè, in pratica, «viceré». Fra il 1713 e il 1727, oltre agli estesi possedimenti moghul del Deccan, si resero autonomi il Punjab, l'Awadh, il Bengala e gli stati rajput. Almeno alcuni degli stati nati per partenogenesi dall'impero moghul (che, d'ora in avanti, chiameremo «stati successori»), in particolare il Bengala, continuarono a inviare tributi annuali alla Corona ancora per un periodo abbastanza lungo (quelli dal Bengala cessarono solo nel 1739). Ma altri pagavano i loro tributi in maniera irregolare o, spesso, non li pagavano affatto. Abbastanza presto nel corso del suo regno, Muhammad Shah si rese conto di poter

contare con sicurezza (oltre che sul tributo bengalese) solo sulle risorse della regione intorno a Delhi. Ma anche qui il suo controllo non era indiscusso, dato che perfino i dintorni della capitale vennero spesso minacciati da rivolte contadine e, in un secondo tempo, da incursioni di potentati ostili (maratti, persiani, afghani).

Se Muhammad Shah fosse stato uno statista e un condottiero o, quanto meno, se avesse avuto – e se avesse saputo utilizzare – ministri eccezionalmente abili e fedeli, il processo di disgregazione dell'impero avrebbe potuto, forse, essere fermato. Ma Muhammad Shah, per quanto dotato di una sua dignità e di una certa forza di carattere, era un personaggio di non grande intelligenza, pigro e di scarsa istruzione (un fatto, quest'ultimo, dovuto alle tragiche vicende della famiglia imperiale negli anni delle guerre civili). Non solo, quindi, egli non era assolutamente all'altezza della situazione, ma, come si è detto, il clima dell'epoca era ormai tale che anche un monarca più intelligente e dinamico di Muhammad Shah avrebbe avuto delle difficoltà oggettive a utilizzare uomini capaci, nel timore che questi gli si potessero rivoltare contro.

In queste circostanze divenne inevitabile una dinamica per cui, abbastanza presto nel corso del regno del nuovo monarca, l'impero si ridusse a uno scricchiolante *Commonwealth*, i cui leader raramente riuscivano ad agire di comune accordo. Come si vide poi, i vari *nawab* e il *nizam* dissiparono nel combattere fra di loro altrettante risorse ed energie di quante ne utilizzarono per far fronte ai sempre più gravi pericoli esterni. Non solo, i difetti personali dell'imperatore, in particolare la sua mancanza di capacità di giudizio, che gli impedì sia di appoggiare col proprio favore i più abili fra i suoi nobili, sia di controllarne le reciproche gelosie, giocarono un ruolo almeno pari all'abilità politica e militare dei nemici dell'impero nel determinarne la rovina.

12. *Il risorgere della potenza maratta*

Anche se, nel 1720, l'impero moghul era ancora assai più esteso di quanto fosse al momento dell'ascesa al trono di Aurangzeb, non vi è dubbio che, nell'intervallo di tempo fra la morte di Aurangzeb e la presa del potere da parte di Muhammad Shah, esso si fosse radicalmente indebolito. Di cattivo augurio per il futuro dell'impero fu il rafforzamento, verificatosi in quegli stessi anni, del suo principale avversario esterno: i maratti.

Anche i maratti erano passati attraverso una fase di guerra civile, apertasi subito dopo la morte di Aurangzeb e conclusasi solo nel 1714. Dopo la morte dell'imperatore moghul, uno dei pretendenti al trono imperiale, il principe Muhammad Azam, che aveva la sua base di potere nel Deccan, per assicurare le proprie retrovie in vista dell'ormai incombente lotta di successione, aveva permesso la fuga del giovane principe Shahu, figlio di Shambaji, fino a quel momento tenuto in ostaggio nella corte itinerante di Aurangzeb. Shahu era così «fuggito» con una nutrita scorta e, dopo aver reso omaggio alla tomba del defunto imperatore (che aveva trattato con benevolenza il principe maratha durante i diciotto anni in cui costui era rimasto prigioniero alla sua corte), il figlio di Shambaji aveva fatto la sua comparsa in Maharashtra. Qui Shahu aveva rivendicato i propri diritti al trono paterno nei confronti di Tarabai, la vedova di Rajaram, che regnava nel nome del figlio minorenne Shivaji II.

Fra il 1707 e il 1714, i maratti vennero così immobilizzati da una prolungata guerra civile, destinata a concludersi con la vittoria di Shahu. Questi, come si vide poi, non apparteneva a quella categoria di prìncipi che sa governare per conto proprio ma, quanto meno, faceva parte di quella che sa scegliere i propri ministri. Un ruolo decisivo nella sua vittoria era stato giocato, a livello militare e, soprattutto, politico, da un giovane brahmano, Balaji Vishwanath. Costui, nel 1713, ricevette da Shahu il titolo di *peshwa*, «primo ministro», e, da quel momento in avanti, divenne il leader effettivo del regno maratto, dimostrando eccezionali doti di politico.

In realtà, è in un certo modo esagerato parlare nel 1714 di un «regno» maratto. Quelli erano infatti tempi in cui, per dirla con le parole di uno dei leader della resistenza contro i Moghul, Ramchandra Nilkanth, «rimaneva solo l'*idea* di stato» [cit. in Gordon 1993, p. 100]. La guerra contro i Moghul aveva portato alla distruzione del potere centrale; questa e la guerra civile avevano poi causato l'eliminazione fisica o la marginalizzazione o l'allontanamento dal Maharashtra (per passare al servizio moghul) della vecchia nobiltà che aveva formato il seguito di Shivaji (al tempo di Shahu vi erano solo tre famiglie di questa estrazione fra i suoi nobili). Il potere effettivo era ora nelle mani dei capi delle bande che, nei precedenti trent'anni, avevano condotto la resistenza antimoghul e di quei grandi mercanti e banchieri che ne avevano finanziato lo sforzo bellico.

Come dimostrarono le vicende stesse della guerra civile, la lealtà di tutti costoro era in vendita al miglior offerente. Da questo punto di vista, si può sostenere, come ha fatto uno storico americano [Gordon 1993, pp. 104-106], che gli eventi in Maharashtra fra il 1707 e il 1714

possono essere visti come una sorta di duello triangolare in cui sia Shahu, sia Tarabai, sia i Moghul cercarono d'assicurarsi l'appoggio dei signori della guerra maratti. Più per le capacità politiche che per quelle, sia pure indubbie, militari, il vincitore di questa competizione fu, in nome di Shahu, Balaji Vishwanath.

Negli anni seguenti la vittoria di Shahu vi fu la ripresa in grande stile della guerra contro i Moghul sotto la guida di Balaji e, «entro il 1716, fu chiaro che le truppe moghul in Maharashtra non stavano vincendo contro le bande maratte in corso di unificazione» [Gordon 1993, p. 110]. Naturalmente, una delle ragioni di questa svolta fu che, mentre le forze maratte si stavano unificando, quelle moghul, come effetto delle convulsioni civili ancora in corso e della debolezza del potere di Delhi, stavano diminuendo e frammentandosi. In questa fase, l'azione condotta dai maratti ebbe un salto di qualità quando Balaji Vishwanath si inserì attivamente nella guerra civile in corso fra i Moghul, guidando un esercito maratto fino a Delhi, come alleato dei fratelli Sayyid (marzo 1719). Prima di rientrare nel Deccan, il *peshwa* ricevette importanti concessioni, in nome dell'imperatore. Gran parte di esse erano destinate a rimanere lettera morta, dato che, a pochi mesi di distanza, i fratelli Sayyid vennero annientati dal Nizam-ul-Mulk e il potere restaurato nelle mani di Muhammad Shah. Ma durante la sua spedizione a Delhi il *peshwa* aveva condotto con sé il giovane figlio, Baji Rao, che si era reso pienamente conto della debolezza di fondo di quello che appariva ancora come un impero poderoso.

Nel 1720 Balaji morì e Shahu, non tenendo conto delle obiezioni degli altri ministri, chiamò il ventenne Baji Rao a succedere al padre come *peshwa* del regno dei maratti. Fu una decisione gravida di conseguenze, perché il giovane Baji Rao si rivelò essere non solo un fine politico, ma il maggiore condottiero indiano dei suoi tempi.

13. *I sikh e i Moghul*

A conclusione di questo capitolo rimane da raccontare la duplice storia della graduale trasformazione in religione istituzionalizzata del sentiero mistico creato a suo tempo da Guru Nanak e dello scontro politico e militare fra i seguaci di questa religione, i sikh, e lo stato moghul.

La storia dei sikh può essere vista come quella della nascita dell'ultima grande religione indiana, mentre la storia dello scontro fra i sikh e l'impero moghul può essere letta come il conflitto fra una religione egalitaria e libertaria e uno stato islamico, gerarchico e op-

pressivo. In genere, in effetti, queste due storie sono state raccontate appunto in questo modo non solo dagli storici sikh e da quelli inglesi dell'era coloniale, ma anche da quelli successivi. In genere, infatti, anche gli storici recenti che si sono occupati di questi problemi, anche quando non sono sikh, sono in genere cultori della lingua punjabi. Questo ha portato gli uni e gli altri a privilegiare le fonti in questa lingua, cioè, di fatto, la letteratura agiografica alla base della tradizione religiosa sikh.

Il tipo di storia che ne è risultato contiene, indubbiamente, una parte di verità; ma, appunto, solo una parte. In primo luogo l'approccio che privilegia l'aspetto religioso non spiega le ragioni di fondo della graduale frattura che si aprì fra i sikh e i Moghul. Dopo tutto, gli imperatori moghul, compreso Aurangzeb, agirono anche come patroni di tradizioni religiose non islamiche, estendendo i loro favori, ad esempio, ai maestri *vaishnava* di Pindori o ai maestri *nath* di Jakhbar [Goswamy e Grewal 1967 e 1969]. In secondo luogo tale approccio non spiega – o, almeno, non spiega completamente, specie a chi non appartiene alla fede sikh – né la capacità di mobilitazione sociale e di resistenza politico-militare dimostrata dai sikh nei confronti dello stato moghul, né i limiti di questa mobilitazione sociale e capacità di resistenza.

Una storia che voglia porsi l'obiettivo di dare risposte più esaurienti deve necessariamente tener conto di una serie di altri elementi. Il primo è rappresentato dagli equilibri di potere che esistevano in Punjab, cioè nel luogo d'origine e di massima incidenza del sikhismo che, nel contempo, era una delle più ricche e importanti *suba* dell'impero moghul. Il secondo elemento da tener presente è rappresentato dal problema delle basi sociali della religione sikh. Nel corso del XVI e del XVII secolo, infatti, il sikhismo divenne gradualmente la religione di una grande casta di contadini proprietari, le cui fortune economiche erano in rapida ascesa e le cui ambizioni si scontravano con il preesistente assetto di potere (quello, per intenderci, su cui si era fin lì basato l'impero moghul). Se si osserva il problema in questa duplice prospettiva, diviene chiaro che, al processo di istituzionalizzazione dal punto di vista religioso del sikhismo, si accompagnò la nascita e la crescita del suo potere temporale e che questo potere temporale mise in forse gli equilibri su cui si basava lo stato moghul in Punjab.

I *guru* sikh che successero a Nanak si trasformarono gradualmente, nel corso di alcune generazioni, da austeri maestri spirituali in capi di una religione organizzata, che riscuotevano le decime dei fedeli attraverso loro esattori ed erano signori di terre e di città. Di per sé questo non avrebbe dovuto necessariamente risolversi in un conflitto

con l'impero moghul (che, dopotutto, aveva buoni rapporti con maestri spirituali di varia estrazione, che avevano poteri e ricchezze comparabili a quelle dei *guru* sikh), ma una serie di decisioni avventate o errate prese prima da Jahangir e poi, soprattutto, da Aurangzeb (e a cui il suo successore, Bahadur Shah, non riuscì a por rimedio) resero lo scontro inevitabile.

14. *Il «Sikh-panth» da sentiero mistico a religione organizzata*

Il primo filo d'Arianna che possiamo seguire per intraprendere il nostro cammino nel labirinto della storia dei conflitti fra sikh e Moghul è quello datoci dalla trasformazione del sentiero mistico creato da Guru Nanak (1469-1539), il *Nanak-panth*, in una religione istituzionalizzata. Si tratta di un percorso che venne in gran parte compiuto sotto i primi cinque *guru*, anche se una successiva e decisiva svolta doveva essere compiuta dal decimo e ultimo *guru*, Gobind Singh (morto nel 1708).

In un certo senso, il primo passo sulla strada dell'istituzionalizzazione fu fatto dallo stesso Guru Nanak quando, prima di morire, designò uno dei suoi discepoli come proprio successore. Questi esercitò le proprie funzioni con il nome di Angad, datogli dallo stesso Nanak. Alla morte di Guru Angad (1552), il *Sikh-panth* (o, semplicemente, il *Panth*, come lo chiamavano i suoi membri) era ancora quello creato da Guru Nanak, era cioè un sentiero mistico, senza altra forma di istituzionalizzazione a parte l'uso del *guru* vivente di scegliere il proprio erede spirituale. Ma con il terzo *guru*, Amar Das (1552-1574), il processo di istituzionalizzazione fece un salto di qualità: fu creato il primo luogo sacro di pellegrinaggio sikh (un pozzo nel villaggio di Goindval, la residenza del *guru*), vennero introdotte festività religiose specifiche dei sikh e venne iniziata una prima compilazione degli inni sacri scritti dai precedenti *guru* sikh.

Il successore di Amar Das, Guru Ram Das (1574-1581), fece altri due importanti passi sulla via della trasformazione del *Sikh-panth* da sentiero mistico a religione istituzionalizzata. Il primo fu la creazione del sistema dei *masand*. I *masand* erano personaggi scelti dal *guru* con il compito sia di svolgere un ruolo di supervisione nei confronti delle varie congregazioni di fedeli sikh (*sangat*), sia, soprattutto, di raccogliere e di trasferire al *guru* i contributi dei fedeli.

L'altro passo compiuto da Guru Ram Das sulla via dell'istituzionalizzazione fu la decisione di devolvere la dignità di *guru* a uno dei suoi

figli, Arjan. Fu, questo, l'inizio del costume per cui, di lì in avanti, la carica *guru* sarebbe stata trasmessa sempre e solo all'interno della stessa famiglia.

Il successore di Guru Ram Das, Guru Arjan (1581-1606), portò avanti la sistematica collezione degli inni sacri del *Panth*, utilizzando anche la raccolta preliminare fatta preparare da Guru Amar Das. Vennero così codificate le composizioni poetiche dei suoi quattro predecessori e, a esse, vennero aggiunte quelle dello stesso Arjan e di una serie di maestri del *Sant Mat*, fra cui, in particolare, Kabir. La raccolta voluta da Arjan costituì la parte principale di quello che – con l'aggiunta degli inni composti dal nono *guru* – sarebbe diventato l'*Adi Granth* («Libro originario» o «Primo libro»), cioè il testo canonico della religione sikh.

La compilazione, voluta da Guru Arjan, venne fatta in una lingua, il punjabi, «che era facilmente compresa dalla gente comune in una larga parte dell'India del nord», e scritta in un alfabeto, il gurmukhi, che era «assai probabilmente il più semplice di tutti gli alfabeti conosciuti in India» [Grewal 1990, p. 60][22]. Accanto alla codificazione delle sacre scritture sikh vi fu anche l'introduzione di specifiche cerimonie sikh in occasione di eventi chiave per la vita familiare e individuale, quali la nascita, il matrimonio e la morte.

In sostanza, già alla fine del pontificato di Guru Arjan, il sikhismo – pur mantenendo le idee centrali di Nanak e di altri maestri del *Sant Mat* sull'unicità di Dio, sulla sua essenza ineffabile e senza forma e sull'importanza della meditazione – era di fatto diventato una religione caratterizzata da una serie complessa di rituali, dall'esistenza di luoghi sacri di pellegrinaggio e da forme cultuali che, nella prassi, privilegiavano il canto congregazionale di inni sacri, piuttosto che la meditazione interiore condotta a livello individuale.

15. *La composizione sociale del «Sikh-panth»*

Sempre al tempo di Arjan, il *guru* dei Sikh – nonostante la sua indubbia austerità spirituale e santità personale – era ormai diventato a tutti gli effetti un principe, uno dei più ricchi e potenti del Punjab. Grazie alle donazioni dei suoi sikh e al loro *seva* (servizio volontario) il quinto *guru*, infatti, era diventato il signore di una serie di città – in parte fondate dai suoi predecessori (come Ramdaspur, la futura Amritsar), in parte da lui stesso (Sri Hargobindpur, Tarn Taran, Kartarpur[23]) – e aveva un qualche tipo di connessione con Lahore (uno dei

grandi centri commerciali dell'impero moghul, dove Guru Arjan aveva fatto scavare un pozzo sacro nel *Dabbi Bazaar* di quella città). Si trattava di una crescita di potere economico che era strettamente legata alla diffusione del *Panth* nel Punjab e nelle zone vicine (in particolare la parte occidentale della *suba* di Delhi).

Per quanto, fra i seguaci del *Panth*, vi fossero alcuni brahmani e qualche musulmano, gran parte dei sikh proveniva da due grandi gruppi castali. Il primo era quello dei khatri, a cui appartenevano Guru Nanak e i successivi nove *guru* sikh. Si è già accennato al fatto che, in Punjab, i khatri formassero un insieme di sottocaste appartenenti al *varna* dei mercanti, i cui membri si guadagnavano da vivere non solo come mercanti e commercianti, ma anche come amministratori. I più ricchi fra i khatri erano mercanti dotati di mezzi considerevoli, che prosperavano grazie a quei commerci di lunga distanza di cui il Punjab era un crocevia (come snodo fra la vallata indo-gangetica e i mercati dell'Asia centrale e della Persia). Nel corso del XVI e del XVII secolo, alcuni fra questi mercanti khatri diversificarono le proprie attività prendendo in appalto l'amministrazione dei *jagir* dei nobili moghul.

Ma il gruppo destinato a diventare quello maggioritario all'interno del *Panth* era un altro, cioè quello dei jat. I jat erano originari del Sind ed erano considerati di bassa casta o addirittura fuori casta[24]. Ma, a partire dal IX secolo, i jat avevano incominciato a migrare verso nord, avevano gradualmente abbandonato la loro professione originaria, quella di pastori, e, portando avanti la colonizzazione di terre vergini, si erano trasformati in agricoltori. Nell'XI secolo si erano stabiliti nell'area di Multan e, nel XVI secolo, nel Punjab e nelle zone a oriente del Punjab, fino agli hinterland di Delhi e di Agra.

Questo processo di migrazione e di colonizzazione aveva portato all'ascesa delle fortune economiche e dell'influenza politica dei jat. Le terre da loro colonizzate si erano rivelate fra le più fertili del subcontinente, caratterizzate com'erano da un suolo ricco, da un sistema idrografico che rendeva l'acqua abbondante e, per di più, dalla presenza di un regime di piogge regolari. In un'area ecologicamente favorita, i jat avevano volto a buon fine la propria indubbia energia e dedizione al lavoro, e, nel Punjab e nella zona a est dello Yamuna, erano diventati dominanti nei villaggi da essi fondati «come *zamindar* e come contadini proprietari (*zamindaran-i mauza* e *zamindaran-i dihat*)» [Alam 1986, p. 140].

Vale la pena di notare che i rapporti dei due principali gruppi castali che formavano il *Panth* con lo stato moghul non erano identici. I khatri, come mercanti, commercianti e amministratori erano legati alle fortune dell'impero e della sua nobiltà: la *pax moghul* garantiva lo svolgimento dei commerci, mentre l'amministrazione dello stato mo-

ghul o dei *jagir* era, per i khatri, una fruttuosa fonte d'impiego. Ma la situazione dei jat sembra essere stata diversa. La crescita economica del mondo rurale – di cui ci sono indubitabili segni in questo periodo – aveva portato alla parallela crescita di una classe di piccoli proprietari o piccoli *zamindar* jat in conflitto potenziale o attuale con i grandi *zamindar* che erano al di sopra di loro, appartenevano ad altri gruppi castali (compreso quello rajput) e che, spesso, erano stati cooptati nella nobiltà moghul attraverso la distribuzione di jagir o la concessione di particolari privilegi.

Il graduale prevalere degli jat prima fra i seguaci del *Panth* e poi anche nelle sue gerarchie più alte (a partire dalla metà del XVII secolo) adombrò due possibili sviluppi. Il primo era che la tensione esistente fra i contadini proprietari e i piccoli *zamindar* jat da un lato e, dall'altro, quei grandi *zamindar* non jat su cui si appoggiava lo stato moghul si risolvesse in un conflitto fra i sikh e l'impero. Il secondo è che il differente rapporto dei jat e dei khatri con lo stato moghul potesse tradursi in una frattura all'interno del *Panth*. Come vedremo fra poco, entrambi gli sviluppi si verificarono a cavallo fra il Seicento e il Settecento.

16. *Dalla morte di Guru Arjan a quella di Guru Tegh Bahadur*

Fino a che visse Akbar, i rapporti fra sikh e Moghul furono cordiali. Ma, con Jahangir, le cose cambiarono in maniera drammatica. Per ordine del nuovo *padishah*, Guru Arjan venne arrestato e sottoposto a un seguito di torture che finirono per provocarne la morte. All'origine della decisione di Jahangir vi fu, a quanto pare, il sospetto da parte del nuovo imperatore che il *guru* sikh fosse stato favorevole al principe Khusrau, uno dei figli di Jahangir, che aveva disputato al padre la corona di *padishah*.

Quella di Jahangir fu un'azione avventata, presa sull'impulso del momento (come spesso era il caso con Jahangir) e senza una motivazione sufficientemente seria (dato che l'aiuto dato da Guru Arjan a Khusrau era stato più che altro simbolico). Si trattò di un'azione dettata, probabilmente, non tanto da calcolo politico o da ostilità religiosa ma da un'antipatia personale per i *guru* sikh che – vi è ogni motivo di sospettare – era direttamente proporzionale alla simpatia nei loro confronti da parte di Akbar (un padre che Jahangir non poteva far a meno di rispettare, ma che odiava dal più profondo del cuore). Sembra, inoltre, che l'intenzione di Jahangir non fosse stata quella di

causare la morte di Guru Arjan, ma solo di umiliarlo e di estorcergli una gigantesca multa. Ciò non toglie che la morte di Guru Arjan, pur non determinando ancora una rottura irreparabile fra i sikh e lo stato moghul, rappresentasse un primo e grave precedente, destinato a invelenire i rapporti fra il *Panth* e l'impero dei *padishah*. A parte ciò, fu questo evento che, secondo la tradizione sikh, determinò una prima visibile soluzione di continuità nelle caratteristiche intrinseche del *Panth*. Tale mutamento trovò espressione a livello simbolico nella decisione del sesto *guru*, Hargobind (o, per meglio dire, dei suoi consiglieri, dato che Hargobind aveva solo 11 anni), di assumere il ruolo di monarca guerriero, di sedere su un trono in armatura completa, di scartare l'uso di portare un rosario, di introdurre, invece, quello di portare due spade (una simbolo del suo perdurante potere spirituale, l'altra del suo nuovo potere temporale) e, infine, di ingiungere ai *masand* di portare le offerte dei fedeli non sotto forma di denaro, bensì di armi e di cavalli da guerra.

In realtà Hargobind (*guru* dal 1606 al 1644) non fece che assumere esteriormente i simboli di un potere anche militare che i *guru* già possedevano. Essi infatti avevano sia quell'indispensabile nerbo della guerra che è il denaro, sia dei seguaci che erano già armati (perché tali erano gli *zamindar* e i contadini jat che, ormai, formavano il grosso dei sikh). A parte questo, i successivi rapporti fra Guru Hargobind e i *padishah*, per quanto non del tutto chiari, non sembrano aver avuto le caratteristiche di una lotta frontale. Pare assodato, infatti, che Jahangir imprigionasse il nuovo *guru*, costringendolo a pagare la multa imposta al padre; ma, successivamente, Guru Hargobind fu liberato ed è possibile che Jahangir abbia seguito nei suoi confronti una politica analoga a quella impiegata con il principe rajput Karan, cercando di conquistarlo al servizio della causa imperiale. Ciò che sappiamo è che Guru Hargobind entrò al servizio prima di Jahangir e poi del suo successore, Shah Jahan, anche se, in una serie di occasioni (soprattutto dopo la morte di Jahangir) vi furono tensioni e incidenti fra i sikh e le truppe imperiali (tensioni e incidenti che la tradizione sikh trasformò in ininterrotta ostilità e in un seguito di epiche battaglie). Sta di fatto che, sotto il settimo e l'ottavo *guru*, i rapporti fra il *Panth* e l'impero moghul, anche se non particolarmente cordiali, non furono neppure particolarmente conflittuali. Ma una nuova e più grave crisi si ebbe nel periodo in cui il *Panth* fu retto dal nono *guru*, Tegh Bahadur, e l'impero moghul dal suo sesto *padishah*, l'imperatore Aurangzeb.

Dopo un periodo in cui visitò altre parti dell'India del nord, Tegh Bahadur (*guru* dal 1665 al 1675) rientrò in Punjab dove le sue suc-

cessive attività finirono per attirare su di lui l'attenzione di Aurangzeb (che, ricordiamolo, all'epoca non si era ancora imbarcato nella sua fatale spedizione nel Deccan e, quindi, era in pieno controllo della situazione dell'impero). Sulle ragioni del successivo conflitto fra il *guru* e il *padishah* le fonti divergono, a seconda che siano sikh o moghul. Si tratta di ragioni che sono state indicate come religiose (la difesa della libertà di culto e la protezione di tutti i non musulmani da parte di Guru Tegh Bahadur nei confronti del fanatico Aurangzeb) oppure politiche (il *guru* sikh imponeva con la forza l'esazione di imposte ai non musulmani del Punjab); infine, un ruolo nel precipitare l'ostilità di Aurangzeb nei confronti di Tegh Bahadur sembra essere stato giocato da due pretendenti delusi alla carica di *guru*, appartenenti alla sua stessa famiglia[25].

Qualsiasi siano state le reali motivazioni dell'ostilità di Aurangzeb nei confronti di Tegh Bahadur, quest'ultimo finì nelle mani del *padishah* (anche se, di nuovo, la dinamica dell'evento in questione non è chiara) e fece la medesima fine che, circa un quindicennio dopo, avrebbe fatto il monarca maratha Shambhaji. In altre parole, il nono *guru* sikh fu orrendamente torturato e, infine, messo a morte.

17. *Guru Gobind Singh e la trasformazione finale del «Panth»*

Secondo la tradizione sikh, il martirio di Guru Tegh Bahadur sanzionò e rese irreversibile il processo iniziato con il martirio di Guru Arjan Das circa settant'anni prima. In altre parole, la rottura fra il *Sikh-panth* e l'impero moghul divenne irreparabile e quest'ultimo venne identificato come il mortale nemico del *Panth*. Ciò che è indubitabile è che sotto il decimo e ultimo *guru* sikh, Gobind Rai (1675-1708; che, in un secondo tempo assunse il nome e passò alla storia come Guru Gobind Singh), il *Sikh-panth* attraversò una nuova e decisiva fase di istituzionalizzazione a livello sia religioso, sia militare. È meno chiaro, invece, se la rottura fra il *Panth* e l'impero si verificasse definitivamente già durante il pontificato del decimo *guru* o se, piuttosto, non fosse determinata dalla prematura morte violenta di quest'ultimo (morte che, certamente, non fu voluta dal *padishah* allora regnante, Shah Bahadur).

Per quanto riguarda l'istituzionalizzazione religiosa, Guru Gobind diede la forma finale all'*Adi Granth*, aggiungendovi le composizioni poetiche del padre, Guru Tegh Bahadur. D'altra parte, Gobind – «per umiltà o per orgoglio» [Restelli 1990, p. 42] – fece la scelta di non in-

trodurre nell'*Adi Granth* i propri scritti. Questi, raccolti in un secondo tempo, diedero origine al *Dasam Granth* (il «libro del decimo *guru*»). Alla morte di Gobind Singh, i due testi – l'*Adi Granth* e il *Dasam Granth* – vennero accettati come le opere base del canone sikh (anche se, nell'Ottocento, il *Dasam Granth* finì per perdere d'importanza rispetto all'*Adi Granth* che, di fatto, venne a essere considerato come l'unico testo fondante della religione sikh)[26].

Per quanto riguarda l'istituzionalizzazione militare del *Sikh-panth*, questa venne sanzionata dalla decisione di Guru Gobind di fondare (nel 1699) un nuovo ordine, il Khalsa, in cui si entrava attraverso un rito d'iniziazione. L'appartenenza al Khalsa comportava l'assoluta sottomissione alla volontà del *guru* e includeva l'accettazione di una serie di regole e di un particolare codice di comportamento. Queste regole imponevano l'uso da parte di ciascun membro di sesso maschile del Khalsa delle cinque K: *kes* (capelli e barba non tagliati); *khanga* (il pettine con cui fermare i capelli, per avvolgerli nel turbante); *kara* (un braccialetto di forma particolare, in acciaio, ferro o oro); *kirpan* (la scimitarra) e *kachh* (un paio di pantaloni, chiusi al ginocchio, allora usati dai guerrieri). I membri di sesso maschile del Khalsa assumevano il nome di Singh, «leone» (fu appunto in questa occasione che Guru Gobind divenne Guru Gobind Singh); quelli femminili il nome di Kaur, «signora». Il codice di comportamento imponeva, fra l'altro, l'astensione da alcol e tabacco, il consumo di carne di animali uccisi con un colpo solo (e non per dissanguamento, come facevano i musulmani) e il rispetto nei confronti delle donne, in particolare quelle dei nemici musulmani del Khalsa.

La creazione del nuovo ordine segnò la definitiva militarizzazione dei sikh, quanto meno di quella parte dei sikh che entrarono a far parte del Khalsa. L'introduzione della regola delle cinque K è stata in genere spiegata con il desiderio del decimo *guru* sia di trasformare i sikh, una volta per tutte, in una comunità guerriera, sia di dare ai suoi membri un insieme di caratteri distintivi, che li rendesse anche visivamente diversi dai seguaci delle altre religioni. In particolare, il turbante (necessario per raccogliere i capelli intonsi), la barba, i pantaloni di foggia particolare, la scimitarra e il braccialetto erano tutti simboli chiaramente visibili che rendevano immediata l'identificazione dei sikh di sesso maschile.

Ma la fondazione del Khalsa ebbe anche un secondo significato. Il termine «khalsa» è, in punjabi, l'equivalente del termine «khalisa» in persiano. Come si ricorderà, «khalisa» erano dette le terre direttamente amministrate dai monarchi; «khalisa», cioè, era ciò che apparteneva a costoro. L'istituzione del Khalsa significò l'assunzione da par-

te del *guru* del potere diretto sui suoi membri e comportò l'eliminazione dell'istituzione dei *masand*. Questi, nei decenni precedenti, approfittando anche dei difficili rapporti fra il *guru* e le autorità moghul, si erano spesso resi di fatto autonomi, trattenendo per sé le elargizioni che i fedeli destinavano al *guru*. I *masand*, come del resto gli stessi *guru*, erano khatri, ma, a partire dalla metà del Seicento, l'influenza dei jat all'interno del *Panth* aveva continuato ad aumentare, fino a che i suoi stessi vertici avevano incominciato a essere occupati in misura crescente da jat. La creazione del Khalsa non fece che sanzionare questa crescente importanza dei jat: il codice guerriero del Khalsa, infatti, era in consonanza con la natura intrepida e turbolenta dei jat; la cerimonia di iniziazione – che comportava l'assunzione di acqua zuccherata (*phaul*) da un recipiente comune – andava contro le regole castali ed era più facilmente accettabile dai jat (considerati di bassa casta) che dai khatri (la cui casta era relativamente alta); infine, l'introduzione del nome Singh, tipico di alcune caste alte, in particolare di alcuni dei più illustri clan rajput, sanzionava lo status degli appartenenti al Khalsa come identico a quello dei membri di una casta di *kshatriya* (il *varna* dei guerrieri). Anche in quest'ultimo caso, si trattava di un provvedimento destinato a compiacere l'ego dei jat più che quello dei khatri (il cui ethos era tradizionalmente pacifico, come si conveniva a persone che, tradizionalmente, svolgevano attività mercantili).

In effetti, la creazione del Khalsa portò alla superficie la tensione latente fra i jat, ormai maggioritari, e i khatri. Gran parte dei khatri, infatti, pur non rinunciando al loro legame al *Sikh-panth*, non aderirono al *Khalsa-panth*. Da quel momento la comunità sikh si divise in *kes-dhari* (coloro che seguivano la regola del *kes* – non tagliarsi i capelli – ed erano quindi membri del Khalsa) e *sahaj-dhari*[27]. Come si vide poi, questi ultimi evitarono, in genere, di prendere parte attiva alle lotte contro l'impero moghul e, in un secondo tempo, fecero la scelta di sostenerlo.

18. *Guru Gobind Singh e i Moghul*

Anche prima della creazione del Khalsa, Guru Gobind aveva vissuto come un principe guerriero, convinto, come egli stesso scrisse, di essere venuto al mondo «con il compito di appoggiare ovunque la giustizia [e] di distruggere il peccato e la malvagità» [cit. in Singh 1963, I, p. 77][28]. Una convinzione a cui si sposava quella che, quando tutti gli altri mezzi per raggiungere tale fine avessero fallito, fosse doveroso «sfoderare la spada» [ivi, p. 78].

Al momento della sua scelta come *guru* (1675), Gobind aveva solo 9 anni. I suoi tutori si rifugiarono con lui nella zona settentrionale del Punjab, sulle colline pre-himalaiane, dove il potere moghul era in larga misura indiretto, in quanto la zona era prevalentemente sotto il controllo di prìncipi tributari, che mantenevano un largo grado di autonomia. Abbastanza presto, Gobind si inserì negli endemici conflitti fra i prìncipi delle colline, fino a che, nel 1688, egli non emerse come uno dei più potenti fra di essi. Al momento della creazione del Khalsa la maggioranza degli altri prìncipi del Nord del Punjab stavano ormai convincendosi che fosse necessario por freno al potere del *guru* dei sikh, appoggiandosi, nel caso ciò fosse necessario, all'impero moghul. Il conflitto fra il decimo *guru* e i prìncipi suoi avversari incominciò nel 1701 e, nel 1704, i Moghul scesero in campo, inviando in aiuto dei *rajah* il *subadar* di Sirhind, Vazir Khan.

La lotta che seguì fu particolarmente feroce. Guru Gobind Singh riuscì a sfuggire ai suoi avversari rifugiandosi nel Sud del Punjab, dove poteva contare sull'appoggio e sulla protezione dei contadini jat e dei loro *zamindar*. Ma tutti i suoi quattro figli perirono nel corso della lotta. In particolare, i due figli minori, ancora bambini, vennero catturati e, per ordine di Vazir Khan, furono uccisi in maniera particolarmente brutale.

Queste guerre sono in genere viste come quelle che segnano la rottura finale e irreversibile fra il *Panth* e lo stato moghul. In realtà, la possibilità di una soluzione del conflitto si presentò un'ultima volta con la morte di Aurangzeb (1707). In quell'occasione, come si è già ricordato, si aprì la consueta guerra di successione e Guru Gobind Singh vi prese parte schierandosi a favore del principe Muazzam, destinato a emergere come il vincitore e a regnare con il nome di Bahadur Shah [Chandra 1972, p. 50]. Terminata la prima fase della guerra civile, Bahadur Shah convocò Guru Gobind Singh alla corte di Agra, accogliendolo con tutti gli onori. Egli, inoltre, indusse Guru Gobind a seguirlo nella spedizione che il nuovo *padishah* stava per intraprendere nel Deccan, dove l'ultimo dei suoi fratelli ancora in vita gli contestava il trono. Ma, durante la marcia nel Deccan, nella cittadina di Nander, sulle rive del Godavari, Guru Gobind Singh venne ferito a morte da un assassino, inviato, secondo la tradizione, da Vazir Khan.

L'intero episodio dei contatti fra Gobind Singh e Bahadur Shah rappresenta – nell'evoluzione dei rapporti fra i sikh e lo stato moghul – una svolta importante e, come poi si vide, irreversibile. Nonostante la deficienza delle fonti, è infatti logico ipotizzare che Bahadur Shah fosse alla ricerca di una nuova sistemazione degli equilibri di potere in Punjab, tale da soddisfare Guru Gobind Singh e i suoi seguaci (cioè

i piccoli *zamindar*jat). Ma è altrettanto logica l'ipotesi che l'operazione non fosse facile, se non altro perché significava trasferire poteri e favori dai tradizionali alleati dello stato moghul a un nuovo gruppo sociale. Certamente, nel momento in cui Gobind Singh venne ucciso, i contatti fra il *guru* sikh e il *padishah* moghul non avevano portato a risultati concreti e, altrettanto certamente, alla corte di Bahadur Shah vi dovevano essere fazioni ostili a un accordo con i sikh. È quindi logico pensare che l'attentato di cui Guru Gobind cadde vittima sia stato espressione di questa ostilità da parte di circoli potenti della corte imperiale. Da questo punto di vista è significativo il fatto che la tradizione sikh non abbia dubbi nell'indicare come mandante dell'assassinio Vazir Khan, cioè quel grande nobile che, a suo tempo, era stato incaricato di stroncare il potere di Guru Gobind, con l'aiuto dei prìncipi semi-autonomi. È logico pensare che Vazir Khan, che continuava a servire l'impero in Punjab, avesse un interesse costituito nel mantenimento di equilibri politici che sarebbero stati necessariamente alterati da un accordo con i sikh.

Ormai in punto di morte, Gobind Singh prese un'ultima decisione di fondamentale importanza per il futuro del *Sikh-panth*. Forse anche perché privo di eredi diretti, egli annunciò che non vi sarebbero più stati *guru* sotto forma di singoli individui, ma che la funzione di *guru* sarebbe passata al *Granth* e allo stesso *Panth*, quando riunito in assemblea. In altre parole al posto di un *guru* umano individuale i sikh sarebbero stati guidati dal *Guru Granth Sahib* e dal *Guru Panth Sahib*. È ancora argomento di dibattito fra i sikh se Gobind intendesse indicare come *Guru Granth Sahib* il solo *Adi Granth* o anche i propri scritti, raccolti nel *Dasam Granth*, così come è argomento di dibattito se il *Guru Panth Sahib* comprendesse l'intero *Sikh-panth* o non piuttosto il solo *Khalsa-panth*. Nel Settecento, l'*Adi Granth* e il *Dasam Granth* furono posti sullo stesso piano, ricevendo ugual venerazione, ma, come si è già detto, nel periodo successivo, il *Guru Granth Sahib* venne a essere identificato con il solo *Adi Granth*. D'altro lato, la convenzione divenne che quando un'assemblea di sikh era riunita alla presenza del *Granth*, in essa si manifestasse lo spirito del *guru*.

19. *L'insurrezione di Banda*

La morte prematura di Guru Gobind Singh chiuse – e questa volta fu una chiusura definitiva – la possibilità che il conflitto fra stato moghul e sikh si concludesse pacificamente, con un accordo giovevole per entrambe le parti. Secondo la tradizione sikh, il decimo *guru*, poco pri-

ma di cadere vittima dell'attentato che gli sarebbe costata la vita, aveva previsto la possibilità di un fallimento delle trattative con l'imperatore Bahadur Shah. Egli, quindi, aveva affidato a un asceta – da lui conosciuto a Nander, la città dove Gobind sarebbe morto – il compito di preparare una vasta sollevazione anti-moghul nel Punjab.

Si tratta di una tradizione che, francamente, per quanto accettata dai sikh, sembra poco credibile (e che, in ogni caso, non venne creduta da una delle vedove di Gobind Singh). Sembra quanto meno strano, infatti, che Guru Gobind Singh avesse pianificato un'insurrezione, affidandone l'organizzazione e la guida a un asceta sconosciuto, da lui appena incontrato[29].

Sta di fatto, però, che alcuni mesi dopo la morte di Gobind Singh, l'asceta in questione – che assunse il nome di Banda («schiavo», sottinteso del *guru*), a suo dire datogli dallo stesso Gobind Singh – fece la sua comparsa nel Punjab, innalzando la bandiera della ribellione. Con il grosso del dispositivo militare moghul impegnato nel Deccan per l'ultima fase della guerra di successione, la rivolta di Banda dilagò nel Punjab con la rapidità di un fuoco nella prateria. Una città fortificata moghul dopo l'altra cadde di fronte all'avanzata dei sikh di Banda e, nel maggio 1710, nei pressi di Sirhind, si svolse una battaglia di grandi proporzioni in cui l'esercito moghul, guidato da Vazir Khan, venne distrutto. La disfatta fu tale che lo stesso Vazir Khan perì sul campo di battaglia.

A questo punto, Bahadur Shah assunse la supervisione della campagna contro Banda e impiegò il fiore dell'esercito moghul contro i ribelli sikh. Il risultato fu che, con la fine dell'anno, le pianure del Punjab furono riconquistate e Banda, con i resti dei suoi seguaci, si diede alla guerriglia rifugiandosi nelle zone più impervie della regione. Ma, ancora prima della morte di Bahadur Shah (1712), Banda aveva ripreso l'offensiva, diventando una volta ancora una minaccia mortale per il potere moghul nel Punjab. Solo nel dicembre 1715 – sotto il regno di Jahandar Shah – Banda venne definitivamente sconfitto e, catturato dai Moghul, fu portato in catene a Delhi, insieme a 7000 dei suoi seguaci. Qui, nel marzo 1716, dopo aver rifiutato la conversione all'islàm (ciò che avrebbe loro salvato la vita), l'uno e gli altri subirono la pena capitale. E, nel commento di due testimoni inglesi, «è cosa degna di nota la pazienza con cui [i sikh] subirono il loro fato e [il fatto che] fino all'ultimo non ve ne [fosse] uno che abiurasse questa [loro] religione di recente origine [cit. in Singh 1963, I, p. 116].

Evidentemente la guerra di Banda aveva avuto una dimensione religiosa, ben chiara ai contemporanei e, certo, il fervore religioso giocò un ruolo importante nel rendere per anni i combattenti sikh

un nemico quasi invincibile. Del resto, lo stesso Banda cercò di dare alla sua insurrezione la dimensione di una crociata anti-musulmana. Egli, cioè, invitò il *raja* di Amber, Sawai Jai Singh (uno dei più potenti fra i prìncipi rajput) a unirsi a lui in una *dharma yuddha* («guerra santa») contro i musulmani [Alam 1986, p. 153]. In realtà è probabile che Banda contasse – più che sul fatto che Jai Singh fosse indù – sulla circostanza che, negli anni precedenti, i rapporti fra i *padishah* e alcuni potenti *raja* rajput – fra cui, appunto, Sawai Jai Singh – si fossero guastati. Ma, al momento in cui ricevette l'invito di Banda, o subito dopo, Jai Singh aveva raggiunto un nuovo accordo con Bahadur Shah. Il risultato fu che il principe rajput entrò sì nel Punjab, ma per combattere Banda, non per aiutarlo.

In realtà, più che il fervore religioso, ciò che rese la rivolta di Banda così pericolosa e così difficile da domare fu che si trattò di una grande rivolta contadina, che ebbe l'appoggio dei jat del Punjab e delle zone vicine. Con ogni probabilità, la ragione di fondo della rivolta non fu la crescita dell'oppressione fiscale moghul – come ipotizzato nei suoi scritti da Irfan Habib – ma l'aumento della ricchezza della classe contadina jat e dei suoi *zamindar*. Costoro erano ormai abbastanza forti da mettere radicalmente in questione l'assetto di potere su cui si era retto fino ad allora il Punjab. L'indebolimento dell'impero moghul, causato dalle guerre di successione che seguirono la morte di Bahadur Shah, offrì ai jat il destro di montare una sfida di grandi proporzioni. Non è senza significato – ed è rivelatore del processo di disgregazione e di indebolimento dell'impero moghul messo in moto dalle guerre di successione – il fatto che la rivolta di Banda assumesse una dimensione e una pericolosità che le azioni militari di Guru Gobind Singh non avevano mai neppure lontanamente avuto.

Ma la rivolta contadina di Banda ebbe due limiti di fondo. Il primo fu che essa finì per consumare la divaricazione del *Sikh-panth* fra jat e khatri. Questi ultimi, come abbiamo visto, erano legati allo stato moghul e alla sua nobiltà in quanto amministratori e mercanti. Certo, una rapida vittoria di Banda, che avesse portato alla creazione di un governo stabile da parte del *Panth* in Punjab, li avrebbe trovati consenzienti. Ma quando, alla fine del 1710, divenne chiaro che non vi erano prospettive di una vittoria a breve termine da parte di Banda, i khatri finirono per schierarsi dalla parte dello stato moghul [Alam 1986, p. 152]. Le risorse economiche che – nonostante le sue difficoltà finanziarie – permisero allo stato moghul di mettere in campo un esercito dopo l'altro, fino alla sconfitta finale di Banda, vennero anche dai mercanti khatri.

Vi fu poi un secondo limite di fondo nell'azione di Banda. Quest'ultimo, come abbiamo già ricordato, tentò di usare parole d'ordine religiose per presentarsi come campione di una guerra santa contro i musulmani. Ma, d'altro canto, la politica effettivamente seguita da Banda fu di miope favore nei confronti dei membri del Khalsa. In altre parole, nei territori e nelle città che passarono sotto il controllo di Banda, solo i sikh *kes-dhari* – e i sikh *kes-dhari* che si dichiararono suoi seguaci – ebbero un trattamento di favore, attraverso la diminuzione delle imposte e il conferimento di posizioni di potere. Questo fece sì che Banda non fosse in grado di estendere il sostegno per la sua ribellione né a livello sociale, né a livello geografico (costituendo un'alleanza stabile con altre ribellioni che, in quel periodo, erano in corso nel Nord dell'India). Fu in questo modo – come si è visto – che la vicenda di Banda, invece di concludersi sul trono di un regno indipendente, ebbe termine su un patibolo, a Delhi, nel 1716.

NOTE

[1] Svolto cioè con la copertura ideologica di essere un tributo dei popoli vicini e meno civilizzati nei confronti dell'imperatore cinese.

[2] Come si è già ricordato, la decisione di Ibrahim Lodi, sultano di Delhi fra il 1517 e il 1526, di rinunciare alla riscossione dell'imposta sulla terra in denaro è un'indicazione quanto mai chiara del perdurare e perfino dell'aggravarsi della crisi economica. Fu solo durante il regno dell'imperatore moghul Akbar (1556-1605) che vi fu il ritorno alla riscossione delle imposte in argento.

[3] Secondo Richards [1996, par. 12], nel 1800 la popolazione americana era a malapena la metà di quella alla vigilia dello sbarco di Colombo.

[4] Mentre la Cina era governata da una burocrazia reclutata in base a un sistema d'esami, i membri delle burocrazie europee erano cooptati dai vertici politici secondo metodi clientelari. Fu solo verso la metà dell'Ottocento che gli stati europei incominciarono a introdurre il sistema degli esami per reclutare i membri delle loro burocrazie.

[5] L'assenza di un nobile dalla corte, senza il permesso imperiale, veniva considerata un atto di ribellione e come tale trattata.

[6] Cioè, come si è già ricordato, del diritto di riscuotere e trattenere per sé le imposte su un determinato territorio.

[7] Questi ultimi persero d'importanza nel corso del XVII secolo, probabilmente in seguito alla sempre maggior diffusione delle armi da fuoco, tanto che finirono per essere usati solo come mezzo di trasporto; ma ai tempi di Akbar essi erano ancora considerati un temibile strumento di guerra, probabilmente perché a Panipat, nel 1556, erano stati sul punto di decidere le sorti della battaglia a favore di Himu.

[8] Tradizionalmente l'analfabetismo di Akbar è stato spiegato con le asperità di carattere manifestate durante infanzia e adolescenza o con la vita errabonda a cui, in quel periodo della sua vita, egli fu costretto dalle vicende del padre. Appare però più convincente l'ipotesi, fatta recentemente, secondo cui egli soffriva di dislessia, ciò che

lo avrebbe reso fisicamente incapace di leggere. Si veda Ellen Smart, *Akbar, Illiterate Genius*, in «Kaladarshana», 1981, pp. 99-107.

[9] La capitale imperiale dei Moghul in India venne portata da Delhi ad Agra da Babur già nel 1526. Akbar la trasferì nel 1571 a Fathpur Sikri, da lui fatta costruire. Ma i rifornimenti d'acqua della nuova città si rivelarono insufficienti e, nel 1585, Fathpur Sikri venne abbandonata. Da allora i Moghul ebbero due capitali imperiali: Delhi e Agra. Durante la lunga guerra di Aurengzeb nel Deccan (1681-1707; vedi oltre) la capitale fu l'accampamento mobile da cui l'imperatore diresse le operazioni delle proprie forze armate. Dopo la morte di Aurengzeb, la capitale imperiale tornò a essere Delhi.

[10] Vale la pena di ricordare che i principî del *sulh-i kull* sono indistinguibili da quelli del laicismo quale è definito nell'India indipendente. La versione indiana del laicismo, infatti, si basa non tanto sulla separazione fra stato e religione, come in Occidente, ma sull'uguale rispetto dello stato verso tutte le religioni.

[11] In genere essi sono visti come alternativi. Il *sulh-i kull* rappresenterebbe una rottura rispetto alla politica seguita fino alla «Dichiarazione». La mia impressione è che fra i due momenti vi sia una forte continuità. I principî della «Dichiarazione» trovarono la loro realizzazione finale nel *sulh-i kull*. Senza dubbio, Akbar si riteneva un legittimo interprete della tradizione islamica e fu come tale che arrivò ai principî del *sulh-i kull*.

[12] Si potrebbe obiettare che un qualsiasi altro discepolo avrebbe potuto assumere il ruolo di maestro. Ma questo avrebbe rappresentato una sfida al potere di Jahangir, che questi non avrebbe potuto accettare.

[13] Dopo un certo periodo di tempo le monete in circolazione, a causa del naturale logorio o di limature truffaldine, potevano perdere di peso (e quindi, di valore). Di qui l'abitudine a procedere a fondere le monete più vecchie per utilizzare il loro metallo nel conio di nuove monete.

[14] Questa analisi prende le mosse dalle tesi del Topolski [1979] sulla nascita del capitalismo in Europa.

[15] Questo, in India, non era il caso dei mercanti e finanzieri indù e jaina, abituati a uno stile di vita spartano. Ma era certamente il caso dei grandi mercanti musulmani che, spesso, avevano un tenore di vita pari a quello dei grandi nobili.

[16] In molti casi, si producevano colture importate dal Nuovo Mondo (ovviamente dagli europei), fra cui le patate, il tabacco, le arachidi, gli ananas.

[17] Mansur è conosciuto soprattutto per le sue rappresentazioni di fiori e di animali, Govardhan per quelle di sant'uomini, Bishan Das e Abu'l Hasan per i ritratti dei membri della casa imperiale. Fra l'altro è grazie all'opera di questi pittori e dei loro successori che, per la prima volta, conosciamo le fattezze di molti degli appartenenti alle classi dirigenti dell'epoca, a partire dallo stesso Akbar.

[18] Vale la pena di ricordare che il Taj rappresentò un gigantesco investimento finanziario. Uno storico inglese ha sostenuto che il costo complessivo dell'edificio in questione fu «pari al quadruplo delle entrate annue di Giacomo I [re d'Inghilterra dal 1603 al 1625] e a un sesto delle entrate annue di Shah Jahan» [Spear 1981, p. 200, n. 10].

[19] Il *darshan* è la visione di una persona che ha particolari qualità di carisma e di santità religiosa, che si riverberano sull'osservatore. Si tratta di una pratica associata con la tradizione religiosa indù.

[20] In realtà i rapporti fra Shambhaji e il principe Akbar si guastarono presto. Il principe si rifugiò quindi presso lo scià di Persia, che lo ospitò con generosità, ma che si rifiutò di prestargli un qualsiasi aiuto prima della morte di Aurangzeb. Un momento, questo, che per Akbar non arrivò mai, dato che morì prima del padre.

[21] Nizam-ul-Mulk («Regolatore del regno») è il più noto dei molti titoli nobiliari di Mir Qamar-ud-din, da lui ricevuto nel 1713. Ma nell'impero moghul, come nel regno d'Inghilterra, i titoli nobiliari venivano utilizzati come nomi e, nel caso del Nizam, il suo nome proprio è stato di fatto obliterato nella memoria storica dai suoi titoli. Pertanto, nel testo, il titolo nobiliare è dato in caratteri tondi quando è usato come nome di persona, ma in corsivo quando indica la carica. In altre parole, si scriverà Nizam-ul-Mulk o Nizam (in tondo), per indicare il personaggio, ma si dirà di lui che fu il primo *nizam* del Deccan (in corsivo) quando si vorrà evidenziare la posizione politica di monarca virtualmente indipendente, da lui assunta a partire dal 1724.

[22] Secondo la tradizione sikh, l'alfabeto gurmukhi (lett. «che fluisce dalla bocca del *guru*») era stato inventato dal secondo *guru*, Angad. In realtà esso sembra essere già stato in uso fra le comunità mercantili del Punjab.

[23] Quest'ultima da non confondersi con il villaggio dove Guru Nanak aveva avuto la sua residenza ed era morto.

[24] Si ricorderà che abbiamo accennato ai jat-lohana e al fatto che essi fossero considerati dai brahmani locali come dei fuoricasta, discutendo dei rapporti fra musulmani e indù al tempo della conquista del Sind da parte di Muhammad bin Qasim.

[25] Si trattava di Ram Rai e di Dhirmal, rispettivamente uno dei figli e uno dei fratelli di Har Rai, il settimo *guru* [Akbar 1974, p. 202; McLeod 1997, p. 46]. Per quanto non sia stato possibile soffermarsi sul problema per mancanza di spazio, la storia dei sikh fu caratterizzata, fin dall'inizio, dalle ambizioni deluse dei possibili eredi dei vari *guru*. Spesso, questi eredi delusi fondarono sentieri spirituali concorrenti rispetto al *Sikh-panth* ufficiale e, in alcuni casi, si appoggiarono alla corte moghul.

[26] La ragione sembra essere che un buon 80% del *Dasam Granth* è formato dalla narrazione da parte di Gobind Singh di miti religiosi dell'induismo. Nell'Ottocento, la corrente emergente del sikhismo era fortemente impegnata nel sottolineare come il sikhismo fosse una religione a sé stante, e non una variante dell'induismo. Il *Dasam Granth*, quindi, venne convenientemente dimenticato.

[27] *Sahaj* è il termine con cui Guru Nanak descrive la pace piena di gioia che deriva dall'unione dell'anima individuale con la divinità. Ma del termine *sahaj-dhari* esistono anche altre traduzioni di natura apertamente spregiativa, che sottolineano il fatto che i sikh *sahaj-dhari* avrebbero fatto la scelta di seguire una via più facile di quella dei *kes-dhari*.

[28] Non si può fare a meno di notare, tuttavia, che Aurangzeb aveva, senza alcuna ombra di dubbio, la stessa opinione a proposito di se stesso e del suo operato.

[29] Ma, naturalmente, dal punto di vista dei credenti sikh non vi è nulla di strano nel fatto che il decimo *guru*, manifestazione dello spirito del *sat-guru*, cioè di Dio, potesse decidere di scegliere una persona appena incontrata come proprio messaggero e plenipotenziario.

CAPITOLO DECIMO

LA CRISI DEGLI STATI INDIANI E IL SORGERE DELL'EGEMONIA BRITANNICA

1. *«Occidente» e «Oriente» nel Settecento*

Secondo la periodizzazione adottata in questo libro, il XVIII secolo fu la fase conclusiva dell'Età moderna in tutta l'Ecumène. In altre parole, fu l'ultimo secolo in cui il sistema mondiale fu caratterizzato sia dal fatto che *non* fosse l'Occidente a essere l'area economicamente più sviluppata, sia dall'assenza di un ordine gerarchico, per cui la parte più sviluppata subordinava politicamente e sfruttava economicamente il resto del sistema economico mondiale. Ma, dato che le nuove epoche storiche non nascono dall'oggi al domani, l'alterarsi dei rapporti di forze fra l'Occidente e il resto del mondo incominciò a diventare percepibile già nel corso del Settecento, manifestandosi soprattutto a livello militare.

Il progressivo allargarsi della superiorità militare degli stati dell'Europa occidentale su quelli dell'Asia e dell'Africa mediterranea fu solo in parte un fenomeno caratterizzato dall'utilizzo di armi (soprattutto cannoni) più efficienti. In misura prevalente, infatti, l'ascesa militare dell'Europa fu predicata sull'introduzione di nuove forme d'organizzazione militare. Già a partire dalla fine del Cinquecento, Maurizio di Nassau, principe d'Orange e *statholder* d'Olanda, aveva concepito e iniziato a mettere in pratica un sistema per cui i singoli soldati, attraverso un addestramento metodico e brutale, erano gradualmente trasformati in automi umani che – in qualsiasi circostanza e su qualsiasi terreno – combattevano secondo un seguito predeterminato di movimenti. Ciascuno di questi movimenti era strettamente codificato (dalla lunghezza dei passi al loro numero per minuto) ed eseguito all'unisono da tutti gli uomini che formavano una determinata unità. Le singole sequenze di movimenti, il cui utilizzo diventava una sorta di riflesso pavloviano attraverso centinaia d'ore d'addestramento, erano studiate per affrontare qualsiasi contingenza sperimentabile sul campo di battaglia: dal modo in cui si ricaricava il fucile al riordino dello schieramento, all'avvicendarsi delle fila in modo

da garantire un fuoco continuo, al modo in cui si ricaricava il fucile [O'Connel 1989, pp. 135-136, 153-156]. Il nuovo sistema, dapprima usato in modo limitato, nel corso del Settecento si era diffuso a tutti i maggiori eserciti europei. Sempre in quel secolo, tale sistema era diventato ancor più micidiale con l'adozione della baionetta e con il conseguente venir meno della necessità d'integrare nella fanteria formazioni di picchieri e di alabardieri, col compito di proteggere i corpi di fucilieri dagli assalti all'arma bianca.

Le fanterie europee avevano quindi acquistato una flessibilità di manovra e una capacità di mantenere un volume di fuoco costante tali da renderle praticamente invincibili in uno scontro frontale con eserciti che, come quelli indiani, non avevano lo stesso tipo d'organizzazione. Come vedremo in questo capitolo, il manifestarsi della rottura dell'equilibrio militare fra gli eserciti europei e quelli dei potentati asiatici incominciò a diventare percepibile proprio in India, negli anni Quaranta del Settecento.

2. *Il Settecento indiano: un secolo d'anarchia militare?*

Come abbiamo visto a conclusione del precedente capitolo, nel periodo a cavallo fra la fine del secondo e l'inizio del terzo decennio del Settecento, l'impero moghul si trasformò da una monarchia centralizzata in un insieme di province sostanzialmente autonome. Fino alla fine degli anni Trenta, la corte di Delhi fu ancora in grado di esercitare una qualche funzione di leadership nei confronti delle ex *suba* imperiali e alcune di esse – in particolare il Bengala – continuarono a inviare un tributo annuale a Delhi. Ma con il 1739 ogni residua funzione di leadership da parte della corte di Delhi venne a cessare, così come cessò l'invio di tributi.

Alla fine dell'unificazione moghul non fece riscontro una unificazione maratta. La rapida espansione del potere maratto, infatti, non portò mai alla costituzione né di un impero, né di una confederazione. Ciò che avvenne fu che, durante l'espansione verso nord ai danni dei territori moghul, i maggiori signori della guerra maratti si ritagliarono dominî più o meno estesi, rivendicando nei fatti – e, nel caso dei Bhonsle di Nagpur, anche a livello ideologico – la loro autonomia nei confronti del *peshwa*. Fino al 1761, però, i *peshwa*, grazie alle loro maggiori risorse economiche e militari, furono in grado di esercitare una funzione di controllo e di guida nei confronti degli altri signori della guerra maratti. Ma, negli anni Sessanta, un insieme

Fig. 19. *L'India alla vigilia della prima guerra anglo-maratta (1772).*

di circostanze pose fine all'egemonia esercitata dai *peshwa* e, come nel caso dell'impero moghul, le signorie maratte divennero a tutti gli effetti degli stati indipendenti.

Accanto al *Commonwealth* moghul e a quello maratto, sopravvissero o nacquero altri stati, che non erano legati, in maniera neppure simbolica, ai Moghul o ai maratti. Tutti questi stati – nessuno dei quali fu mai in grado di diventare egemone sugli altri – furono protagonisti di una serie di guerre più o meno ininterrotte, che si prolungarono per tutto il XVIII secolo. In passato, ciò ha portato a categorizzare il Settecento indiano come un periodo di anarchia politico-militare. Un periodo che – secondo la visione proposta dagli storici dell'età coloniale – venne provvidenzialmente interrotto dall'ascesa del potere inglese. Tuttavia, ricerche più recenti hanno gradualmente messo in luce come gli stati indiani del Settecento, per quanto incapaci di espandersi a controllare tutto il subcontinente o anche solo una delle sue aree chiave (ad esempio la vallata gangetica), furono spesso economicamente dinamici e ben amministrati. Da questo punto di vista, la storia politico-militare del Settecento indiano può essere vista come caratterizzata dall'evoluzione verso un sistema di stati regionali in equilibrio fra di loro. Un'evoluzione destinata a essere stroncata dal sorgere del potere coloniale.

3. *I temi della storia economica*

La vecchia immagine del Settecento indiano come di un secolo di anarchia politico-militare aveva uno dei suoi punti di forza nella tesi che quel secolo fosse stato caratterizzato dal collasso economico dei vari stati indiani (provocato dalle continue guerre). Le ricerche più recenti, però, hanno finito per portare a un'immagine assai più complessa – e indubbiamente più positiva – della situazione economica dell'epoca.

In primo luogo non vi è dubbio che, effettivamente, parti consistenti del subcontinente, a incominciare dal Deccan, vennero sconvolte dalla guerra. Ma la devastazione nel Deccan, causata dalla trentennale guerra di Aurangzeb, non toccò, in un primo tempo, il resto del subcontinente. Ancora all'inizio del Settecento, la vallata indogangetica e il Gujarat ci offrono, nel complesso, un'immagine di prosperità. Ma a partire dagli anni Venti la situazione cambiò: in particolare il Gujarat e il Malwa vennero devastati dalle scorrerie maratte. Assai peggiore, poi, fu la situazione dell'area fra Agra e Delhi, le due capitali dell'impero moghul. Questa venne letteralmente messa a fer-

ro e fuoco e, a partire dal 1739, Delhi fu più volte presa e saccheggiata. Sempre dopo il 1739, il grande sistema di canali irrigui creato dai Moghul nella zona a nord di Delhi venne lasciato in stato d'abbandono, ciò che causò la perdita alla coltivazione di oltre 1000 chilometri quadrati. Le piantagioni di canna da zucchero e d'indaco dell'area di Delhi e del Punjab entrarono in una fase di declino per il venir meno del supporto economico della locale nobiltà moghul, ormai rovinata dalla crisi politica in corso.

Una delle conseguenze di questo processo involutivo fu la scomparsa di una parte delle reti commerciali che legavano le varie parti dell'impero fra di loro e con il resto del mondo. Così, ad esempio, dopo gli anni Trenta, le connessioni mercantili e finanziarie fra Surat (il principale porto e uno dei maggiori centri finanziari dell'impero) e Delhi cessarono. Nel medesimo periodo vi fu un drastico declino dei rapporti commerciali fra Surat e il Medio Oriente. Le cause del primo processo sono riconducibili al collasso economico di Delhi; le cause del secondo sono almeno in parte spiegabili con l'impoverimento e il restringimento dell'hinterland economico di Surat, devastato dalla guerra.

Tuttavia, le ricerche più recenti [Bayly 1988; Perlin 1983; Gordon 1993, 1994] hanno dimostrato che al declino di una serie di aree chiave dell'impero moghul fece riscontro, nel resto del subcontinente, una situazione economica percepibilmente diversa.

Nella parte orientale della pianura gangetica, l'Awadh – uno dei più importanti stati successori dell'impero moghul – appare caratterizzato dall'espansione dell'agricoltura, resa possibile dalla costruzione, a opera della locale aristocrazia terriera, di una fitta rete di laghetti artificiali e di pozzi.

Per quanto, poi, riguarda il Bengala e il Bihar, la loro economia appare fiorente fino alla conquista inglese e alla grande carestia del 1769-1770 – determinata sia dalle piogge eccessive, sia dalla rapacità dei funzionari della Compagnia inglese. Inoltre, anche dopo questo massiccio shock, che causò la morte di «almeno il 25% della popolazione» [Bayly 1988, p. 33], vi fu un processo di ripresa demografica ed economica relativamente rapido.

La situazione nell'Est e nel Sud del subcontinente fu poi caratterizzata dal superamento della crisi provocata dalla lunga guerra condotta da Aurangzeb e da una visibile ripresa dell'economia. Nei territori che passarono sotto il controllo maratto, dopo l'iniziale periodo di conquista (caratterizzato dalle violenze e dalle devastazioni tipiche in tali casi), la nuova amministrazione si rivelò in genere efficiente e benigna, permettendo una ripresa relativamente rapida del-

l'economia locale (da questo punto di vista, è esemplare, ma non certo unico, il caso del Malwa, sotto il governo di Ahilyabai Holkar, una donna che, oltre a essere a suo agio come leader militare, dimostrò negli anni Settanta e Ottanta straordinarie doti d'amministratrice) [Gordon 1993, pp. 160-162]. Di conseguenza, i territori sotto lo stabile controllo dei maratti furono caratterizzati, a detta di osservatori imparziali, dall'«eccellente gestione agricola» e da un basso livello d'imposizione fiscale, volta a promuovere la messa a coltivazione di terreni incolti [Bayly 1988, p. 34].

La situazione era persino migliore nel sultanato del Mysore sotto Haidar Ali (al potere negli anni 1761-1782), dove la costruzione d'infrastrutture quali nuove strade e canali, trasformarono i dominî sultaniali in «un giardino da un capo all'altro» [Bayly 1988, pp. 33-34]. Perfino i dominî del *nizam*, nonostante il continuo stato di guerra con i maratti, appaiono ben amministrati ed economicamente prosperi, in particolare fino alla morte del primo *nizam* nel 1748. Solo negli anni fra il 1773 e il 1810, l'agricoltura nel Carnatico venne percepibilmente danneggiata dal seguito di guerre che si conclusero definitivamente con la conquista inglese del territorio e con l'estirpazione violenta da parte della Compagnia dei *poligar*, cioè di quell'aristocrazia rurale che, fin dal tempo dell'impero di Vijayanagara, aveva mantenuto il potere a livello locale.

È chiaro quindi che l'economia subcontinentale appare caratterizzata, nel corso del Settecento, non da un'uniforme decadenza – come era stato a suo tempo sostenuto dai primi storici coloniali –, ma da una sua ristrutturazione: all'indubbio e drastico declino di alcune aree chiave si contrappone il processo d'espansione di altre zone del subcontinente. Si tratta di un processo in cui l'economia appare condizionata dall'evoluzione della politica: in definitiva, le aree che appaiono in persistente recessione economica e demografica sono quelle dove, a livello politico, alla disgregazione del vecchio potere non fa riscontro la creazione di un potere nuovo. Ma, come dimostra il caso del Malwa, anche in zone segnate da periodi prolungati di guerra, la cessazione delle ostilità e la creazione di un nuovo potere politico comportarono una rapida ripresa dell'economia.

Questa ristrutturazione dell'economia venne favorita ed esemplificata dal fatto che i grandi mercanti dell'epoca si ritirarono da molti dei vecchi centri del potere imperiale moghul (ad esempio Delhi e Agra) e si trasferirono in quelli che stavano diventando i punti focali del nuovo potere politico (ed esempio Murshidabad in Bengala, Hyderabad nel Deccan, Pune nell'India occidentale) o in quei *relais* che collegavano i nuovi centri del potere politico. Fra questi snodi aveva una rile-

vanza particolare quell'importante polo di pellegrinaggi religiosi e, per ciò stesso, di scambi mercantili e finanziari che era Benares.

Il supporto dei grandi finanzieri e mercanti ebbe un ruolo essenziale nel rendere possibile lo sviluppo economico dei nuovi stati che emersero sulla scena politica indiana nel XVIII secolo. Nelle aree in cui il potere politico rimase forte fu quindi possibile – grazie all'appoggio dei grandi mercanti e finanzieri – portare avanti con rinnovato vigore quel continuo processo d'espansione della frontiera agricola che non era mai venuto meno nel periodo moghul.

Questa ristrutturazione dell'economia indiana si svolse su uno sfondo caratterizzato da una sostanziale espansione dell'economia monetaria. Anche nelle zone più travagliate del subcontinente, non venne mai meno l'utilizzo del nesso monetario nella riscossione delle imposte. Anzi, l'impressione è che, in molte parti del subcontinente, vi sia stato l'intensificarsi delle transazioni monetarie, anche a livello di villaggi, per piccole spese giornaliere.

L'espansione e l'irrobustimento dell'economia monetaria sono testimoniati dal moltiplicarsi delle zecche, dove veniva battuta moneta. Non solo: nel corso del secolo vi fu la massiccia importazione in India di particolari conchiglie delle Maldive (*cowrie*) e, in misura minore, di mandorle amare non commestibili provenienti dalla Persia. Sia le conchiglie maldive che le mandorle persiane facevano da spiccioli nelle piccole transazioni commerciali giornaliere. Un ruolo che, nel corso del secolo, fu gradualmente preso da monetine di rame (un metallo importato dal Giappone), soprattutto in seguito al graduale riorientamento dell'esportazione delle conchiglie maldive dall'India all'Africa, dove contribuirono a finanziare il crescente commercio di schiavi [Perlin 1983, *passim*].

Più in generale, il moltiplicarsi dei nessi monetari e la crescita della loro importanza sono dimostrati dal fatto che, in molte parti del subcontinente, continuò a esistere – e in certi casi divenne ancora più fiorente – il mercato delle cariche politico-amministrative (in particolare la riscossione delle imposte) e dei vari diritti di intermediazione, detenuti da *zamindar* grandi e piccoli.

4. *I temi di storia culturale*

A livello culturale, la caratteristica di fondo dell'epoca rimane la scarsa rilevanza esercitata nel comportamento collettivo da criteri di distinzione basati su elementi religiosi o comunitari. È vero che, in questo periodo, apparvero o riemersero scuole di pensiero che predicavano al-

leanze e strategie politiche basate su criteri d'identificazione religiosi. Così, nel Deccan, Baji Rao, il *peshwa* maratto, giocò per un certo periodo con l'idea di creare un impero indù, mentre, a Delhi, Shah Wali Allah – un dotto musulmano – deprecava il crollo del potere moghul come un'eclissi del potere *islamico* e predicava una sorta di *union sacrée* dei prìncipi musulmani, indiani e non, contro gli indù. Ma si trattava di idee che non avevano il benché minimo peso a livello politico. Significativamente, i maratti, lungi dal realizzare un «impero indù», man mano che si impadronirono delle province moghul, non si presero neppure il disturbo d'abolire le tariffe doganali differenziate, introdotte a suo tempo da Aurangzeb (tariffe che, come si ricorderà, erano, per gli indù, doppie rispetto a quelle pagate dai musulmani).

La politica dei prìncipi, in realtà, obbediva alle regole della *Realpolitik* e, più raramente, a quelle dei rapporti personali d'amicizia e di lealtà[1]. Tutti gli stati indiani, senza eccezione alcuna, erano governati da classi dirigenti composite dal punto di vista etnico-religioso: sovrani musulmani si servivano di primi ministri, di generali e di banchieri indù, così come monarchi indù utilizzavano generali e consiglieri musulmani. Gli uni e gli altri avevano al loro servizio truppe formate da distaccamenti di militari indù, musulmani e di altre religioni, indiani e non indiani. In breve, a livello politico, il criterio usato dai monarchi per selezionare i propri collaboratori e dipendenti era basato sui servigi che questi potevano rendere: si trattava cioè di un criterio che può essere definito, in senso lato, come meritocratico.

Al di là di questo criterio, eminentemente utilitario, vi era, tuttavia, un ethos collettivo che sottolineava gli elementi comuni fra le varie concezioni etico-religiose. Così, ad esempio, il grande leader maratha Mahadaji Scindia, un indù, era noto per la sua devozione per i santi *sufi* musulmani, tanto da considerare come proprio patrono spirituale Shah Mansur, appunto un *sufi* [CPC, X, pp. XXIII, XXIV]. In questi suoi comportamenti, Mahadaji era semplicemente un uomo del suo tempo, dato che le tombe o gli altari dei santi *sufi* erano da tempo diventati centri di culto frequentati da «indù e musulmani, uomini e donne, gente d'estrazione sociale alta e bassa» [CPC, XI, p. XXXIII], che accorrevano numerosi, specie in occasione degli anniversari della morte del santo.

Così, se il Settecento indiano vede la presenza di scuole di pensiero che tendono a dividere gli esseri umani secondo criteri religiosi, l'atmosfera di tolleranza inaugurata da Akbar continua a rimanere predominante. Come risultante della predicazione dei *bhakti* e dei *sufi*, gli intellettuali dell'epoca, a qualsiasi tradizione religiosa appartenessero, concordavano, in genere, nel credere in una Divinità assoluta, che per-

vadeva l'intero universo e regolava le vicende umane. Di qui un atteggiamento in genere di mutua comprensione fra indù e musulmani[2].

La cultura dei circoli dirigenti degli stati indiani era, quindi, una cultura non settaria, i cui tratti distintivi erano, nelle parole di A.I. Tirmizi, «laicismo e cortesia» [CPC, XI, p. XXXIV]. Questa cultura trovava espressione, a livello letterario, soprattutto nell'uso, da parte di questi stessi circoli dirigenti, della lingua persiana. Questa continuava a essere dominante sia nelle transazioni fra i vari stati indiani, indipendentemente dalla religione del monarca regnante, sia in quelle fra i monarchi indiani e le Compagnie europee.

Si trattava di una situazione che aveva ovvii lati positivi e che, favorendo interscambi e imprestiti culturali, era sicuramente uno degli elementi alla base della fioritura letteraria e artistica che caratterizzò l'epoca. Ma vi erano anche dei lati negativi. In una fase in cui la legittimità degli stati era in ogni caso dubbia – dove quindi, l'ideale monarchico non poteva rappresentare un elemento aggregativo (come era stato nell'impero moghul) e dove l'idea di nazione era ancora di là da venire – l'interconfessionalità dei vari stati fece sì che neppure la religione potesse formare un elemento unificante (anche se vi furono tentativi in questo senso). In tale situazione, le varie élite economiche e militari che appoggiavano un determinato stato erano a esso legate da rapporti di puro interesse personale o, tutt'al più, di lealtà nei confronti del singolo principe (ma non necessariamente della dinastia e, tanto meno, dello stato). Di conseguenza, il mutare di queste convenienze personali o il venir meno del rapporto privilegiato con un principe (ad esempio, in seguito a una successione) potevano mettere in crisi il rapporto fra le élite e lo stato. Di qui la storia di «tradimenti» che forma una parte così cospicua delle vicende del XVIII secolo. Di qui, soprattutto, la disponibilità di élite e di gruppi sociali influenti a disertare gli stati indiani e ad allearsi con la potenza in ascesa, rappresentata dagli inglesi. Una disponibilità, questa, destinata a indebolire in maniera cruciale la capacità di resistenza all'aggressione britannica.

5. *Il collasso del potere moghul*

Poste queste premesse, conviene ora tornare alla ricapitolazione cronologica della storia del periodo. Nei decenni fra il 1720 e il 1760, questa fu dominata dalla vorticosa ascesa della potenza maratta: una larga parte del subcontinente passò sotto il controllo di uno o dell'altro dei signori della guerra maratti, mentre una gran parte degli

stati ancora indipendenti fu costretta a versare loro pesanti tributi. All'origine di questa espansione vi fu la politica del secondo *peshwa*, Baji Rao. Come si è detto, Baji Rao, persuaso della fondamentale debolezza dell'impero moghul, aveva convinto la corte di Satara, dove aveva la sua capitale Shahu, dell'opportunità di una politica espansiva che mirasse al cuore stesso dell'impero timuride. Si trattava di una politica che aveva il vantaggio aggiuntivo di impegnare lontano dallo *swarajiya* (la «patria» maratta, cioè il Maharashtra) quei potenti signori della guerra che erano emersi in seguito alla resistenza contro i Moghul e alla guerra civile del 1707-1714. A partire dal 1720, coordinate dal *peshwa*, incominciarono annuali scorrerie, condotte in genere lungo più direttrici: in Malwa, nel Kandesh e nel Gujarat. Nonostante la resistenza moghul – di cui, in questa fase, fu protagonista il Nizam – e nonostante una nuova guerra civile fra i leader maratti (1727-1731) – alla fine degli anni Trenta, gli eserciti di Baji Rao erano penetrati nel cuore della pianura gangetica, minacciando la stessa Delhi. Nel 1738, il Nizam, che era stato incaricato da Delhi di muovere contro i maratti, venne circondato nei pressi di Bhopal, nel Malwa occidentale e, privo di vettovaglie, venne costretto a capitolare. La conseguenza fu che, nel gennaio 1739, Nizam-ul-Mulk firmò un trattato che cedeva ai maratti, in nome dell'imperatore, la sovranità di tutte le terre moghul fra i fiumi Narmada e Chambal.

Si trattò di una cessione che isolava il cuore dell'impero moghul dai dominî dello stesso Nizam nel Deccan e che apriva ai maratti la via non solo verso il Doab e la regione di Delhi ma anche verso la ricca *suba* del Bengala. Inoltre – nel momento in cui il trattato venne firmato –, il Malwa, il Kandesh e il Gujarat[3] erano nelle mani del *peshwa* o degli altri condottieri maratti. Forse ancora più grave delle sia pure ingentissime perdite territoriali subite fu il fatto che l'espansione maratta, mettendo a nudo la debolezza dei Moghul, attrasse su di loro le attenzioni di un grande predatore: il nuovo monarca persiano, Nadir Shah. Dopo essersi impadronito nel 1738 di Kabul, cioè del contrafforte avanzato del dispositivo difensivo moghul in Afghanistan, Nadir Shah invase il Punjab, dirigendosi verso Delhi. Lungo la direttiva di marcia, a Karnal, a trentacinque chilometri circa a nord di Panipat, egli trovò ad attenderlo un considerevole esercito guidato dallo stesso imperatore moghul: Muhammad Shah. Ma, nel pomeriggio del 24 febbraio 1739, e nel giro di poche ore, Nadir Shah ottenne una vittoria destinata a rivelarsi decisiva: Muhammad Shah e il suo esercito si arresero, lasciando libera la via per Delhi. Il risultato fu la conquista e il sacco della capitale dell'impero timuride.

Nadir Shah, prima di abbandonare Delhi, estorse un enorme ri-

scatto (tanto enorme, in effetti, che, nei successivi tre anni, egli sospese l'esazione delle imposte nel suo impero). Ma Nadir era cosciente del fatto che i suoi dominî erano troppo estesi, e circondati da troppi nemici, per potersi annettere la vallata gangetica. Anche se, per qualche tempo, egli fece recitare nelle moschee di Delhi la *khutba* nel proprio nome, affermando così la propria sovranità sull'impero moghul, Nadir, alla vigilia della sua partenza, restituì il trono a Muhammad Shah, accontentandosi benignamente della cessione di tutte le terre moghul dall'Indo all'Afghanistan.

6. *Le cause militari della catastrofe dell'impero moghul*

Il sacco di Delhi del 1739 rappresentò la conclusione di un'epoca, in quanto segnò «la fine di qualsiasi leadership, efficace o no» da parte dell'imperatore moghul [Gordon 1993, p. 127]. La cessione delle marche di frontiera del nord-ovest significò che, da quel punto in avanti, le vie d'invasione furono lasciate spalancate per qualsiasi potentato che dominasse l'Afghanistan. La perdita di potere e di prestigio del *padishah* si tradusse nella cessazione dell'invio di tributi da parte delle province dell'impero che ancora lo facevano (fra cui il Bengala). Il potere effettivo dell'imperatore si ridusse così all'area da Panipat ad Agra, ma anche qui esso venne continuamente sfidato da bande armate e da *zamindar* ribelli.

Quali le cause del repentino crollo di potenza dell'impero moghul negli anni Venti e Trenta del Settecento? Alla presenza di una successione di avvenimenti scandita da un disastro militare dopo l'altro, la tentazione di spiegare la parabola discendente dei Moghul in termini puramente militari è forte. Nel caso delle sconfitte subite per mano dei maratti, la spiegazione proposta, a prima vista particolarmente calzante, è la seguente. Gli eserciti maratti erano più mobili di quelli moghul (non perché i maratti avessero una migliore cavalleria, ma perché viaggiavano senza quegli innumerevoli *impedimenta* di cui i Moghul, dalla morte di Akbar in poi, sembravano incapaci di fare a meno). Di conseguenza, i maratti evitavano lo scontro frontale, tagliavano le linee di rifornimento dell'avversario, lo isolavano e, il più delle volte, lo costringevano alla resa per fame. A ogni sconfitta, i Moghul non avrebbero trovato di meglio che «reclutare eserciti sempre più grandi che, in effetti, erano ancora più vulnerabili ai metodi bellici maratha, basati sulla mobilità» [Gordon 1993, p. 129]. Il caso dei persiani è un po' diverso. Qui, è stato sostenuto, il fattore risolutivo fu non solo che Na-

dir Shah era, probabilmente, il maggiore generale del suo tempo, ma che il suo esercito era incentrato su corpi di moschettieri e di artiglieria mobile (cannoncini girevoli trasportati da cammelli), ciò che gli dava una potenza di fuoco assai superiore a quella dell'esercito moghul.

Soprattutto nel caso dei maratti, queste spiegazioni, per quanto non completamente prive di fondamento, sono tuttavia decisamente insufficienti. La ragione di fondo degli insuccessi moghul sembra essere dovuta, assai semplicemente, al fatto che, mentre la consistenza numerica delle bande maratte era cresciuta e il loro coordinamento era progressivamente migliorato, l'esatto contrario era avvenuto nel caso dei Moghul. In particolare sotto Muhammad Shah, la lotta contro i maratti era stata delegata ai singoli governatori delle marche di frontiera meridionali. In parte per le difficoltà finanziarie della corte imperiale, in parte a causa di una sorda lotta in corso fra un «partito della pace» e un «partito della guerra», Delhi aveva spesso lasciato questi governatori a se stessi, con scarse risorse a loro disposizione. Questi ultimi agivano poi ciascuno per conto proprio, in quanto gelosie e sospetti rendevano difficile qualsiasi coordinamento. Come se non bastasse, in un unico caso in cui l'energico e capace governatore di una di queste marche di frontiera (il Malwa), Muhammad Khan Bangash, cercò di coordinare la propria azione con il Nizam-ul-Mulk, ciò venne visto con sospetto da Delhi, timorosa che l'alleanza fra i due preludesse a una ribellione. Il risultato fu che Muhammad Khan fu richiamato nel 1732 e sostituito con il *raja* di Amber (Jaipur), Sawai Jai Singh.

A differenza di Muhammad Khan Bangash, che era stato lasciato praticamente privo di uomini e di mezzi, il principe rajput venne fornito di notevoli risorse. Ma Sawai Jai Singh apparteneva al «partito della pace» e, in pratica, non fece nulla per difendere il Malwa. Secondo la testimonianza dello storico Shafi Warid, «metà del denaro ricevuto dalla corte, egli lo diede ai maratha e metà lo prese per sé» [cit. in Malik 1977, p. 106]. Ciò nonostante, grazie all'intercessione del suo potente patrono a corte, Khan-i-Dauran, il *mir-bakshi* (comandante supremo) e leader del «partito della pace», Sawai Jai Singh, lungi dall'essere punito, venne lasciato al suo posto[4].

Il risultato dell'inettitudine della corte di Delhi fu che, col passar del tempo, i maratti, grazie alle razzie condotte e alla graduale imposizione della loro amministrazione sulle terre imperiali, furono in grado di procurarsi i mezzi necessari per mettere in campo eserciti sempre più numerosi. Naturalmente, il processo inverso si verificò nel caso dei Moghul: a ogni sconfitta corrispose una perdita di risorse e, quindi, una diminuzione della possibilità di mobilitare forze adeguate a contrapporsi ai sempre più numerosi e potenti eserciti maratti. Così, ad esempio,

a Bhopal, nel 1738, l'esercito del Nizam ammontava a 30.000 uomini e comprendeva un forte parco d'artiglieria; ma Baji Rao, da solo, aveva al suo seguito un esercito di 80.000 uomini, a cui si aggiunsero gli eserciti di due fra i più potenti signori della guerra maratti: Ranoji Scindia e Malhar Rao Holkar. Non c'è da stupirsi che, una volta giunto a contatto con l'esercito avversario, il Nizam non osasse prendere l'iniziativa e si trincerasse nel proprio campo. Neppure Baji Rao osò attaccare, in quanto intimorito dall'artiglieria del Nizam (in questo periodo i Moghul stavano notevolmente migliorando il livello qualitativo dei loro cannoni). Tuttavia, come si è detto, Baji Rao fu in grado di isolare le assai inferiori forze del Nizam-ul-Mulk, costringendolo a capitolare. È significativo che, nel corso di questa sua campagna, il Nizam agisse per conto della corte di Delhi, da cui aveva ricevuto distaccamenti di rinforzo. Eppure, anche così, egli era stato in grado di mettere in campo un esercito che era un terzo o un quarto di quello schierato da Baji Rao.

Laddove i Moghul disponevano di risorse paragonabili a quelle maratta, anche se inferiori, e di capi decisi a combattere, l'esito finale era tutt'altro che scontato. Questo fu il caso di Alivardi Khan, *nawab* del Bengala dal 1740 al 1756. Nonostante la mancanza d'appoggio o, addirittura, la malcelata ostilità di Delhi e di altri *nawab* moghul[5], Alivardi condusse una lotta accanita contro i maratti fra il 1741 e il 1751. Questi ultimi – nonostante avessero a disposizione risorse militari nettamente superiori a quelle del *nawab* – non solo non riuscirono mai a riportare una vittoria decisiva, ma vennero più volte sconfitti in campo aperto. Alla fine, Alivardi – ormai settantatreenne – sottoscrisse una pace che, se lo privava dell'Orissa (diventata tributaria del capo maratha Raghuji Bhonsle) e lo impegnava al pagamento di un tributo, gli conservava il controllo della maggior parte dei suoi possedimenti, in particolare delle parti più ricche [Malik 1977, pp. 153-154].

Il caso della sconfitta di Karnal è invece diverso, almeno nel senso che le risorse messe in campo da Muhammad Shah (nonostante che Sawai Jai Singh non fosse accorso all'appello dell'imperatore) erano considerevoli. A differenza che a Bhopal, l'esercito moghul a Karnal aveva una consistenza doppia rispetto a quello avversario (secondo la ricostruzione di uno storico indiano [Malik 1977, pp. 168-169], duecentomila uomini il primo, centomila il secondo). Il problema dell'esercito moghul era però la mancanza di leadership. Il Nizam-ul-Mulk, accorso dal Deccan alla convocazione dell'imperatore, avrebbe dovuto essere il comandante supremo dell'esercito moghul. Tuttavia, fin dall'inizio, violente tensioni contrapposero il Nizam ai due più potenti nobili della corte imperiale: Khan-i-Dauran, il *mir-bakshi*, e Saadat Khan, il *nawab* dell'Awadh. La cosa grave fu che Muhammad Shah, per quanto

tentasse, non riuscì né a mediare fra i suoi nobili, né a esercitare in modo effettivo quel comando supremo che, in vista delle discordie fra i suoi grandi, tornava ora nelle sue mani. Il risultato fu che ciascuno dei leader militari moghul agì per conto suo, in genere senza tenere alcun conto della volontà dell'imperatore. Di conseguenza, la battaglia di Karnal fu combattuta nel pomeriggio del 24 febbraio 1739 solo da una parte dell'esercito moghul contro l'intero esercito persiano; inoltre, anche quella parte dell'esercito moghul che combatté, agì divisa in due distaccamenti, che intervennero in tempi diversi, senza coordinare la propria azione. Vale poi la pena di sottolineare che, nonostante la sconfitta appena subita, la gran parte dell'esercito moghul era ancora intatta e in grado di combattere (e, probabilmente, continuava ad avere una consistenza numerica superiore a quella dell'esercito persiano). Ma, a quel punto, vi fu una serie di tradimenti da parte di Saadat Khan e del Nizam (i due maggiori leader moghul superstiti, dato che Khan-i-Dauran era caduto sul campo di battaglia), tradimenti motivati più dall'ostilità reciproca che dal desiderio di danneggiare Muhammad Shah. Quest'ultimo, ancora una volta, non si dimostrò all'altezza della situazione e finì per consegnarsi nelle mani dello scià persiano, mentre i soldati del suo esercito venivano lasciati a se stessi. Il risultato fu che l'esercito moghul si dissolse, diventando presto preda di banditi (molti dei quali altro non erano che truppe di *zamindar* che coglievano l'occasione per ribellarsi) e di scorridori persiani.

Karnal, quindi, fu una replica su scala ridotta del modo in cui si era svolto lo scontro moghul-maratta a livello subcontinentale. In un caso e nell'altro, il fattore decisivo fu l'incapacità dell'imperatore di provvedere una leadership unitaria alle sue forze (se non personalmente, cosa che Muhammad Shah era evidentemente incapace di fare, almeno scegliendo e appoggiando – come, a suo tempo, aveva fatto Shahu – chi tale leadership fosse in grado di esercitare). La conseguenza fu che, nel punto d'impatto col nemico, le forze moghul risultarono sempre grandemente inferiori a quelle avversarie, ciò che le predestinò alla sconfitta.

7. *La terza battaglia di Panipat*

Nel 1740, l'anno dopo il sacco di Delhi, morì Baji Rao. Shahu, imponendo ancora una volta la propria volontà, scelse il diciannovenne figlio del defunto *peshwa*, Balaji Baji Rao, come successore del padre. I contemporanei lo conobbero però con il titolo di Nana Sahib, che anche noi utilizzeremo, a scanso di confusioni. Nana era più un am-

ministratore che un condottiero ma, sotto la sua guida, l'espansione maratta riprese verso il Nord, puntando soprattutto sul Rajasthan, sull'area di Delhi e sul Punjab. Durante questo ventennio, il tentativo di conquistare il Nord assorbì talmente l'attenzione e le forze di Nana Sahib e dei principali capi maratti che costoro finirono per trascurare quelle aree che ritenevano periferiche rispetto ai propri interessi. Così, mentre l'onda d'invasione maratha ingolfava l'alta valle gangetica, il vecchio Nizam, tornato nel Deccan dopo il sacco di Delhi, riprese l'iniziativa nel Carnatico, da lui preso ai maratti dopo il 1728, e, verso la metà degli anni Quaranta, ne portò a termine la riconquista.

Il Nizam-ul-Mulk morì nel 1748, lo stesso anno in cui morì Muhammad Shah; l'anno dopo, un altro protagonista dell'epoca, Shahu, passava a miglior vita. La morte di Shahu, che non lasciò eredi diretti, vide lo spostamento della residenza del *peshwa* da Satara (che rimase la dimora dei discendenti di Shahu) a Pune, un fatto che simboleggiò il definitivo venir meno di ogni effettiva influenza della casata di Shivaji sulla politica maratta.

Sempre nel 1748, alla partita in corso per il dominio dell'alta vallata gangetica si aggiunse un altro giocatore. Si trattava di Ahmad Shah Abdali, un afghano e un ex generale di Nadir Shah che, dopo la morte del suo signore (1747), si era impadronito dell'Afghanistan e, da qui, aveva lanciato una serie di grandi scorrerie nel Nord dell'India. Nel 1748, l'Abdali era stato affrontato e fortunosamente sconfitto a Sirhind da quello che poi risultò essere l'ultimo grande esercito mai messo in campo dai Moghul, guidato dal principe ereditario (che, anch'egli, si chiamava Ahmad Shah)[6]. Ma l'Abdali riuscì a salvare il grosso del suo esercito, mentre quello moghul, nei mesi successivi, si dissolse a causa della mancanza di denaro con cui pagare le truppe. Negli anni seguenti, quindi, lo scià afghano fece la sua ricomparsa in India, sforzandosi di portare sotto la propria supremazia il Punjab e l'area di Delhi. A partire dal 1757, questo fu all'origine di una serie di scontri fra le avanguardie afghane e quelle maratte.

Dopo una sequela di combattimenti d'esito incerto, Nana Sahib inviò nel Nord un esercito guidato dal più famoso generale maratto dell'epoca, suo cugino Sadashiv Rao Bhao. Nel 1760, l'esercito di Sadashiv Rao, che comprendeva contingenti di fanteria addestrati all'europea, guidati da un musulmano, Ibrahim Khan Gardi, si congiunse con i corpi di spedizione già operativi nel Nord, guidati da due fra i maggiori signori della guerra maratti: Malhar Rao Holkar e Jankoji Scindia. Alla fine dell'anno, l'esercito maratta e quello afghano si fronteggiarono sulle pianure di Panipat, dove i maratti avevano stabilito il loro campo trincerato.

Le valutazioni della consistenza dei due eserciti variano, ma la maggioranza di esse indica una certa superiorità numerica delle forze al comando di Ahmad Shah Abdali. Quasi la metà di queste ultime consisteva di contingenti di alleati indiani, di cui il più forte era quello del *nawab* dell'Awadh, Shuja-ud-daulah. Viceversa i maratti, per quanto avessero anch'essi tentato di procurarsi degli alleati, non erano riusciti a ottenere rinforzi dai prìncipi dell'India del nord. In particolare i rajput, che avevano ormai avuto modo di constatare la durezza e la rapacità dei maratti, così diversa dalla politica moghul, si erano mantenuti strettamente neutrali.

La terza battaglia di Panipat venne combattuta il 14 gennaio 1761 e, a differenza della battaglia di Karnal, fu combattuta fino allo stremo delle forze dei due contendenti. Le truppe dell'Abdali godevano di una certa superiorità tecnologica, dovuta all'uso di cannoncini mobili, montati su cammelli; ma, probabilmente, a decidere lo scontro furono altri due fattori. Uno fu che la catena di comando nell'esercito indo-afghano funzionò bene, mentre, in quello maratto, ala destra, centro e ala sinistra agirono ciascuna per conto proprio; il secondo fattore fu che, grazie alla superiorità numerica di cui godeva, l'Abdali poté mantenere in riserva un cospicuo distaccamento di cavalleria, impegnandolo poi nel momento culminante della battaglia, ciò che ne rovesciò le sorti.

La disfatta subita dai maratti fu spaventosa: Sadashiv Rao, il giovane figlio del *peshwa* e tutti i principali leader maratti, compreso Ibrahim Khan Gardi, morirono sul campo di battaglia o per le ferite riportate. L'unico a salvarsi fu Malhar Rao Holkar che, a quanto pare, venne aiutato a fuggire dal *nawab* dell'Awadh, che aveva un debito d'amicizia nei suoi confronti [Haque 1992, p. 16]. Quello che era stato uno dei più grandi eserciti mai messo in campo dai maratti era stato completamente annientato e – è stato sostenuto – non vi fu famiglia nel Maharashtra che non piangesse almeno un caduto. Raggiunto dalla notizia della morte del figlio e del cugino e della distruzione del loro esercito, Nana Sahib morì di crepacuore nel giro di pochi mesi.

8. *La battaglia di San Thomé*

Lo scià afghano, nonostante tutte le sue vittorie, non riuscì mai a mettere radici nell'India del nord. I suoi rapporti con i propri alleati indiani erano freddi e, ancora alla dimane di Panipat, il suo controllo del Punjab (e quindi le sue linee di comunicazione con l'Afghanistan)

era minacciato dalla guerriglia dei sikh[7]. Il risultato fu che, subito dopo Panipat, l'Abdali si ritirò in Afghanistan e, salvo una breve ricomparsa nel Punjab qualche anno dopo (nel 1767), cessò, da quel momento in avanti, di giocare un qualsiasi ruolo nella storia dell'India.

La conseguenza principale della terza battaglia di Panipat fu, quindi, di determinare un vuoto di potere di cui approfittarono i vincitori di un altro conflitto. Questo, svoltosi negli anni Quaranta e Cinquanta, aveva visto come protagoniste le compagnie commerciali francese e inglese, con l'occasionale comparsa di quella olandese. Tale conflitto aveva coinvolto una serie di potentati indiani che, inaspettatamente, a contatto con le compagnie europee, si erano rivelati vasi di coccio tra vasi di ferro.

Dopo uno sfortunato tentativo di sfidare militarmente Aurangzeb nel 1688-1690 (tentativo risoltosi in un'umiliante insuccesso), la Compagnia inglese – tornata a più pacifiche attività – aveva gradualmente aumentato il volume dei propri affari fino a superare, all'inizio del Settecento, la Compagnia olandese come la principale esportatrice di merci asiatiche in Europa. Inoltre, nel 1717, la Compagnia inglese era riuscita a ottenere – da parte di Farrukhsiyar, l'imperatore moghul allora regnante – notevoli privilegi commerciali in cambio del pagamento annuale di una somma fissata una volta per tutte. A quel punto, oltre a una serie di stabilimenti commerciali in varie parti dell'India, l'East India Company possedeva – acquistate in tempi diversi e a diverso titolo – tre basi fortificate principali: l'isola di Bombay, Fort St. George (sulla costa del Coromandel, destinato a diventare il nucleo intorno a cui sarebbe nata Madras) e l'insediamento di Calcutta (originariamente un villaggio di pescatori), in Bengala.

Nel periodo immediatamente successivo, cioè fra il 1720 e 1740, la più pericolosa concorrente commerciale dell'East India Company divenne la Compagnia francese. Anche la Compagnie des Indes Orientales, inoltre, disponeva – all'inizio degli anni Quaranta – non solo di un certo numero d'insediamenti commerciali in varie parti dell'India, ma anche di basi fortificate (in particolare Pondicherry nel Coromandel, Chandernagore in Bengala, Mahé e Karikal nel Malabar).

Lo scoppio della guerra di successione austriaca in Europa (1740-1748) e la comparsa delle navi da guerra di sua Maestà britannica nell'Oceano Indiano, presto seguite da quelle della marina reale francese, finirono per coinvolgere le compagnie inglesi e francesi nel conflitto armato. La Compagnia francese – sotto la guida del governatore di Pondicherry, Joseph François Dupleix (1697-1764) – prese l'iniziativa, assediando gli inglesi a Fort St. George (Madras) e conquistandolo. Ma le attività belliche degli europei provocarono la reazio-

ne di Anwar-ud-din, il *nawab* del Carnatico. Costui governava la regione nel nome del Nizam-ul-Mulk e, ovviamente, non poteva non considerare la guerra che gli europei stavano conducendo sul suo territorio che come una violazione di sovranità.

Alla fine del 1746 (subito dopo la capitolazione di Madras ai francesi), un esercito del *nawab*, la cui forza principale era un corpo di cavalleria pesante di 10.000 uomini, attaccò a San Thomé (nei pressi di Madras) un distaccamento di fanteria francese di 930 unità (di cui 700 erano *sepoys* indiani addestrati all'europea). Nonostante l'enorme disparità numerica, la fanteria indo-francese inflisse una secca sconfitta alla cavalleria pesante del *nawab*, dimostrando così, per la prima volta, e in modo clamoroso, la schiacciante superiorità qualitativa che le fanterie addestrate all'europea avevano ormai raggiunto nei confronti degli eserciti indiani.

9. *Il conflitto franco-inglese degli anni 1748-1763*

In realtà, i primi eserciti organizzati all'europea, operanti in India, avevano una debolezza di fondo, rappresentata dal fatto di essere forze di fanteria, non integrate da un'adeguata cavalleria. Invincibili in campo aperto, queste fanterie erano vulnerabili a una strategia che privilegiasse la mobilità e, evitando gli scontri frontali, mirasse alla distruzione delle linee di rifornimento avversarie. Tuttavia, nonostante queste limitazioni, che divennero chiare solo in un secondo tempo, le fanterie organizzate all'europea rappresentavano uno strumento di guerra di straordinaria potenza. Per Dupleix, la tentazione di servirsene contro i monarchi indiani, in modo da ritagliare un nuovo impero d'oltremare per la Francia (oltre a quello nordamericano), divenne irresistibile. Così, quando la pace di Aix-la-Chapelle concluse la guerra in Europa, lo stesso non avvenne in India. Vero è che la pace europea determinò l'allontanamento delle flotte reali inglesi e francesi dall'Oceano Indiano e la restituzione di Madras agli inglesi. Ma, in quello stesso anno (1748), la morte del Nizam-ul-Mulk aprì il problema della successione sia nel Deccan moghul che nel Carnatico, ciò che offrì a Dupleix l'opportunità d'intervenire nelle inevitabili lotte di successione.

Il tentativo egemonico di Dupleix venne però contrastato dagli inglesi e la conseguente guerra fra le due nazioni europee in India continuò, salvo che per una breve tregua, fino alla fine della guerra dei sette anni in Europa (1756-1763). Il conflitto in India ebbe due svol-

te principali. La prima fu, nel 1754, il richiamo in patria di Dupleix, ormai caduto in disgrazia (ciò che privò i francesi del loro leader più capace); la seconda fu, nel 1760, la decisiva battaglia combattuta nel Coromandel, presso il forte di Wandiwash, nel corso della quale gli inglesi, guidati da sir Eyre Coote, sbaragliarono le forze francesi. Subito dopo (inizio del 1761) vi fu la capitolazione agli inglesi della stessa capitale francese in India, Pondicherry.

Il trattato di Parigi, che concluse la guerra dei sette anni (1763), restituì ai francesi Pondicherry e le altre basi che erano a loro appartenute prima della guerra di successione austriaca, ma ogni influenza o possedimento diretto da essi conquistati nel Deccan passò agli inglesi (che, di conseguenza, divennero la potenza egemone nel Carnatico e nel Deccan). Quindi, per quanto i francesi continuassero a coltivare disegni di rivincita in India ancora per circa quarant'anni, le sconfitte subite negli anni Cinquanta e Sessanta si rivelarono decisive.

Sempre nel periodo in cui venne combattuta la guerra dei sette anni in Europa, i funzionari della East India Company riuscirono a utilizzare le forze della Corona, inviate in India per combattere i francesi, anche al fine di estendere il potere della compagnia prima sul *nawabi* del Bengala (1757) e, poi, sulla grande città portuale di Surat (1759).

Surat era allora ancora assai più popolosa di Bombay e uno dei maggiori centri finanziari in India. Ma fu soprattutto l'occupazione del *nawabi* del Bengala ad avere un'importanza decisiva, in quanto fornì agli inglesi le risorse necessarie a portare avanti la conquista dell'India, anche in assenza di rinforzi dalla madrepatria. La conquista inglese del Bengala, quindi, rappresentò una svolta decisiva per le fortune britanniche in India.

10. *La conquista del Bengala*

Nel 1756, le notizie della nuova guerra che stava iniziando in Europa avevano indotto i francesi e gli inglesi residenti in Bengala a fortificare o a rafforzare le rispettive basi. Ma il giovane Siraj-ud-daulah, che era appena successo ad Alivardi Khan sul trono del Bengala, aveva imposto lo smantellamento delle nuove fortificazioni.

Gli inglesi – che erano già in cattivi rapporti col nuovo *nawab* – avevano rifiutato di uniformarsi a tali richieste. Di conseguenza, nel giugno 1756, Siraj-ud-daulah aveva marciato su Calcutta e l'aveva conquistata. Ma, in quel periodo, sulle coste del Coromandel, si trovava una flotta reale inglese, con considerevoli forze da sbarco, colà inviata per

far guerra ai francesi. Il consiglio di Madras, a cui gli inglesi del Bengala erano allora subordinati, aveva deciso l'invio in Bengala di una parte di queste forze, sotto il comando congiunto dell'ammiraglio Watson e di Robert Clive, un funzionario della Compagnia che, negli anni precedenti, si era distinto nelle guerre del Carnatico per le sue qualità di leader, guadagnandosi sul campo il grado di colonnello.

Calcutta venne riconquistata (2 gennaio 1757) e, per buona misura, venne saccheggiata e bruciata la città di Hugli. A questo punto, Siraj-ud-daulah si piegò e firmò il trattato di Alinagar (9 febbraio 1757), restituendo agli inglesi tutti i loro possedimenti e concedendo loro notevoli privilegi commerciali. Inoltre il *nawab* lasciò mano libera a Clive e a Watson contro la base francese di Chandernagore, che venne da loro conquistata (marzo 1757).

Le cose si sarebbero forse concluse a questo punto se la posizione del *nawab* sul trono del Bengala fosse stata solida. Ma questo era lungi dall'essere il caso. Siraj-ud-daulah era un giovane violento e arrogante che, allo stile fermo ma conciliante del suo predecessore nei confronti dei grandi del *nawabi*, aveva sostituito un comportamento capriccioso, brutale e imprevedibile. In particolare si era deteriorato il suo rapporto con la famiglia degli Jagat Seth, i potenti banchieri che, fra l'altro, avevano il monopolio del conio delle rupie bengalesi e finanziavano la riscossione dell'imposta terriera (anticipando quanto dovuto dagli *zamindar* al tesoro del *nawab*).

Il risultato era stato il venire in essere di una congiura volta ad abbattere il *nawab*, di cui, oltre agli Jagat Seth e ad altri mercanti, facevano parte alcuni dei maggiori nobili di corte. Fra questi vi era Mir Jafar, uno dei principali capi militari del *nawabi*. È ancora argomento di dibattito fra gli storici se siano stati i congiurati a rivolgersi agli inglesi, per ottenerne l'appoggio contro il *nawab*, o se, piuttosto, non siano stati questi ultimi a tirare le fila della congiura. Sta di fatto che un accordo venne raggiunto fra Clive e i rappresentanti dei congiurati, in base al quale, in cambio di una somma di poco inferiore agli interi introiti fiscali del *nawabi* per un anno, gli inglesi si impegnavano a utilizzare le loro forze armate per distruggere Siraj-ud-daulah.

Di conseguenza, Clive invase senza alcun preavviso il *nawabi*, scontrandosi con l'esercito bengalese sui campi di battaglia di Plassey (23 giugno 1757). Il rapporto delle forze in campo era di 2000 a 10.000 a favore del *nawab*, ma, a causa del tradimento di Mir Jafar – che Siraj-ud-daulah aveva avuto la disgraziata idea di mettere a capo delle proprie forze –, il grosso dell'esercito bengalese non mosse un dito. Dopo un aspro combattimento fra le forze inglesi e le truppe fedeli al *nawab*, queste ultime vennero sconfitte.

Con il beneplacito di Clive, Mir Jafar ascese al trono del Bengala e, pochi giorni dopo, Siraj-ud-daulah, che aveva invano cercato scampo nella fuga, venne messo a morte. La vittoria dei congiurati, però, non si tradusse nella creazione di un governo forte. Il pagamento dovuto agli inglesi era eccessivo, ciò che, immediatamente, creò una serie di difficoltà per il nuovo regime. Inoltre, il principe moghul Ali Gauhar (il futuro imperatore Shah Alam II) – allora in fuga da Delhi ma a capo di un esercito di ventura – tentò d'imporre il proprio controllo sul *nawabi*, un tentativo che poté essere arginato solo grazie alle forze armate inglesi.

In queste circostanze divenne presto chiaro che il potere effettivo era rappresentato non dal *nawab* ma dal governatore inglese del Bengala. Questa nuova carica era stata creata dalla Corte dei Direttori (cioè la dirigenza della East India Company a Londra) in risposta alla nuova situazione creatasi in India. Il primo a detenerla fu lo stesso Clive che, nel corso del suo primo governatorato (giugno 1758-febbraio 1760), consolidò il controllo inglese sul Bengala, fra l'altro sconfiggendo nel 1759 una spedizione olandese.

11. *Il fallito tentativo moghul di fermare gli inglesi*

La somma richiesta dagli inglesi per la loro spedizione contro Siraj-ud-daulah era stata da loro fissata senza sapere che, in quel periodo, il tesoro del *nawabi* era praticamente vuoto. La scoperta di questa spiacevole realtà non li indusse a modificare le loro originarie richieste, bensì a sostituire Mir Jafar con un altro *nawab*-fantoccio che si dimostrasse più efficiente nel liquidare i debiti contratti con la Compagnia. Nel settembre 1760, quindi, gli inglesi posero sul trono del Bengala il cognato di Mir Jafar, Mir Qasim. Quest'ultimo, oltre a impegnarsi a completare al più presto il pagamento del tributo dovuto, fece notevoli concessioni territoriali alla Compagnia.

Nonostante questi poco promettenti inizi, tuttavia, Mir Qasim dimostrò presto di essere un principe di notevole intelligenza politica, ferrea energia e ragguardevoli capacità amministrative. Egli, inoltre, aveva una straordinaria attitudine a usare in modo mirato il terrore, al fine di consolidare il proprio controllo sulla corte bengalese e sulla classe *zamindari*. I risultati dei suoi metodi furono due: il primo fu il venir meno di ogni sfida interna al suo potere (a differenza di quanto era accaduto nel caso dei suoi due predecessori, i grandi del *nawabi* gli sarebbero stati fedeli fino all'ultimo); il secondo risultato fu una

radicale riorganizzazione dell'apparato amministrativo, tale che, nonostante la riduzione in estensione delle terre del *nawabi*, il gettito complessivo delle imposte fu assai superiore a quanto era stato al tempo di Mir Jafar. Mir Qasim, quindi, fu in grado non solo di saldare l'intero debito contratto con gli inglesi, ma di trovare le risorse per riorganizzare le proprie forze armate secondo il modello europeo[8].

Nel momento in cui aveva assunto il potere, Mir Qasim aveva spostato la capitale da Murshidabad, nel Bengala, a Monghyr, nel Bihar, in modo da mettere quanto più spazio possibile fra la sede del proprio governo e Calcutta. È chiaro che il *nawab*, completando il pagamento del tributo promesso alla Compagnia, cedendo a essa una consistente area di territorio e allontanando la propria capitale da quella inglese, aveva sperato in un'amichevole ma effettiva divisione degli antichi territori del *nawabi* in due sfere d'influenza. Ciò si rivelò presto un disegno irrealizzabile. Per capirne il perché bisogna soffermarsi sulle caratteristiche sociologiche dei funzionari della East India Company.

Le conquiste inglesi non erano state frutto di un piano strategico elaborato a Londra, ma il risultato di decisioni prese autonomamente dai funzionari della Compagnia in India. Costoro erano uomini che vivevano pericolosamente: l'esistenza di malattie virali contro le quali non vi era allora rimedio e l'inosservanza di alcune norme igieniche di base (tipo far bollire l'acqua prima di berla o evitare di ubriacarsi, per poi dormire all'aperto, nonostante la pronunciata escursione termica fra giorno e notte) causavano un tasso di mortalità che – è stato calcolato – era superiore a quello degli ufficiali combattenti sui campi di battaglia della prima guerra mondiale o degli equipaggi dei bombardieri della Raf durante la seconda.

L'incentivo che induceva questi uomini a correre i pericoli di un soggiorno in India era la speranza d'arricchirsi. Una speranza che, però, non era certo basata sugli esigui stipendi da loro percepiti, bensì sull'aspettativa di riuscire a fare fortuna come mercanti. Abbastanza presto, infatti, la Compagnia inglese, che deteneva il monopolio dei traffici commerciali gestiti in Asia e fra l'Asia e l'Europa dai sudditi della corona britannica, aveva autorizzato i propri dipendenti a integrare le loro entrate partecipando come mercanti in proprio ai traffici intra-asiatici (il cosiddetto *country-trade*). Di conseguenza, nel periodo in esame, praticamente tutti i funzionari della Compagnia erano mercanti in proprio che, quasi senza eccezione, commerciavano in partnership con mercanti, finanzieri e mediatori indiani. Dato che le altre maggiori compagnie europee avevano un atteggiamento assai più restrittivo per quanto riguardava il commercio privato dei lo-

ro dipendenti, fra i soci dei funzionari-mercanti inglesi vi erano spesso europei di altra nazionalità.

Questo tipo di sistemazione aveva favorito la crescita economica dell'East India Company, anche perché i guadagni fatti dai funzionari-mercanti inglesi e dai loro soci europei potevano essere trasferiti con facilità in Europa solo con l'intermediazione della Compagnia e alle condizioni da essa imposte.

Fin dall'inizio, i mercanti-funzionari inglesi avevano avuto un'irresistibile tendenza a far uso dei propri poteri in quanto funzionari dell'East India Company per promuovere i propri interessi privati (un fenomeno di cui i direttori della Compagnia a Londra si rendevano ben conto, ma che potevano controllare solo fino a un certo punto e che punivano solo nei casi più clamorosi). Si trattava di una tendenza che, ovviamente, era tenuta a freno dal potere militare degli stati indiani. Ma, in Bengala, la conquista inglese determinò un tale aumento del potere della East India Company che la tentazione da parte dei suoi funzionari di procedere al saccheggio indiscriminato delle ricchezze del *nawabi* divenne irresistibile.

La situazione rimase sostanzialmente sotto controllo finché Clive rimase in India come governatore del Bengala. Per quanto l'onestà personale di Clive non fosse al di sopra di ogni sospetto, egli aveva tuttavia l'intelligenza politica per rendersi conto che nessun regime poteva sopravvivere a lungo a un saccheggio sfrenato e anarchico delle ricchezze di una regione. Di ciò era convinto anche il suo successore, Henry Vansittart, ma, a differenza di Clive, costui non aveva il prestigio e l'energia necessari a tenere a freno gli altri membri del Consiglio che governava il Bengala.

Il risultato fu che gli inglesi del Bengala si valsero del potere acquisito per arricchirsi, estorcendo pagamenti in denaro ai membri della classe dirigente moghul (il *nawab*, i nobili e gli stessi Jagat Seth) e monopolizzando i traffici, soprattutto interni, dei territori portati nell'orbita politica della Compagnia, compresi i dominî formalmente indipendenti di Mir Qasim.

Entrambe queste attività avevano un connotato criminoso, ma era soprattutto il «monopolio» dei traffici interni a provocare un processo di progressiva devastazione della società locale. Dire infatti che i mercanti inglesi «monopolizzavano» il commercio interno del Bengala è un eufemismo: è più corretto parlare di un vero e proprio racket che, a ciascun passo di ogni singola transazione commerciale, comportava la minaccia o l'uso effettivo della forza. Il tutto era accompagnato dall'aperta irrisione e dalla sfida all'autorità del *nawab* (per esempio non riconoscendo i privilegi da lui concessi ai mercanti indigeni).

Ben presto divennero chiare due cose: la prima era che un settore maggioritario del Consiglio del Bengala era intenzionato a portare a termine un saccheggio illimitato del *nawabi* e delle stesse ricchezze personali del *nawab*; la seconda era che Mir Qasim, lungi dal piegarsi, era deciso a fare ogni sforzo per contrastare l'operato dei funzionari inglesi della Compagnia e dei loro dipendenti indiani. La situazione degenerò fino al punto in cui Ellis, il capo dell'insediamento inglese a Patna[9], uno dei «falchi» fra i funzionari inglesi della Compagnia, si impadronì di sorpresa del forte moghul che proteggeva la città, procedendo poi a saccheggiarla, massacrando nel contempo una parte degli abitanti. Ma, dopo la sorpresa iniziale, le forze moghul passarono al contrattacco: il forte venne ripreso e lo stesso Ellis catturato.

Questo fu l'inizio di una guerra che doveva essere decisiva per le sorti dell'India. Nella crisi che seguì, però, fu subito evidente che Mir Qasim, se era un buon politico e un eccezionale amministratore, non aveva analoghe qualità di condottiero. Il risultato fu che le truppe del *nawab* vennero sconfitte dagli inglesi in una serie di scontri che culminarono nella decisiva battaglia di Udhua-nala (1763).

Il *nawab*, però, riuscì ad abbandonare quelli che erano stati i suoi dominî con un considerevole tesoro e con una parte delle sue truppe[10], rifugiandosi nell'Awadh. Qui egli chiese aiuto a Shuja-ud-daulah, cioè al più potente principe moghul nel Nord dell'India, e al suo ospite, il giovane imperatore Shah Alam II. Costui, per quanto – come si è detto – in quel periodo in esilio, rappresentava ciò nondimeno la legittimità moghul e aveva a sua disposizione una sorta di esercito di ventura.

La domanda d'aiuto di Mir Qasim venne accettata, ciò che, all'inizio del 1764, portò in essere una sorta di grande coalizione moghul in funzione antiinglese. I tre prìncipi marciarono quindi contro le forze della Compagnia. Dopo alcune schermaglie iniziali, e dopo che considerevoli tensioni erano emerse fra i tre leader moghul, la battaglia decisiva venne combattuta a Baksar (24 ottobre 1764) fra le forze di cavalleria di Shuja-ud-daulah, circa 40.000 uomini, e le forze di fanteria britanniche, 850 inglesi e 5800 *sepoys*, al comando del maggiore Hector Munro. Per quanto sottoposto a un attacco concentrico su tre lati (il quarto era protetto dal Gange), l'esercito inglese mantenne la propria posizione e, grazie alla propria potenza di fuoco, inflisse perdite pesantissime alle forze moghul, mettendole in fuga [Lawford 1978, pp. 312-317].

La vittoria di Plassey era stata il risultato di una congiura; la vittoria di Baksar, invece, venne riportata contro i veterani della terza bat-

taglia di Panipat, dopo un combattimento durissimo. È comprensibile che gli storici militari preferiscano Baksar a Plassey come il momento d'inizio della conquista inglese dell'India.

Dopo la battaglia di Baksar, gli inglesi marciarono nel cuore dell'Awadh. L'ultimo disperato tentativo di Shuja-ud-daulah di fermare gli inglesi a Kora, con l'aiuto del suo nemico-amico, il leader maratha Malhar Holkar, si concluse in una nuova disfatta (3 maggio 1765). Lucknow, la capitale del *nawabi* dell'Awadh, venne presa dagli inglesi e lo stesso Shuja-ud-daulah si consegnò loro. In questo egli era stato preceduto, subito dopo Baksar, da Shah Alam II che, come del resto lo stesso Mir Qasim, offeso dall'arroganza del *nawab* dell'Awadh, aveva pensato bene di abbandonarlo, per cercare una via di scampo personale[11].

Gli inglesi si trovarono ora ad avere nelle mani sia il più potente principe moghul dell'India settentrionale, sia l'erede della casa di Timur, che continuava a essere considerato – non solo dai Moghul, ma anche dai maratti e dagli afghani – come l'unica legittima fonte d'autorità in India. Questo mise in una posizione di forza colui a cui toccò il compito di tradurre in concreti vantaggi politici le vittorie militari fino a lì riportate, cioè lo stesso Clive.

Clive era ritornato in India subito dopo la conclusione della campagna dell'Awadh, inviatovi dalla Corte dei Direttori con la carica di governatore del Bengala e capo delle forze armate. Il suo compito era quello di rimettere ordine nella caotica situazione in Bengala; ora, però, gli toccò in sorte anche quello di dare una sistemazione politica alla maggior parte della vallata gangetica.

Per decisione di Clive, l'Awadh non venne annesso, ma trasformato in uno stato vassallo, formalmente alleato della Compagnia. In cambio del versamento di una forte somma come indennità di guerra e dell'impegno di pagare in futuro il mantenimento di un corpo militare inglese, stazionato ai confini dell'Awadh, Clive rimise Shuja-ud-daulah sul trono. Dai possedimenti di questo principe, vennero scorporate le città di Allahabad e di Kora, con i rispettivi distretti. Queste, insieme a una pensione formalmente pagata dalla Compagnia, ma proveniente in realtà dal tesoro dell'Awadh, vennero date a Shah Alam II (anche se, come si vide poi, il potere ultimo ad Allahabad era detenuto da un residente inglese). In cambio, l'imperatore, oltre a riconoscere la legittimità dei possedimenti inglesi nel Deccan, concesse alla Compagnia il *diwani* in perpetuo del *nawabi* del Bengala, del Bihar e dell'Orissa[12], cioè il diritto di riscuotere e d'amministrare le imposte.

12. *Le guerre degli anni 1773-1784*

Mentre gli inglesi solidificavano il proprio controllo sul Bengala e sul Bihar e portavano nella loro orbita l'Awadh, la situazione nel resto dell'India si era rimessa in movimento. Nel 1761, Haidar Ali, un capitano di ventura al servizio dei *raja* del Mysore (nel Sud dell'India) si era impadronito del potere e si era imbarcato in una politica d'espansione ai danni delle piccole monarchie del Meridione.

Un sincero musulmano, ma tollerante verso tutte le religioni; senza alcuna cultura, ma dotato di eccezionali qualità di condottiero e d'amministratore; un sovrano assoluto, ma facilmente accessibile ai suoi sudditi, Haidar Ali aveva almeno alcune delle qualità che avevano fatto grande Akbar. Alla metà del decennio, il suo dinamismo espansivo indusse il *peshwa*, il *nizam* e gli inglesi di Madras a coalizzarsi contro di lui. Alternando gli strumenti diplomatici a quelli militari, Haidar staccò i maratti dalla coalizione, neutralizzò il *nizam* e, infine, giunse a minacciare Madras da vicino, imponendo i propri termini di pace agli inglesi (4 aprile 1769), ciò che fece del Mysore il maggior potentato nell'Estremo Sud.

Poco dopo, nel 1770, Mahadaji Scindia, *maharaja* di Gwalior e uno dei maggiori signori della guerra maratti, riprese l'avanzata verso il Nord. Nel 1771, Mahadaji convinse Shah Alam II ad abbandonare la protezione inglese e a ritornare a Delhi, dando la propria legittimazione al tentativo del *maharaja* di rafforzare la propria autonomia nei confronti di Pune e d'imporre il dominio della sua casata sull'alta valle gangetica e sul Rajasthan.

Fu a questo punto che, nel 1772, il giovane e promettente *peshwa* Madhu Rao morì improvvisamente, lasciando aperta la questione della successione, ciò che ben presto sfociò in una guerra civile. Il candidato sconfitto, Ragunath Rao, l'ambizioso zio del defunto *peshwa*, non trovò di meglio che rivolgersi per aiuto agli inglesi di Bombay.

Fin dal 1772, gli inglesi di Bombay si erano imbarcati in una politica d'espansione nel Gujarat, ai danni di alcuni piccoli stati sopravvissuti al crollo del potere moghul nell'area. Ora, l'opportunità d'intromettersi nella guerra civile maratta, con la prospettiva di un considerevole ampliamento dei magri dominî che, allora, dipendevano da Bombay, fu vista come un'opportunità da non perdere e fu colta senza alcuna previa consultazione con il governo del Bengala (che, secondo recenti disposizioni prese da Londra, esercitava ora la propria supervisione sugli altri governi della Compagnia in India).

La guerra di Bombay contro Pune (1773-1782) si rivelò tutt'altro

che una passeggiata e, nel corso del tempo, si allargò a tutta l'India meridionale. Nel 1779, infatti, Ali Khan, il *nizam* del Deccan, offeso dall'arroganza e dai tentativi d'ingerenza del governo di Madras, si fece promotore di una grande alleanza in funzione antiinglese che comprendeva sia i maratti che il Mysore. Bombay e Madras, presto in difficoltà, dovettero appoggiarsi alle risorse del governo del Bengala in quella che divenne una guerra per l'egemonia in India.

A quel punto divenne chiaro che i prìncipi indiani avevano ormai imparato le lezioni di San Thomé e di Baksar. Essi, cioè, avevano individuato il tallone d'Achille degli eserciti organizzati all'europea: la loro scarsa mobilità, data dalla mancanza di cavalleria. Di conseguenza, sia i maratti sia il Mysore controbilanciarono la superiorità degli europei sul campo di battaglia ricorrendo alla strategia della terra bruciata e alla guerriglia. Inoltre, mentre nel precedente *round* di guerre gli inglesi avevano potuto contare su cospicui rinforzi dall'Europa, ora la situazione era ben diversa. Il grosso delle forze inglesi, infatti, era impegnato in Nord America e nell'Atlantico, dato che, nel 1775, era incominciata la fase armata della ribellione delle colonie americane contro la Corona britannica. Nel 1778, poi, la Francia, seguita in un secondo tempo dalla Spagna e dall'Olanda, aveva congiunto le sue forze a quelle dei ribelli americani. Nel 1782 e nel 1783, una flotta reale francese, al comando del temibile ammiraglio Pierre-André de Suffren, fece la sua comparsa nell'Oceano Indiano, costringendo gli inglesi alla difensiva.

Sotto l'urto concentrico di una così vasta coalizione, l'intero sistema di potere inglese in India sembrò vacillare. Due successivi attacchi contro Pune, uno lanciato dagli inglesi di Bombay nel 1778-1779 e l'altro da un esercito inviato attraverso l'India centrale dal governo del Bengala nel 1780/81, si conclusero con altrettanti insuccessi. Nel Sud, dal canto suo, Haidar Ali, nel 1780, con 80.000 uomini e 100 cannoni, calò «come una valanga» sulle pianure del Carnatico, «spargendo distruzione intorno a sé» [AHI 1967, p. 676]. Tuttavia, con la fine del 1781, grazie soprattutto agli sforzi economici, militari e diplomatici del governo del Bengala, allora sotto la guida di Warren Hastings, la fase più acuta della crisi era ormai superata: Gwalior, la capitale di Mahadaji Scindia, venne presa dagli inglesi nel 1780 e lo stesso Scindia fu sconfitto a Sipri nell'anno successivo; nel Sud, sempre nel 1781, sir Eyre Coote, il vincitore di Wandiwash, sconfisse Haidar a Porto Novo, anche se non in maniera decisiva. Dal canto suo, Warren Hastings, il governatore del Bengala, riuscì a staccare dalla grande alleanza prima il *nizam* Ali Khan e poi, uno dopo l'altro, i prìncipi maratti. Alla fine, nel 1782, la pace di Salbai pose fine alla guerra fra

i maratti e la Compagnia. Ciò lasciò solo sul campo di battaglia, contro gli inglesi, il monarca del Mysore, Haidar Ali, alle cui truppe si era unito un distaccamento francese.

Haidar continuò la lotta con la sua usuale abilità ma, alla fine del 1782, venne rimosso dalla scena dalla mano della morte. La sua scomparsa, però, non pose fine alla guerra, che venne continuata con vigore e intelligenza da suo figlio Tipu, senza dubbio il più brillante principe indiano della seconda metà del Settecento. Nel 1783 Tipu catturò l'intero corpo di spedizione inviato contro di lui dagli inglesi di Bombay, ma, in quello stesso anno, la pace di Versailles, oltre a sanzionare la nascita degli Stati Uniti d'America, determinò il ritiro sia delle truppe francesi che combattevano al fianco di Tipu, sia della flotta di Suffren sull'Oceano Indiano. La guerra si prolungò fino al marzo 1784, quando Tipu concluse la pace di Mangalore con gli inglesi. Come nel caso del trattato di Salbai, anche quello di Mangalore riconobbe sostanzialmente lo *status quo ante bellum*, con la reciproca restituzione di territori fra i contendenti. Ma il fatto che gli inglesi, senza aiuti esterni, fossero riusciti a emergere dalle guerre del 1772-1784 senza essere sconfitti era di per sé una chiara indicazione della potenza da loro ormai raggiunta.

13. *I tentativi di modernizzazione degli stati indiani*

Gli anni successivi alla conclusione dei trattati di Salbai e di Mangalore vennero impegnati dai principali contendenti non solo per riprendersi dalle perdite subite durante la guerra ma per rafforzarsi. Fu in questo periodo che Mahadaji Scindia completò il processo d'espansione del proprio potere nel Nord portando sotto la propria egemonia gli stati rajput. La perdita di Delhi nel 1788 a un capo rohilla mezzo pazzo[13], che accecò il disgraziato Shah Alam II e sottopose i membri della sua famiglia a ogni sorta d'indegnità, fu prontamente vendicata con la cattura e l'esecuzione del colpevole. In quegli stessi anni Mahadaji Scindia, imitato da Tukoji Holkar, affiancò alla sua cavalleria distaccamenti di fanteria armati e organizzati all'europea, inquadrati da ufficiali europei, soprattutto francesi. Nel medesimo tempo, sia Scindia sia Holkar crearono moderne fonderie dove incominciarono a essere prodotti cannoni e moschetti di qualità uguale o superiore a quelli di cui disponevano le truppe della Compagnia. Si trattò di un processo di modernizzazione parziale, in cui queste nuove forme d'organizzazione militare e di attività imprenditoriale non si accompagnarono a ristruttura-

zioni sociali profonde. Sintomaticamente, Mahadaji Scindia pagò per i suoi nuovi battaglioni di fanteria concedendo al generale francese che li guidava il godimento di estesi territori dati in *jagir*.

Assai più profondo fu, invece, il tentativo di modernizzazione portato avanti da Tipu Sultan nel Mysore. Anche nel caso di Tipu, il problema era quello di modernizzare le proprie forze armate, dando loro un armamento e un'organizzazione di tipo europeo (un processo che era già iniziato sotto Haidar). Il problema non era tanto quello di trovare «esperti militari» o mastri fonditori e tecnici in grado d'insegnare le nuove tecnologie, bensì quello di procurarsi le risorse economiche per finanziare queste nuove attività. La soluzione scelta da Tipu fu quella di un massiccio intervento dello stato e della sua burocrazia nella gestione dell'economia. Ancora sotto Haidar, il grosso delle risorse dello stato consisteva in tributi pagati dai *poligar*, l'equivalente locale degli *zamindar*, che, come i loro omologhi dell'India moghul, si impegnavano anche a fornire distaccamenti militari al loro signore e avevano il diritto d'amministrare la giustizia nei propri territori. Haidar aveva controllato i *poligar* con mano ferrea, ma suo figlio andò ben oltre. A partire dai primi anni del suo regno, Tipu espulse i *poligar* da gran parte dei suoi possedimenti e conferì l'amministrazione dei loro territori direttamente ai funzionari dello stato o, in misura minore, ad appaltatori d'imposte. Nell'un caso e nell'altro, lo stato si fece carico di controllare da vicino l'amministrazione delle terre, favorendo l'espansione della coltivazione attraverso incentivi di diverso tipo. Fra questi vi erano la concessione di prestiti ai coltivatori e la remissione in perpetuo delle imposte su un quarto delle nuove terre messe a coltura grazie alla costruzione e manutenzione di lavori d'irrigazione. Contemporaneamente, il sultano dedicò una particolare attenzione a che i funzionari dello stato e gli appaltatori delle imposte non permettessero che «i poveri o i contadini fossero oppressi con le parole o con i fatti»[14].

Su una parte considerevole delle terre migliori del sultanato, le imposte venivano riscosse per metà in denaro e per metà in natura. Ma questo non è in alcun modo un indizio d'arretratezza economica: lo stato, infatti, interveniva attivamente sia nel commercio sia nell'industria, e la diretta appropriazione di una parte della produzione agricola facilitava la realizzazione di integrazioni economiche verticali. Questo era, ad esempio, il caso della produzione e della commercializzazione dello zucchero, attuata dallo stato. Lo stato, inoltre, monopolizzò la produzione e la commercializzazione di una serie di altri prodotti: legno di sandalo, betel, pepe, cardamomo, metalli preziosi non coniati. Questa commercializzazione venne portata avanti

anche attraverso la creazione in varie parti del subcontinente e in Medio Oriente d'insediamenti commerciali permanenti (sul tipo di quelli realizzati a suo tempo dalle Compagnie europee). Contemporaneamente, Tipu mise in atto una politica volta a incoraggiare i rapporti commerciali con il Mysore di mercanti stranieri non britannici, soprattutto indiani, arabi e armeni, attraverso la remissione delle tariffe doganali e l'offerta di credito. Con l'obiettivo di stabilire rapporti commerciali con la Cina, Tipu progettò d'inviarvi le proprie navi da guerra per scortare convogli di giunche cinesi fino ai suoi porti. Accanto alla promozione dei commerci vi fu quella di manifatture di proprietà dello stato, note come il *tara-mandal*, la «costellazione», dove venivano impiegati lavoranti sia indiani sia europei. Qui venivano prodotti non solo armi ed equipaggiamento bellico (cannoni, moschetti a più canne, scudi a prova di proiettile, polvere da sparo), ma merci quali tessuti di seta, carta, orologi, lenti ottiche, forbici, posate e coltelli da tasca. Legati allo sviluppo di questo settore industriale vi furono la messa in opera e lo sfruttamento di miniere e vene di ferro e l'attiva ricerca nei territori del sultanato di nuove miniere da sfruttare, non solo di ferro ma anche di piombo e d'argento.

Parte di questa visione decisamente moderna dell'economia fu, indubbiamente, la decisione di Tipu di tentare di usare armi anche economiche contro i suoi nemici. In anticipo su Napoleone Bonaparte – e, bisogna dirlo, con altrettanto poca fortuna – il sultano del Mysore fece ricorso al blocco dei commerci contro gli inglesi (e contro il *nizam*). L'esperimento di Tipu durò poco, per il semplice fatto che, come vedremo, nel 1799 il sultanato e lo stesso sultano perirono sotto i colpi degli inglesi. Non si può quindi dire con certezza se l'attività di governo di Tipu avrebbe potuto dare l'avvio a un moderno e vitale sistema capitalistico o se le riforme economiche del sultano si sarebbero esaurite con la sua morte. Certo è che Tipu portò avanti la sua politica economica con infaticabile energia fino alla fine. Chiaramente, l'India nella seconda metà del Settecento era ben lungi dall'essere quella società intellettualmente ed economicamente stagnante, descritta dai primi orientalisti e dagli storici coloniali.

14. *La distruzione di Tipu Sultan*

Tipu Sultan era un monarca troppo dinamico e un avversario troppo pericoloso perché la Compagnia lo lasciasse indisturbato. Nel 1788, Lord Cornwallis, appena giunto in India con la carica di governatore generale, era tanto convinto dell'inevitabilità di una prossima

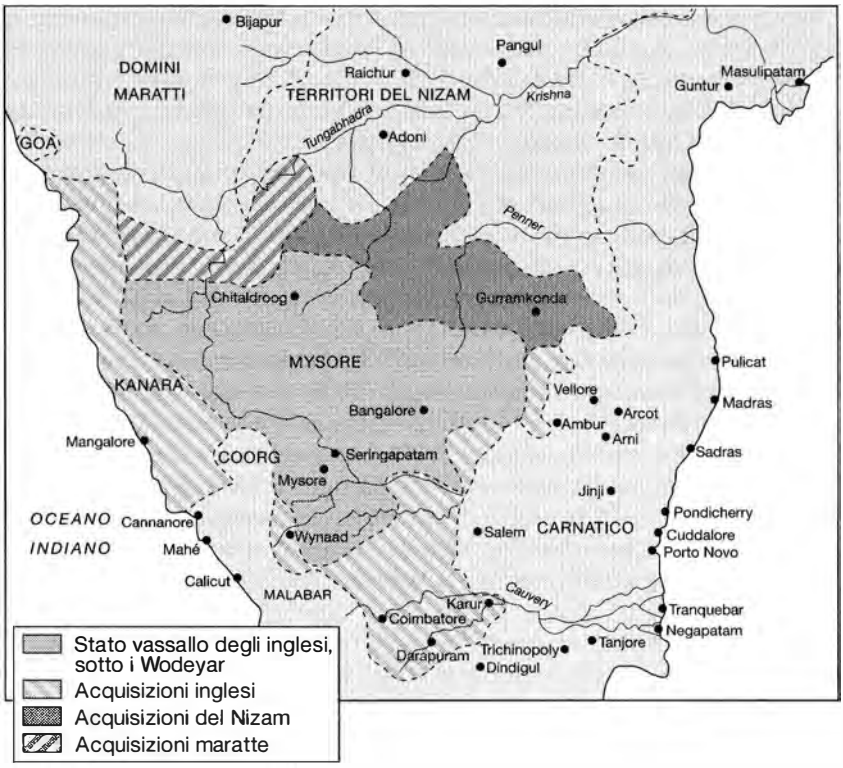


Fig. 20. *La distruzione del Mysore di Tipu Sultan (1799).*

guerra contro Tipu da inviare istruzioni all'ambasciatore inglese a Pune, affinché si assicurasse la cooperazione maratta contro il sultano del Mysore. La guerra, che ebbe inizio alla fine del 1789, vide Tipu alle prese con una triplice alleanza formata dagli inglesi, da Pune e dal *nizam*. Anche così furono necessarie tre campagne prima che gli eserciti alleati, il cui comando, dopo una serie d'insuccessi iniziali, era stato personalmente assunto da Cornwallis, fossero in grado di minacciare da vicino Seringapatam (la capitale del sultanato), mettendo Tipu alle strette (febbraio 1792).

Per il momento, il sultano riuscì a evitare la propria distruzione grazie a una serie di fattori diversi (le linee di rifornimento dell'esercito di Cornwallis continuavano a essere minacciate dalla cavalleria di Tipu; vi erano stati casi di pestilenza fra i soldati della Compagnia, destinati probabilmente a peggiorare con il prossimo arrivo della sta-

gione calda; Cornwallis non si fidava della fedeltà dei propri alleati). Ma, a marzo, il sultano fu costretto a firmare un trattato di pace che trasferiva metà dei suoi dominî agli alleati, gli imponeva il pagamento di un'enorme indennità di guerra e lo costringeva a consegnare due dei suoi figli in ostaggio a Cornwallis.

Anche così, il potere di Tipu non era stato completamente distrutto. Gli anni successivi alla guerra del 1789-1792 furono quelli che videro il maggiore attivismo riformista da parte del sultano. Nel medesimo tempo, egli non trascurò di cercare potenziali alleati fuori dall'India, inviando ambasciatori a Costantinopoli e a Parigi. Gli anni della guerra del 1789-1792 erano i medesimi che avevano visto l'avvio della rivoluzione in Francia e, nel 1793, l'Inghilterra entrò a far parte della coalizione antifrancese. Nel 1796, la campagna d'Italia di un giovane e fino ad allora semisconosciuto generale francese d'origine italiana, Napoleone Bonaparte, e il susseguente trattato di Campo Formio (1797) fra Francia e Austria lasciarono l'Inghilterra sola in campo contro le forze della rivoluzione. Come se non bastasse, divenne presto chiaro che Napoleone intendeva rivolgere le sue armi vittoriose verso oriente, con il probabile obiettivo finale di colpire gli inglesi in India.

Nel medesimo periodo in cui Napoleone andava ultimando i preparativi per quella che doveva poi essere l'invasione dell'Egitto, un nuovo governatore generale, Lord Wellesley[15], salpava per l'India. Il governatorato generale di Wellesley (1789-1805) fu un periodo d'ininterrotta espansione, durante il quale l'impero della Compagnia *in* India venne definitivamente trasformato nell'impero *dell'*India. Gli strumenti utilizzati a questo fine furono sia diplomatici sia militari. Wellesley fece ampio uso delle cosiddette alleanze sussidiarie, il cui primo esempio era stato il trattato di pace fra la Compagnia e Shuja-ud-daulah, il *nawab* dell'Awadh. Si trattava, in sostanza, di trattati ineguali, in cui la controparte indiana si impegnava a mantenere forze armate della Compagnia, dislocate ai confini o all'interno dello stato indiano contraente, col compito di proteggerlo da ogni minaccia esterna. Un accordo del genere, se garantiva (almeno al momento) la sopravvivenza dello stato indiano contraente, lo riduceva di fatto a un protettorato della Compagnia. Non solo; il costo del mantenimento delle truppe della Compagnia era così alto da mettere, in genere, in serie difficoltà economiche lo stato indiano contraente, minandone la stabilità interna. La soluzione, poi adottata da Wellesley su larga scala, divenne quella prima d'indurre i prìncipi indiani a sbandare gran parte delle proprie forze armate (in modo da fare economia) e, poi, quella di costringerli a cedere in perpetuo alla Com-

pagnia una parte dei loro territori, i cui proventi fiscali pagassero per le truppe inglesi.

Naturalmente, chi accettava un rapporto del genere era troppo sciocco per rendersi conto delle sue implicazioni (e questo fu probabilmente il caso del *peshwa* Baji Rao II nel 1802), o non aveva possibilità di scelta, o, in alcuni casi, era costretto a fare una scelta consapevole fra una soluzione cattiva e una peggiore. Quest'ultimo fu il caso del *nizam* Ali Khan che, circondato da stati più potenti del suo, si rassegnò ad accettare, nel settembre 1798, l'alleanza sussidiaria propostagli da Wellesley.

Ciò che, in questo periodo, rendeva la proposta di un'alleanza sussidiaria «un'offerta che non si poteva rifiutare» era la rapida crescita del potere militare della Compagnia. Ancora nel corso della guerra del 1789-1792 contro Tipu, gli eserciti della Compagnia avevano dovuto appoggiarsi sui distaccamenti di cavalleria offerti dal *nizam* e, soprattutto, dai maratti. Ma negli anni successivi, questa fondamentale debolezza dell'apparato militare britannico in India aveva incominciato a essere corretta. Nel medesimo periodo in cui i più potenti prìncipi indiani rafforzavano i loro eserciti con distaccamenti di fanteria organizzati all'europea (e in genere inquadrati da ufficiali europei), gli inglesi si dotavano di un'efficiente cavalleria, affiancata da distaccamenti d'artiglieria leggera, trasportata su carri.

La prima prova del nuovo esercito della Compagnia fu nel 1799, contro il nemico più pericoloso, cioè Tipu. La motivazione della campagna fu il riacutizzarsi del pericolo francese, in seguito all'occupazione napoleonica dell'Egitto che, secondo voci persistenti, non era che una tappa intermedia in vista dell'obiettivo finale, rappresentato dall'India. La notizia di un trattato d'alleanza fra il sultano del Mysore e la Francia rivoluzionaria, scioccamente reso pubblico dal governatore dell'Isle de France (Mauritius), fu il *casus belli.* Nel 1799 due eserciti della Compagnia, rafforzati da alcuni battaglioni del *nizam,* marciarono su Seringapatam. Dopo che Tipu ebbe rifiutato i termini di resa (che lo avrebbero definitivamente ridotto a una marionetta degli inglesi), la capitale del Mysore venne espugnata. Come racconta il biografo di Tipu, il sultano, «coraggioso come un leone», si batté fino all'ultimo «col fucile e con la spada», fino a che «avendo ricevuto diverse ferite mortali al viso, egli bevve la coppa del martirio» [Kirmani 1854, p. 180].

Eliminato Tipu, una parte dei territori del sultanato fu suddivisa fra il *nizam* e la Compagnia, mentre la parte restante fu restituita all'erede degli originari *raja* del Mysore. I territori ceduti al *nizam* furono presto trasferiti da questi alla Compagnia, in pagamento per le truppe inglesi concessegli in base all'alleanza sussidiaria.

Nei due anni successivi, una serie di prìncipi indiani, fra cui il *nawab* del Carnatico e il *nawab* di Surat, vennero convinti a rinunciare ai residui poteri di cui godevano nei loro possedimenti, che vennero ora definitivamente incorporati nei territori della Compagnia. Contemporaneamente, nel Nord, il *nawab* dell'Awadh venne costretto a cedere una buona metà del *nawabi* (sempre in pagamento delle truppe britanniche), venendo così a essere completamente circondato dai possedimenti britannici (salvo che lungo il confine himalaiano).

15. *La distruzione del potere maratto*

A questo punto, l'unico potere in grado ancora di sfidare quello inglese era rappresentato dai maggiori prìncipi maratti. Ma il più brillante fra di loro, Mahadaji Scindia, era morto prematuramente nel 1794, quando era sembrato sul punto di stabilire la propria egemonia fra i suoi pari, portando sotto il proprio controllo il giovane *peshwa*, Sawai Madhu Rao. La scomparsa di Mahadaji Scindia aveva lasciato il controllo di Pune e dello stesso *peshwa* saldamente nelle mani di Nana Fadnavis, cioè dell'uomo che tale controllo aveva esercitato fin dal tempo della prima guerra anglo-maratta. Ma il *peshwa*, stanco di una tutela che faceva di lui nulla di diverso da un prigioniero di stato, nel 1795 scelse l'estrema via di fuga rappresentata dal suicidio.

Da quel momento in avanti, Nana Fadnavis perse rapidamente il controllo della situazione. Gli anni successivi videro un seguito di congiure, colpi di mano, battaglie e saccheggi che coinvolsero Nana Fadnavis, il nuovo *peshwa* (Baji Rao II), il figlio adottivo e successore di Mahadaji Scindia (Daulat Rao Scindia), e Jaswant Rao Holkar, salito sul trono d'Indore alla morte di Tukoji (1795)[16]. Nel 1800 Nana morì, ma la guerra civile continuò fra Scindia e Baji Rao da una parte e Jaswant Rao Holkar dall'altra. Nel momento in cui Holkar, di gran lunga il più abile generale maratto del suo tempo, sembrò sul punto di prendere Pune, Baji Rao II si rifugiò nel territorio inglese di Bassein (di fronte a Bombay) e, nel 1803, sottoscrisse un'alleanza sussidiaria con la Compagnia.

Nei mesi successivi al trattato di Bassein, un esercito inglese, al comando di Arthur Wellesley, fratello di Lord Wellesley e futuro duca di Wellington, accompagnò il *peshwa* di ritorno a Pune. Ma il trattato di Bassein era inaccettabile alla maggior parte dei grandi prìncipi maratti e l'occupazione inglese di Pune non fu, quindi, che il primo atto di una guerra in grande stile che venne combattuta su molti fron-

ti. Neppure in questo momento estremo, però, i maratti furono in grado di dimenticare le loro gelosie e di unirsi contro gli inglesi. I piccoli capi del meridione accettarono di buon grado il nuovo regime, il *Gaekwar* di Baroda si mantenne rigorosamente neutrale, Holkar e Scindia non riuscirono a trovare un terreno d'intesa. Alla fine, furono Daulat Rao Scindia e Raghuji Bhonsle II a unire le loro forze contro gli eserciti inglesi guidati da Lord Lake a nord e da sir Arthur Wellesley a sud.

Anche così, l'apparato militare a disposizione di Scindia, se non quello di Bhonsle, era quantitativamente e qualitativamente formidabile, uguale o superiore a quello inglese. Ma, a questo punto, una serie di tradimenti provocò l'improvviso sgretolamento delle forze di Scindia. Queste, come si è accennato, erano inquadrate da ufficiali europei, un po' di tutte le nazionalità (compresa quella inglese), anche se in prevalenza francesi. Ma, fin dal 1796 il governo inglese in India aveva avviato dei contatti segreti, volti a incoraggiare la diserzione di questi ufficiali europei in caso di guerra fra la Compagnia e Scindia. E questo fu esattamente quello che si verificò.

Anche così i maratti si batterono, e si batterono bene. Ad Assaye, Arthur Wellesley riportò la vittoria nel corso di quella che egli stesso definì «la più dura battaglia che abbia mai visto» [Vaidya 1976, p. 168], ma, nel nord, il tradimento del generale Perron, a capo di un esercito forte di 40.000 uomini e 400 pezzi d'artiglieria, spianò a Lord Lake la conquista di Agra e di Delhi. Un esercito di Scindia, inviato in soccorso di Agra, venne abbandonato dai suoi ufficiali europei alla vigilia della battaglia decisiva, che venne combattuta a Laswadi. Di nuovo, i maratti combatterono, secondo la testimonianza stessa di Lord Lake, con grande determinazione e tenacia, ma senza fortuna. L'ultima battaglia fu combattuta nel Deccan, ad Argaon, dove Arthur Wellesley, dopo aver aperto un negoziato di pace, attaccò a tradimento l'esercito congiunto di Scindia e Bhonsle.

Così, nel 1803, nel giro «di un periodo incredibilmente corto di cinque mesi» [Vaidya 1976, p. 172], l'apparato militare di Scindia venne distrutto e, quasi come un diversivo rispetto allo spettacolo principale, anche le assai più fragili forze di Raghuji Bhonsle furono annientate.

Nei trattati di pace che conclusero questa fase della guerra, gli inglesi imposero le ormai consuete «alleanze sussidiarie» anche a Scindia e a Bhonsle. Inoltre Scindia venne privato di tutti i suoi territori a nord dello Yamuna, comprese Agra e Delhi, e di tutti i suoi possedimenti nel Gujarat. L'egemonia da lui esercitata sui prìncipi rajput e sui capi jat e rohilla dell'India del nord venne sostituita da

quella della Compagnia (sotto il cui controllo passò anche Delhi e l'ombra imperiale che ancora risiedeva nel Forte Rosso della città). Bhonsle, invece, dovette cedere la parte occidentale dei suoi possedimenti, compresa l'Orissa. Il potere a Pune passò di fatto dalle mani del *peshwa* a quelle del residente britannico. La Compagnia, e non più il *peshwa*, si arrogò ora il diritto d'arbitrato in eventuali dispute fra i prìncipi maratti.

Tuttavia, la disfatta di Scindia e di Bhonsle non aveva ancora concluso la guerra. Sul campo di battaglia era rimasto Jaswant Rao Holkar che, fino a quel momento, a causa del suo non sopito dissidio con Scindia, si era tenuto in disparte. Nel 1804 e nel 1805, Holkar, ricorrendo alla classica strategia maratha della guerriglia, condusse un seguito di brillanti campagne militari che mise più volte in serie difficoltà gli inglesi. Ma, dato il rapporto di forze fra Holkar e gli inglesi, è chiaro che quella del monarca di Indore non poteva che essere una battaglia di retroguardia. Tuttavia, la resistenza di Holkar ebbe una conseguenza inaspettata, giocando un ruolo decisivo nel determinare il richiamo di Wellesley in patria.

L'espansionismo militare del governatore generale aveva portato la Compagnia sull'orlo della bancarotta, provocando le sempre più indignate rimostranze dei direttori. Wellesley aveva potuto ignorarle fino a che le armi inglesi avevano riportato una serie di clamorose e rapide vittorie. Ma, quando Holkar era sceso in campo, la prospettiva di una facile soluzione del conflitto era sembrata dileguarsi. Il risultato fu, appunto, il richiamo di Wellesley nel 1805.

La guerra con Holkar venne effettivamente conclusa nel gennaio 1806 da un trattato che, oltre a lasciare praticamente intatti i dominî del principe maratha, non gli imponeva l'umiliazione di un'alleanza sussidiaria. Ma questi ultimi sviluppi non potevano cambiare la realtà delle cose: il potere dei maratti era stato spezzato per sempre e la nuova potenza egemone a sud dell'Himalaia era ormai quella inglese. Per l'India era ormai incominciata l'era coloniale.

NOTE

[1] Così, come si ricorderà più avanti, nel 1761 Malhar Rao Holkar, l'unico dei maggiori capi maratti a sopravvivere alla catastrofica disfatta di Panipat, venne aiutato a mettersi in salvo da uno dei capi dell'esercito avversario: il musulmano Shuja-ud-daulah, *nawab* dell'Awadh, che, a suo tempo, aveva contratto un debito di riconoscenza nei confronti di Holkar.

[2] Così, ad esempio, secondo il santo e poeta *sufi* Mirza Mazhar Jan-i-Janan (1699-1780), i *Veda* erano un'opera d'ispirazione divina e gli indù erano da considerarsi co-

me monoteisti, con le loro scritture rivelate e i loro profeti, al pari degli altri «popoli del libro». Con un ragionamento non molto dissimile da quello fatto a suo tempo da Shankara, Mirza Mazhar sosteneva, infatti, che l'apparente idolatria degli indù non era che un mezzo per concentrarsi sull'unico Dio. Perfino un musulmano ortodosso come il figlio e l'erede di Shah Wali Allah, Shah Abd-al-Aziz, era profondamente influenzato dalla *Bhagavad Gita*, fino al punto di considerare il dio Krishna come un *Auliyai Hind*, un «santo indiano» [CPC, XI, p. XXXIV].

[3] A parte la sua capitale, Ahmedabad, che cadde solo nel 1748, e Surat, che non venne mai conquistata.

[4] Naturalmente, Sawai Jai Singh approfittò della propria posizione per estendere i propri dominî ereditari e per rendersi di fatto autonomo da Delhi. Quando, nel 1739, Muhammad Shah lo convocò per prendere parte alla spedizione contro Nadir Shah, Jai Singh non si mosse, preferendo dedicarsi all'abbellimento della sua capitale e all'amministrazione dei suoi dominî. Ma già alla fine del suo regno, Jaipur era sotto il tallone dei maratti, che si dimostrarono padroni assai più duri di quanto fossero mai stati i Moghul.

[5] Dovute al fatto che Alivardi, una volta preso il potere come *nawab* del Bengala, aveva posto termine al pagamento del tributo alla corte di Delhi. Muhammad Shah, profondamente irritato, non si era fatto scrupolo d'incitare contro Alivardi sia i maratti, sia il *nawab* dell'Awadh.

[6] Muhammad Shah era rimasto a Delhi a pregare per il successo delle armi imperiali (che era, probabilmente, la cosa migliore che potesse fare). Sfortunato fino all'ultimo, morì all'improvviso, probabilmente d'infarto, praticamente poche ore prima che gli fosse recata la notizia della vittoria del figlio.

[7] I sikh avevano approfittato del collasso del potere moghul in Punjab, causato anche dalle invasioni dell'Abdali, per riprendere la lotta. Essi si erano organizzati in *misl*, cioè in bande armate di cavalieri, che dimostrarono una considerevole abilità nella guerriglia. Dopo la terza battaglia di Panipat, i *misl* – di cui i principali erano una dozzina – si spartirono l'effettivo controllo del Punjab. I loro leader finirono, in genere, per assumere titoli reali, affrontandosi in una lotta intestina per il predominio nella regione. Il territorio a est del Sutlej venne unificato nell'ultimo decennio del Settecento da un giovane condottiero di genio, Ranjit Singh, che portò sotto il proprio controllo anche Multan, Peshwar e il Kashmir. I prìncipi dei territori a ovest e a sud del Sutlej, invece, passarono sotto l'egemonia inglese. La spartizione del Punjab fra Ranjit Singh, che assunse il titolo di *maharaja*, e gli inglesi venne sanzionata dal trattato di Amritsar del 1809.

[8] Sotto l'abile guida di un ex mercante armeno, Khwaja Gregore, che ricevette il titolo di Gurghin Khan.

[9] Chief of the English Nation (capo della nazione inglese) era il titolo ufficiale del funzionario responsabile per un determinato insediamento.

[10] Non prima di aver messo a morte i propri prigionieri, fra cui non solo Ellis ma i due capi della famiglia Jagat Seth, ritenuti dal *nawab* collusi con i britannici.

[11] Mir Qasim, che gli inglesi non avrebbero certo risparmiato, riuscì a fuggire, per morire dopo una vita raminga nel 1777, nei pressi di Delhi.

[12] Ovviamente l'Orissa continuò a rimanere sotto il controllo maratto. Essa passò sotto il dominio inglese nel 1803, nel corso della seconda guerra anglo-maratta.

[13] I rohilla erano afghani stabilitisi nel nord-ovest dell'attuale Uttar Pradesh.

[14] Che tale politica non fosse solo un pio desiderio sembra essere dimostrato dai numerosi esempi di funzionari statali e di appaltatori d'imposte puniti o rimossi in quanto accusati d'oppressione [Sen 1977, p. 78].

[15] In effetti, al momento del suo viaggio in India, il nuovo governatore generale por-

tava ancora il titolo di Lord Mornington. Dopo la guerra contro Tipu del 1799, gli venne ufficialmente conferito quello più prestigioso di marchese di Wellesley. Per ragioni di semplicità, è parso opportuno utilizzare solo questo secondo e più noto titolo.

[16] A giocare un ruolo di una qualche importanza fu anche Michele Filose, un capitano di ventura napoletano al servizio di Daulat Rao Scindia, che, nel gennaio 1798, riuscì con l'inganno a fare cadere Nana Fadnavis nelle mani di Scindia.

CAPITOLO UNDICESIMO

LA FORMAZIONE DELLO STATO COLONIALE

1. *L'intervento della Corona negli affari della Compagnia*

Alla metà degli anni Sessanta del Settecento, la Compagnia inglese delle Indie Orientali, pur mantenendo il proprio ruolo di grande società per azioni dedita alla gestione dei commerci, si era trasformata in una grande potenza territoriale. I suoi possedimenti in India erano assai più ampi e popolosi del regno d'Inghilterra e, sempre a partire dagli anni Sessanta, le risorse legate al gettito fiscale nei territori conquistati divennero il principale introito della Compagnia.

Questa trasformazione dell'East India Company da potenza commerciale in potenza soprattutto territoriale era stata la risultante – come si è visto nel capitolo precedente – non di decisioni prese a Londra (dal governo di Sua Maestà o dai direttori della Compagnia in rappresentanza degli azionisti), bensì delle iniziative dei funzionari in India della Compagnia. Si era cioè trattato di uno sviluppo espressione di quello che era stato un problema costante nel funzionamento dell'East India Company: la difficoltà con cui i direttori potevano controllare l'operato dei loro «servitori» in India[1].

In effetti, i direttori erano tutt'altro che entusiasti della politica di conquista inaugurata dai funzionari in India della Compagnia. Dopo tutto, il fine della Compagnia era quello di arrivare a pagare dividendi quanto più consistenti possibili ad azionisti e direttori (questi ultimi provenienti dalle fila degli azionisti più importanti). Da questo punto di vista, le guerre di conquista non rappresentavano un buon affare: qualsiasi fossero i risultati finali, esse costavano tanto da mettere in crisi, almeno nel breve termine, i bilanci della Compagnia. Come se non bastasse, il mantenimento e l'amministrazione dei territori conquistati, se portavano a enormi aumenti d'introiti, causavano un'altrettanto e, in certi casi, più consistente crescita delle spese. Una parte del problema, come divenne chiaro nel corso del secolo, era semplicemente il fatto che una quota sproporzionatamente alta dei guadagni legati alle conquiste finiva – il

più delle volte in maniera illegale – nelle tasche dei funzionari in loco della Compagnia.

Nel periodo successivo alla conquista del Bengala si assisté al paradosso per cui la Compagnia in quanto istituzione si trovò in un periodo di gravi difficoltà finanziarie, mentre i suoi «servitori», in numero crescente, tornavano dall'India trasformati in uomini ricchi. Costoro non mancarono di utilizzare le proprie ricchezze diventando, in certi casi, membri del Parlamento britannico (un'istituzione il cui ingresso era, all'epoca, sbarrato da rigidi criteri di censo). Data la loro ricchezza e lo stile di vita opulento e raffinato, da loro importato dall'India, questi personaggi – che, fra i loro contemporanei, suscitarono violente gelosie camuffate da riprovazione morale – vennero presto indicati con il termine *nabob*, «nababbo», che era poi l'anglicizzazione di *nawab*. Da quel momento in avanti, l'espressione «ricco come un nababbo» entrò nell'uso non solo dell'inglese, ma di altre lingue europee.

Fu sempre l'incapacità della Compagnia di controllare i propri dipendenti indiani a fare sì che – come si è visto – costoro la trascinassero, negli anni Settanta e Ottanta, in una nuova serie di guerre (estremamente costose, oltre che assai pericolose).

Le spese belliche – e i limitati guadagni frutto di tali guerre – diedero il via a una crisi finanziaria che costrinse la Compagnia a richiedere l'aiuto economico della Corona. Questo venne concesso, ma comportò un costo politicamente assai pesante: da quel momento, infatti, i poteri decisionali della Compagnia in ambito politico incominciarono a venire progressivamente erosi da una serie di leggi del Parlamento.

La prima di queste leggi, il *Regulating Act* del 1773, fece del governo del Bengala il «governo supremo» in India (con compiti, cioè, di supervisione nei confronti dei governi di Madras e di Bombay). La stessa legge dava il potere effettivo all'interno del «governo supremo» non al governatore del Bengala – a cui era ora dato il titolo di «governatore generale» – bensì a un Consiglio ristretto, formato da quattro membri che vennero nominati nello stesso *Regulating Act* (e la cui scelta era quindi espressione della volontà politica del governo inglese). Il governatore generale, che non aveva diritto di voto sulle decisioni prese collettivamente dal suo Consiglio, avrebbe dovuto quindi essere un semplice esecutore.

Il sistema non funzionò, essenzialmente perché il primo governatore generale, Warren Hastings, era un uomo di personalità fortissima che, dopo una lunga carriera in India dalla gavetta alla posizione di governatore del Bengala (nel 1772), non aveva nessuna intenzione di piegarsi alla volontà dei nuovi arrivati e di colui che emerse come

il loro leader: Philip Francis. Il risultato fu una feroce faida fra Hastings e Francis, che vide un duello fra i due e, dopo il ritorno di entrambi in Inghilterra, un pluriennale processo per corruzione ad Hastings, conclusosi con la sua assoluzione.

Nel 1784, una nuova legge e una serie di provvedimenti presi a integrazione della legge stessa posero le basi di quello che sarebbe poi stato il sistema politico con cui l'Inghilterra avrebbe governato l'India da quel momento in avanti. Questo si basava su due punti essenziali. Il primo era la creazione in Inghilterra di un Comitato di controllo (Board of Control) con ampi poteri di indirizzo sulle iniziative di natura politica della Compagnia. In pratica, il Comitato di controllo era una sorta di ministero per l'India, attraverso il quale il governo di Sua Maestà sottrasse la gestione della politica indiana ai direttori, lasciando a questi ultimi solo le attività commerciali e il potere di «patronato» (cioè la cooptazione dei funzionari da inviare in India e le decisioni relative alla loro carriera).

Il secondo punto caratterizzante delle riforme del 1784 fu il conferimento di poteri amplissimi al governatore generale, ciò che gli dava la possibilità di decidere indipendentemente dal suo Consiglio. Contemporaneamente, però, venne introdotta la regola secondo cui – con una cruciale limitazione al potere di patronato dei direttori – il governatore generale doveva essere persona grata al Comitato di controllo (che aveva il potere di richiamare i governatori generali, passando sopra la volontà dei direttori). Questo comportò, fin dall'inizio, il venire in essere della prassi per cui i governatori generali non vennero più scelti fra le fila dei funzionari della Compagnia, bensì fra quelle della classe politica britannica. In altre parole, il governatore generale cessò di essere un rappresentante degli interessi della fazione maggioritaria fra i direttori, per diventare un rappresentante del governo inglese.

2. *La riforma della burocrazia della Compagnia*

Il conferimento di amplissimi poteri al governatore generale fu deciso anche con l'obiettivo di indurre un ben preciso personaggio ad accettare tale carica. Si trattava di Lord Cornwallis, un membro della vecchia nobiltà, dotato di un notevole patrimonio personale, che godeva fama di personaggio integerrimo.

Cornwallis aveva già servito la Corona come generale, costruendosi una reputazione che era in qualche modo sopravvissuta alla resa

di Yorktown agli americani nel 1781. Come Henry Dundas (il presidente del Board of Control), Cornwallis apparteneva alla ristretta cerchia degli amici e dei confidenti del primo ministro, William Pitt. I poteri che gli vennero conferiti gli permisero, fra l'altro, di cumulare le cariche di governatore generale e di comandante supremo delle forze armate indiane. Nella valutazione di un eminente storico inglese [Spear 1981, pp. 94-95], tali poteri, più l'appoggio politico su cui poteva contare in patria, diedero a Lord Cornwallis più autorità di qualsiasi altro governatore generale prima e dopo di lui.

L'ampiezza dei poteri di Cornwallis era stata commisurata alla difficoltà del compito che l'attendeva in India: eliminare una volta per tutte la diffusa ed endemica corruzione che aveva fin lì caratterizzato l'operato della burocrazia della Compagnia in India, ponendo l'amministrazione dei territori conquistati su basi di legalità e d'efficienza.

Il problema della corruzione venne risolto in maniera sostanziale da Cornwallis – subito dopo il suo arrivo in India nel 1786 – attraverso due provvedimenti fra di loro complementari. Il primo fu la netta separazione fra la carriera amministrativa e quella commerciale: da quel momento in avanti, intraprendere una delle due comportava automaticamente e permanentemente l'esclusione dall'altra. A chi intraprendeva la carriera amministrativa, inoltre, veniva preclusa la possibilità di gestire attività commerciali di tipo privato. Questa proibizione fu resa effettiva in due modi. In prima istanza vi fu la fermezza con cui Lord Cornwallis comminò pene draconiane a coloro che non si adeguarono al nuovo corso. Ma, soprattutto – e questo è il secondo provvedimento chiave di cui fu responsabile Lord Cornwallis –, vi fu, da parte del nuovo governatore generale, la capacità d'imporre ai riluttanti direttori della Compagnia una politica che prevedesse il drastico aumento, successivamente esteso alle altre presidenze, degli stipendi dei funzionari nella carriera amministrativa. Queste remunerazioni divennero d'entità tale da rendere quella carriera estremamente appetibile, anche senza il miraggio degli illeciti guadagni dati dal commercio privato.

Quest'opera di riforma, mirabile nella sua semplicità, ebbe però un lato assai meno positivo. Lord Cornwallis – che aveva assunto la sua alta carica senza aver avuto alcuna precedente esperienza di vita e di servizio in India – vi era arrivato portando con sé l'inflessibile convinzione che onestà e integrità fossero patrimonio esclusivo di chi godeva la buona fortuna di aver avuto un'educazione cristiana e protestante. Un beneficio, questo, ovviamente non goduto dagli indiani. Di qui il convincimento, espresso anche per iscritto dall'integerrimo Lord, che «ogni singolo nativo dell'India, ne sono pienamente con-

vinto, è corrotto». Il rimedio non poteva essere che quello d'espellere gli indiani da ogni posto di responsabilità nell'amministrazione della Compagnia. Nelle parole dello Spear [1981, pp. 95-96], «... con l'eccezione di Ali Ibrahim Khan, 'l'incorruttibile giudice di Benares', tutti gli alti funzionari indiani furono licenziati e tutti gli incarichi con stipendi superiori alle 500 sterline all'anno vennero riservati al servizio amministrativo della Compagnia, che, a sua volta, fu riservato agli europei». Come nota lo stesso storico, «questo provvedimento impresse alla burocrazia della Compagnia un indelebile marchio straniero», i cui effetti si sarebbero fatti sentire fino alla fine stessa della dominazione coloniale.

3. *La nuova giustizia inglese*

Una volta reso affidabile lo strumento con cui si doveva governare, Cornwallis passò alla riforma del sistema di governo. A quel tempo a Murshidabad vi era ancora un *nawab*, discendente da Mir Jafar (rimesso sul trono dagli inglesi dopo la guerra con Mir Qasim). Questo *nawab*, anche se privo di ogni potere, era formalmente a capo del *nawabi* del Bengala. Vi era poi un *naib*, cioè un nobile moghul – formalmente un «secondo» del *nawab* –, che era stato eletto dagli inglesi nel 1763 ed era responsabile nei loro confronti. Costui – che negli anni a cavallo fra i Sessanta e i Settanta aveva gestito le finanze del *nawabi* per conto della Compagnia – continuava ora ad amministrare la giustizia penale (sia pure, a partire dal 1772, sotto la crescente supervisione dei funzionari della Compagnia). La giustizia civile, poi, era largamente nelle mani di *zamindar* e di altri notabili indigeni.

A questo sistema venne posto fine da Cornwallis nel 1790 e nel 1791: nel 1790, infatti, il governatore generale avocò a sé i poteri giudiziari di competenza del *naib* e, nel 1791, alla morte del *nawab* regnante, pose fine una volta per tutte al regno nominale dei discendenti di Mir Jafar. L'amministrazione della giustizia – sia civile, sia penale – fu conferita a tribunali (da quelli rurali itineranti all'Alta Corte della presidenza) gestiti da giudici inglesi che agivano in consultazioni con esperti indiani.

Cornwallis differenziò la carriera giudiziaria da quella amministrativa e stabilì il principio che fossero sottoposti all'autorità del potere giudiziario tutti i membri dell'amministrazione e lo stesso governo, anche se solo «nei casi in cui esso poteva essere parte in causa nei confronti dei suoi sudditi in questioni di proprietà» [OHI 1967, p. 537].

Le leggi a cui tali tribunali si attenevano erano, nel caso del diritto civile, quelle tramandate dalle varie tradizioni (in questo ambito, ogni gruppo etnico o castale aveva consuetudini giuridiche diverse). Nel caso del diritto penale, prevalevano invece le norme del diritto islamico, per quanto «privato di quelle pene, come la mutilazione, che offendevano gli istinti più umani dell'epoca» [OHI 1967, p. 538]. L'intero sistema (che trovò espressione in un'unica raccolta di regolamenti, promulgata nel maggio 1793 come «Codice Cornwallis») risultava essere – almeno in teoria – considerevolmente più umano non solo dei sistemi consuetudinari indiani ma degli stessi codici europei vigenti a quell'epoca. In realtà, come ha recentemente ricordato uno storico tedesco [Rothermund 1991, p. 268], i giudici britannici, se non applicavano più le disposizioni islamiche che comportavano la mutilazione, avevano la spiacevole abitudine di fare ricorso alla pena capitale assai più frequentemente di quanto avessero mai fatto – o continuassero a fare – i prìncipi indiani.

4. *Il mito dell'indipendenza del sistema giudiziario*

Secondo molti storici, le riforme giudiziarie di Cornwallis ebbero il risultato di porre su solide basi alcuni principî cardine della cultura politica liberale occidentale, quali l'indipendenza del potere giudiziario nei confronti di quello esecutivo, l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e il diritto dei singoli di disporre come meglio credevano delle loro proprietà. In altre parole, tali riforme sarebbero state all'origine del processo di modernizzazione avviato in India dalla dominazione inglese. Ma, a un esame approfondito, la realtà dei fatti non sembra tale da giustificare la tesi in questione.

Incominciamo dalla supposta indipendenza del potere giudiziario. Ci sono almeno tre ragioni diverse per ritenere che, fino alla fine del dominio della Compagnia (1858), l'indipendenza del sistema giudiziario sia stata di fatto inesistente (e, anche dopo, si affermò solo lentamente e parzialmente). La prima ragione era che il governo coloniale non aveva nessun limite giuridico impostogli da una costituzione o dalla presenza di un Parlamento eletto dai cittadini; pertanto, nei suoi rapporti con i sudditi indiani (che tali erano, e non cittadini), il governo coloniale era libero di cambiare le leggi come meglio gli piaceva.

In secondo luogo, la nomina dei membri del sistema giudiziario era di competenza del potere esecutivo, che li sceglieva nei ranghi del ramo amministrativo della burocrazia della Compagnia, ciò che, di

fatto, rendeva il sistema giudiziario semplicemente una branca di quello esecutivo.

Come se non bastasse – e in questo consiste il terzo problema –, per tutto il periodo di governo della Compagnia, i giudici vennero scelti fra gli scarti della burocrazia amministrativa. Essi, cioè, erano, in linea di massima, «funzionari largamente ignoranti in fatto di legge, ma o troppo incompetenti perché fossero loro affidati altri incarichi, o non più in servizio, ma troppo poveri per vivere della propria pensione» [Washbrook 1981, p. 658].

5. *La «brahmanizzazione» della legge*

Se quello dell'indipendenza della magistratura è un mito, analogamente lo sono la supposta uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e l'ipotetica libertà, a loro concessa, di disporre come meglio credevano delle loro proprietà. In entrambi i casi, a rendere questi diritti largamente teorici fu la decisione degli inglesi di codificare il diritto civile, basandolo su quelle che essi ritenevano essere le tradizioni indiane «autentiche».

Qui il problema fu che gli inglesi, già alla fine del Settecento, stavano entrando nell'ordine d'idee che la società indiana fosse un'entità immutabile, in cui il cambiamento, se si verificava, era solo verso il peggio (per cui la storia sociopolitica del secolo allora in corso, attraversata com'era da vistose correnti di mutamento, era da loro stereotipata come un'era d'anarchia). Si trattava di un'ideologia di cui, proprio allora, era incominciata l'elaborazione a opera dei primi orientalisti, in genere funzionari della Compagnia con interessi colti. È a loro che si deve la prima formulazione dell'idea che l'età aurea della civiltà indiana si trovasse in un lontano o lontanissimo passato e che si identificasse con la tradizione culturale indù, quale era rappresentata soprattutto dai monumenti della letteratura sanscrita. Di qui la crescente convinzione che una «tradizione», per essere autentica, dovesse rispecchiare i contenuti normativi dei testi più antichi e culturalmente più rilevanti della letteratura sanscrita. Così, ad esempio, il più famoso e uno dei più eminenti fra gli orientalisti inglesi in India, William Jones (1746-1794), diede un contributo importante all'individuazione della «corretta» tradizione giuridica indù attraverso la traduzione di parti dei *Dharma Shastra*.

Ovviamente, fra la «tradizione» quale era individuabile attraverso una tale metodologia e le effettive modalità di comportamento so-

ciale degli indiani esisteva una visibile discrepanza, riconducibile al fatto che la «tradizione» in India era continuamente mutata nel corso del tempo, come effetto naturale dell'evoluzione storica. Esemplare di questo processo di continuo adattamento di una tradizione che si supponeva immutabile era, ad esempio, il metamorfosarsi e il moltiplicarsi delle caste in risposta ai cambiamenti del sistema socioeconomico e al mutare della situazione politica. Ancora in epoca moghul e nel corso del Settecento, «grandi aggregati castali quali i kumbi dell'India occidentale e i jat del Nord [del subcontinente] permettevano ai membri maschi di prendere concubine da gruppi castali correlati o inferiori. I figli di tali relazioni erano considerati jat o kumbi nel corso della generazione successiva» [Bayly 1988, p. 29], e non fuoricasta, come avrebbe dovuto essere il caso secondo una stretta applicazione delle norme contenute nei *Dharma Shastra*. Qui, come in altre occasioni, l'ortodossia brahmanica veniva piegata alle ragioni dell'economia: nel mondo contadino del periodo precoloniale «uomini e capacità erano scarsi», ciò che rendeva opportuno a gruppi castali contadini, quali appunto i jat e i kumbi, l'acquisizione di queste risorse scarse attraverso politiche matrimoniali che nulla avevano a che vedere con i dettami della tradizione brahmanica. Questo valeva anche per caste guerriere quali i rajput e i maratha, i cui membri, spesso, si sposavano al di fuori del gruppo castale d'appartenenza e i cui figli erano considerati membri a tutti gli effetti della casta paterna. Questa politica matrimoniale di rajput e maratha non era poi nulla di stupefacente, visto che – come si è già ricordato – vi è ragione di ritenere che gli uni e gli altri avessero avuto origine da gruppi etnico-castali diversi, il cui unico reale elemento unificante era stata la professione delle armi. In sostanza, quindi, alcuni grandi gruppi castali che, in epoca coloniale, sarebbero diventati rigidamente endogamici, ancora nel Settecento erano gruppi aperti, i cui contorni sociali erano in continuo mutamento, anche in risposta ai cambiamenti in corso nella società indiana.

Tali cambiamenti, però, vennero classificati dalla classe dirigente inglese in India sotto le voci «decadenza», «involuzione» e «anarchia» e, nel lodevole intento di rispettare i costumi sociali «autentici» dei loro sudditi indiani, le autorità coloniali, coerentemente al modo di lavorare degli orientalisti (che, dopo tutto, come si è detto, provenivano dalle fila della classe politica coloniale), si rivolsero agli eruditi tradizionali. Nel caso delle tradizioni indù, costoro erano i *pandit*, cioè brahmani esperti nella lingua e nella cultura sanscrita, e, nel caso delle tradizioni islamiche, gli *ulama*, cioè i dottori della legge coranica. Chi meglio di questi colti ed eruditi indigeni era in grado di

determinare le «autentiche» tradizioni dell'India, estraendole dalle incrostazioni lasciate sul nucleo puro e originario della legge dalle corrotte pratiche del tempo?

Fu, quella di ricorrere a *pandit* e *ulama*, una decisione che rappresentò una netta soluzione di continuità rispetto alla prassi degli stati precoloniali. Qui, i vari tribunali, presieduti da membri della nobiltà e gestiti da loro dipendenti, questi ultimi appartenenti a gruppi religiosi diversi, avevano sì funzionato in base alle varie tradizioni, ma queste non erano state fissate una volta per tutte e, soprattutto, la corretta interpretazione di tali tradizioni non era stata mai delegata a *ulama* o *pandit*. Perfino le prerogative dei *qazi*, i giudici islamici, erano state così radicalmente ridimensionate – venendo trasferite di fatto ai membri della nobiltà e ai loro dipendenti – che la loro funzione, nel Settecento, era di fatto quella notarile. Per il loro tipo di cultura, *qazi*, *ulama* e *pandit* erano, da tempo immemorabile, gli elementi più conservatori dell'intera società indiana. Sintomaticamente, nel corso della storia indiana, praticamente ogni monarca innovatore si era scontrato con il loro tradizionalismo e, nonostante alcuni ritorni di fiamma (ad esempio sotto Aurangzeb nel caso degli *ulama*), il loro potere era stato continuamente eroso e ridimensionato (anche se aveva la tendenza a riprendere quota nei periodi di crisi, in cui il potere politico era in difficoltà).

Ora, per la prima volta da tempo immemorabile, un potere imperiale in ascesa si rivolse a questa classe di eruditi per averne indicazioni sui contenuti delle leggi. Di conseguenza, le autorità inglesi diedero valore di legge a norme che, probabilmente, non erano mai state integralmente applicate (come quelle contenute nei *Dharma Shastra*) o la cui applicazione era stata scartata dai monarchi indiani più illuminati. L'introduzione della legislazione «moderna» esemplificata dal Codice Cornwallis ebbe quindi il paradossale risultato di mettere la legge al servizio d'interpretazioni religiose che, soprattutto nel caso del diritto civile indù, sanzionavano una visione gerarchica della società e limitavano la libertà d'iniziativa del singolo, subordinandola alla volontà della famiglia estesa o ai diritti/doveri del gruppo castale d'appartenenza.

Nel caso del diritto di famiglia indù «la definizione legale di famiglia [...] fu presa da un principio religioso che poneva in risalto le connessioni estese quasi all'infinito di un gruppo parentale» [Washbrook 1981, p. 654]. La conseguenza fu che i diritti della famiglia estesa, soprattutto nel campo della proprietà, vennero a limitare in modo radicale quelli del singolo, tanto che i guadagni del singolo, in campo sia professionale sia commerciale, venivano in genere considerati come di

proprietà della famiglia nel suo complesso (che, come si è appena detto, veniva identificata con una famiglia incredibilmente estesa). Analogamente, la legge, essendo stata definita in base a (obsolete) tradizioni religiose, aveva la tendenza a limitare la libertà d'iniziativa, precludendo certe attività economiche agli appartenenti a certi gruppi castali.

Lungi da agire da «solvente» nei confronti delle strutture ipoteticamente fossilizzate della società tradizionale, il primo effetto delle leggi inglesi fu, quindi, quello di bloccare o di invertire processi di mutamento allora in corso. Così, ad esempio, vi è ragione di ritenere che, in Bengala, l'introduzione dei nuovi codici inglesi fosse seguita dall'inversione del processo allora in corso, di declino della famiglia estesa e di ascesa della famiglia nucleare [Washbrook 1981, p. 653]. Paradossalmente, quindi, le nuove leggi britanniche rappresentarono un potente contributo alla «brahmanizzazione» della società indiana, cioè alla sua cristallizzazione secondo le norme dell'ordine castale ortodosso.

6. *La questione dell'imposta terriera*

L'altra grande riforma di Cornwallis riguardò il problema dell'esazione dell'imposta terriera nella presidenza del Bengala. Dopo l'amministrazione di Reza Khan – cioè a partire dal 1772 –, essa era stata parcellizzata dandola in appalto ai migliori offerenti. A differenza che in territorio maratto o nel sultanato del Mysore, questi appaltatori non erano stati posti nelle condizioni di doversi preoccupare dello sviluppo produttivo delle loro terre. L'unica prestazione loro richiesta era il versamento annuale di una quota prefissata di denaro nelle casse dello stato, senza che vi fosse alcun obbligo di promuovere il benessere dei coltivatori e lo sviluppo dell'agricoltura.

Non solo il sistema era in sé rovinoso, ma gli appaltatori che vennero alla ribalta nel periodo 1772-1777 erano, in genere, estranei al mondo rurale e incapaci di stabilire un rapporto di cooperazione con quei gruppi che lo dominavano (gli *zamindar* e le confraternite contadine). La non sorprendente conseguenza di questo stato di cose fu che, a differenza di quanto era riuscito a fare Reza Khan, i nuovi appaltatori non furono neppure in grado di far fronte alle loro obbligazioni verso gli inglesi. Di conseguenza, dopo una prima fase in cui gli appalti ebbero durata quinquennale (dal 1772 al 1777), si passò ad appalti annuali che, in base alle indicazioni del governo del Bengala, vennero dati di preferenza ai vecchi *zamindar*.

Una parte considerevole dei problemi incontrati dagli inglesi nel controllare e sfruttare il mondo rurale derivava dalla loro scarsa conoscenza delle sue potenzialità e del suo funzionamento. Mentre gli inglesi, attraverso una serie di tentativi, cercavano di raccogliere le necessarie informazioni sul mondo rurale, fra di loro si sviluppò un serrato dibattito sulla questione di chi fosse l'effettivo detentore del diritto di proprietà sulla terra. Secondo una scuola di pensiero il cui capofila era Charles Grant, uno dei membri del governo del Bengala, la proprietà della terra era del re e, di conseguenza, tale proprietà era ora passata nelle mani della Compagnia; secondo un'altra scuola, autorevolmente rappresentata da John Shore, anch'egli membro del governo del Bengala, erano gli *zamindar* a essere l'equivalente indiano dei proprietari terrieri europei.

L'influenza di Cornwallis, egli stesso un grande proprietario terriero, fece inclinare il dibattito a favore di quest'ultima tesi. Il fatto che l'*India Act* del 1784 contenesse fra le sue direttive quella d'abbandonare il sistema d'appalto annuale delle imposte spinse poi Cornwallis a introdurre, nel 1789, un nuovo sistema basato su un'imposizione fiscale fissata per dieci anni, del cui versamento sarebbero stati responsabili gli *zamindar,* considerati da questo punto in avanti proprietari a tutti gli effetti della terra. Nel 1793, alla vigilia del suo rientro in Inghilterra, Cornwallis, andando oltre alle inclinazioni dello stesso Shore, si convinse della necessità di rendere permanente l'imponibile sulla terra. La sua proposta, vagliata da William Pitt e da Henry Dundas, divenne legge il 23 marzo 1793, dando origine al cosiddetto *permanent settlement* («sistemazione permanente»).

Il *permanent settlement* e il riconoscimento degli *zamindar* come i proprietari del suolo avevano il fine di creare una classe di proprietari terrieri, sul tipo degli *squires* britannici. Ci si aspettava, infatti, che gli *zamindar,* come gli *squires* britannici, investissero nei loro fondi agricoli quella quota certa di guadagno che sarebbe loro rimasta in seguito alla fissazione una volta per tutte dell'entità dell'imponibile.

In Bengala, questo imponibile risultò essere inizialmente troppo alto, provocando per oltre un decennio seri problemi alla classe che intendeva favorire. Tuttavia, il fatto che esistessero ampi tratti di terre ancora vergini, che poterono essere messi progressivamente a coltura senza che ciò comportasse alcun aumento d'imposta, fece sì che il Bengala finisse per diventare un «paradiso degli *zamindar*». Ma, con poche eccezioni, gli *zamindar* bengalesi non si trasformarono in imprenditori rurali, dato che non erano loro a gestire la coltivazione della terra, bensì quei gruppi di famiglie contadine che dominavano i singoli villaggi. Nel corso dell'Ottocento, quindi, il graduale aumen-

to della rendita terriera che andava agli *zamindar* fu essenzialmente consumata in spese improduttive e, in molti casi, finì per essere suddivisa fra molti eredi. Ma, dal punto di vista politico, l'introduzione del *permanent settlement* comportò la trasformazione della classe *zamindari* e dei suoi dipendenti in un pilastro dell'ordine coloniale.

7. *Il problema della «proprietà privata» della terra*

Il dibattito su chi, prima dell'epoca coloniale, fosse proprietario della terra in India e sulla soluzione data dagli inglesi a questo problema ha fatto correre fiumi d'inchiostro dal Settecento a oggi. Secondo un'influente scuola di pensiero, la decisione di riconoscere gli *zamindar* come responsabili del pagamento delle imposte e l'attuazione del *permanent settlement* rappresentano l'introduzione in India delle proprietà della terra di tipo occidentale, con il suo concomitante diritto di disporre dell'oggetto di proprietà come meglio si crede (cioè, in pratica, senza tener conto dei diritti consuetudinari fin lì goduti dai coltivatori).

Si tratta, cioè, di un evento che sarebbe uno spartiacque di primaria importanza nell'evoluzione socio-economica del subcontinente, in quanto necessaria premessa a una gestione di tipo capitalistico della terra. Questo anche se, sempre secondo questa scuola di pensiero, i risultati di questa vera e propria rivoluzione furono diversi da quelli che ci si aspettava e – soprattutto a livello sociale – tutt'altro che positivi.

Antecedentemente all'introduzione della proprietà privata della terra, infatti, sia i coltivatori, sia gli *zamindar* erano inamovibili. Vero è che, per ottenere la maggior quota possibile di surplus agricolo, i rappresentanti del governo potevano abbandonarsi a ogni sorta di nefandezze ai danni degli *zamindar* e che lo stesso potevano fare gli *zamindar* nei confronti dei contadini; tuttavia, alla fine, i contadini mantenevano il loro diritto di coltivare la terra e gli *zamindar* conservavano le loro prerogative di intermediari fra i contadini e il governo. Ora tutto questo cambiò: i contadini potevano essere cacciati dalle loro terre e gli *zamindar* potevano perderne la proprietà. E questo, si sostiene, è esattamente ciò che avvenne nel periodo successivo all'introduzione della proprietà privata della terra e all'entrata in vigore del *permanent settlement*.

Come si è già accennato, l'imponibile fissato in occasione del *permanent settlement* era semplicemente troppo alto, ricavato in base a

quote richieste *in teoria* dai governi precoloniali ma, in realtà, mai riscosse nella loro interezza, neppure durante il ferreo regime di Mir Qasim. Tutto ciò e la famosa «legge del tramonto», secondo cui le terre degli *zamindar* insolventi venivano messe all'incanto al tramonto del giorno stesso del non avvenuto pagamento delle imposte, si tradussero in vendite forzose che, secondo autorevoli stime, nel giro di una generazione portarono al cambio di proprietà di una parte della terra coltivata del Bengala compresa fra un terzo e la metà del totale [Borsa 1977, p. 123 e nota 39]. Di conseguenza, «il corpo sociale [formato dalla classe *zamindari*] che prese forma permanente intorno all'anno 1800 era rappresentato da un insieme di famiglie assai diverso da quello che era esistito nel 1765» [OHI 1967, p. 535].

Secondo questa scuola di pensiero, ad acquistare tale immenso patrimonio sarebbero stati i servitori indiani della Compagnia e dei singoli funzionari inglesi, i quali, espulsi dai vertici del potere coloniale in seguito alle decisioni di Cornwallis, investirono ora i loro (mal guadagnati) patrimoni nella proprietà della terra. Tali personaggi appartenevano di regola a gruppi castali indù d'estrazione urbana che, data la loro provenienza sociale e le loro passate attività come mercanti e mediatori, non avevano in genere né l'interesse, né la capacità di migliorare la redditività delle nuove proprietà. Mentre, con tutti i loro difetti, i vecchi *zamindar* rappresentavano effettivamente una sorta di vecchia aristocrazia rurale, la cui prosperità era intimamente legata a quella dei loro contadini, i nuovi *zamindar* erano i tipici proprietari assenteisti. Il loro ruolo consisteva esclusivamente nell'estorcere quanto più possibile ai contadini, causandone l'impoverimento e sanzionando così la loro definitiva trasformazione in un disperato proletariato rurale.

Come si vede, questa descrizione del problema – indubbiamente pregnante e convincente – non quadra con molte delle cose che si sono fin qui dette sull'evoluzione socio-economica del subcontinente nel periodo anteriore alla conquista coloniale. In primo luogo, è difficile capire in cosa cambiò la situazione dei diritti sulla terra prima e dopo l'introduzione della cosiddetta proprietà privata di tipo occidentale. Checché ne pensassero gli onorevoli membri del governo del Bengala – e i molti storici che si sono rifatti al dibattito Grant-Shore –, in India la proprietà del suolo, come proprietà distinta da quella su parti più o meno consistenti del surplus, esisteva già prima della riforma di Cornwallis [ad esempio PR XVII 1806, p. 528; CEHI 1984, pp. 176-177, 485-486; Richards 1993, p. 192]. Il fatto è che essa aveva un valore infinitamente minore di quello che avevano i diritti sulle quote di surplus agricolo. Questo perché proprio la terra era l'u-

nico fattore di produzione *abbondante* nel settore agricolo (a differenza degli altri due, rappresentati da confraternite di coltivatori e dalla disponibilità di credito). È quindi chiaro che fosse assai più appetibile procurarsi il diritto a quote più o meno consistenti del surplus (cioè, per così dire, del prodotto finito, funzione dell'impiego di terra, lavoro e capitale) piuttosto che la disponibilità del meno importante dei fattori produttivi. La commercializzazione dei diritti su quote del surplus agricolo incominciò a diffondersi durante il periodo moghul e continuò nel corso del Settecento. La nuova classe di finanzieri che acquistò d'importanza negli stati indiani del Settecento era formata da individui che non solo investirono nella promozione di attività agricole (si pensi, ad esempio, al caso dei mercanti e finanzieri maratti, citati nel precedente capitolo) ma che dimostrarono la tendenza a cumulare nelle loro mani diritti di vario genere che dessero loro il controllo dell'economia rurale.

Naturalmente, l'acquisto e il cumulo di una serie di diritti sulla produzione agricola e sulla terra non poteva che tradursi in una diminuzione delle prerogative antecedentemente godute dai coltivatori, anche se non certo nella completa eliminazione di tali prerogative (che, per comodità, possiamo definire «diritti consuetudinari»). Se questo è vero, l'introduzione della proprietà privata della terra di tipo occidentale fu una rivoluzione più nella mente di chi la concepì e la discusse che nella concreta realtà del mondo rurale indiano. Essa, in pratica, sanzionò un processo già in corso e, se mai, il vero cambiamento fu che, come per un certo periodo era sembrato essere stato il caso in epoca moghul, il potere nel mondo rurale, a livello di classe *zamindari*, venne ora mantenuto e trasferito più attraverso strumenti legali (compravendite e processi) che mediante l'uso della forza.

È tenendo questo in mente che si può porre nella giusta prospettiva il gigantesco mutamento di proprietà che ebbe luogo in Bengala a cavallo fra il XVIII e il XIX secolo. In primo luogo, bisogna ricordare che la classe *zamindari* era tutt'altro che omogenea e, storicamente, si era formata sia attraverso la compressione verso il basso di ex classi dirigenti di stati che sparivano dal palcoscenico della storia, sia in seguito a un processo d'innalzamento di famiglie dominanti a livello di villaggio. La situazione era stata poi ulteriormente complicata dalla circolazione dei diritti *zamindari* attraverso la loro compravendita, ciò che nel corso del tempo aveva permesso l'ingresso nella classe *zamindari* anche di elementi di provenienza urbana e mercantile. Il risultato di tutto ciò era stato che la classe *zamindari* aveva finito per diventare estremamente eterogenea: esistevano a un estremo *zamindar* che erano di fatto (e a volte anche di diritto) dei veri e pro-

pri prìncipi e, all'altro estremo, *zamindar* che erano dei capi-villaggio, per passare attraverso una serie di gradini intermedi. Queste diverse categorie di *zamindar* erano poi spesso organizzate in una sorta di piramide (per cui, in genere, gli *zamindar* al vertice della piramide avevano contatti non con gli agricoltori ma con *zamindar* di rango inferiore). All'interno di questa classe esisteva poi una mobilità più o meno permanente, funzione, fra l'altro, del potere militare ed economico dei singoli *zamindar* e dell'intervento di forze esterne. Queste ultime andavano dall'ingerenza dei rappresentanti del potere politico, attraverso strumenti coercitivi, a quella di mercanti o di notabili urbani, mediante l'acquisto di diritti *zamindari* di vario tipo.

Tipicamente, quel ristretto gruppo di circa una trentina di *zamindar*, che, alla metà del Settecento, si spartiva la gran parte delle terre coltivate del Bengala, proveniva da famiglie d'estrazione etnica e sociale diversa (indù, musulmani, discendenti di vecchie famiglie *zamindari* o *homines novi* che avevano solo recentemente fatto la propria fortuna al servizio dell'impero moghul). Tutti quanti, però, erano diventati ricchi e potenti grazie alla politica di Murshid Quli Khan, il primo *nawab* autonomo del Bengala (1715-1727). Murshid Quli Khan, infatti, al fine di prevenire ogni ingerenza da Delhi, aveva licenziato i vecchi *jagirdar* moghul e favorito la crescita di un numero limitato di grandi dominî *zamindari* su cui aveva appoggiato il proprio potere (una politica che venne poi continuata da Alivardi Khan [1740-1756]). Al di sotto di queste grandi famiglie era rimasta una schiera di *zamindar* di rango inferiore (che, in Bengala, si chiamavano *talukdar*), i quali, prendendosi una sorta di rivincita storica, acquistarono gran parte delle terre vendute in Bengala in seguito alla «legge del tramonto». In almeno alcuni casi, furono addirittura gli stessi grandi *zamindar* che, seguendo una politica non poi molto diversa da quella delle odierne *corporations* alle prese con una crisi di liquidità, procedettero a vendere le parti meno produttive dei propri possedimenti, acquistando in certi casi terre migliori [Ray 1979, *passim*]. Viceversa, gli ex dipendenti indiani della Compagnia investirono in terre solo in via subordinata, preferendo comprare proprietà immobiliari urbane, soprattutto a Calcutta (una città che, proprio in quel periodo, andava rapidamente trasformandosi nella più grande metropoli dell'India e nella seconda città dell'intero impero britannico).

Quella provocata dal *permanent settlement* non fu quindi una rivoluzione nella composizione della classe *zamindari* ma un suo rimescolamento interno, come ne erano avvenuti più volte in passato. D'altra parte, il *permanent settlement* non cambiò in maniera decisiva neppure i rapporti fra gli *zamindar* e gli agricoltori. Nei confronti della forza coerciti-

va degli *zamindar*, i coltivatori disponevano di due fondamentali punti di forza. Il primo era che, almeno fino a che il rapporto fra terra (abbondante) e forza lavoro (scarsa) non incominciò a rovesciarsi gradualmente nel corso dell'Ottocento, i coltivatori disponevano sempre di un certo margine di potere contrattuale. Se trattati con eccessiva durezza, essi potevano sempre «votare con i propri piedi», trovare cioè rifugio presso altri *zamindar* o, addirittura, altri stati, tutti ben felici d'accogliere una così preziosa risorsa economica (non a caso, Tipu imponeva pene severissime a quei funzionari statali o appaltatori d'imposte che, impiegando un rigore eccessivo, provocassero la fuga dei coltivatori, soprattutto di quei «rispettabili agricoltori» proprietari di buoi). Il secondo punto di forza dei contadini era la loro organizzazione di classe. Differentemente da una certa immagine coniata dagli orientalisti (e adottata poi anche dagli storici nazionalisti), i villaggi indiani non erano organizzati come mini repubbliche egalitarie. In ciascun villaggio o gruppo di villaggi vi era una minoranza di famiglie, fra loro unite da legami parentali, che erano – o sostenevano di essere – i diretti discendenti dei primi colonizzatori. Erano costoro che detenevano il potere effettivo a livello locale e che, di conseguenza, sia pure attraverso modalità diverse in zone geografiche e periodi storici differenti, provvedevano a organizzare le attività economiche, sociali, rituali e perfino militari degli abitanti dei villaggi. Da questo punto di vista, ciascun villaggio o gruppo di villaggi era gestito da un'organizzazione sociale che, per quanto assolutamente non egalitaria, aveva una considerevole solidità strutturale e una sua capacità d'autodifesa nei confronti dei pericoli esterni. Questa capacità di resistenza della classe contadina era sempre stata un elemento con cui avevano dovuto fare i conti tutte la classi dirigenti e tutte le classi *zamindari* degli stati precoloniali.

Quando lo stato coloniale introdusse il «nuovo» concetto di proprietà terriera la preoccupazione di prevenire possibili rivolte *zamindari* lo indusse a dissolvere le forze militari degli *zamindar* e, in un primo tempo, perfino a privarli del loro diritto consuetudinario di esercitare funzioni di polizia. È vero che la Compagnia fece un largo uso delle proprie forze armate per mantenere l'ordine nelle campagne indiane, instaurando quello che è stato definito come un vero e proprio regime d'occupazione militare. Ma il seguito di guerre che, fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, portò alla fenomenale espansione dei dominî diretti della Compagnia, da un lato comportò l'impiego dell'esercito in questa politica di conquista e, dall'altro, ebbe l'effetto di spargerlo in maniera sempre più rarefatta su territori sempre più vasti (una situazione che era solo in parte rimediata dall'espansione numerica delle forze armate della Compagnia).

Come altre potenze imperiali prima di loro, alla fine anche gli inglesi si resero conto che il potere coercitivo dello stato a livello rurale poggiava, in ultima analisi, sulle spalle degli *zamindar*. Indebolirne il potere significava quindi indebolire il potere di controllo dello stato sul mondo rurale. L'alternativa era quella di ricorrere a una massiccia, e costosa, espansione dell'apparato repressivo alle dirette dipendenze del potere centrale. Ma questa soluzione era di fatto esclusa dalle difficoltà di bilancio della Compagnia.

L'inequivocabile dimostrazione delle difficoltà incontrate dallo stato coloniale nel controllare il proprio entroterra rurale fu lo straordinario aumento di banditismo che, nei circa cinquant'anni seguenti alla conquista inglese, si verificò in Bengala [Ray 1985-86, pp. 67-79]. Prima che questa ondata di banditismo potesse essere definitivamente repressa, lo stato coloniale dovette rassegnarsi a chiudere entrambi gli occhi sull'impiego di bravi armati da parte degli *zamindar* e dovette riconoscere loro ufficialmente almeno alcune funzioni di mantenimento dell'ordine e d'amministrazione della giustizia per i casi di minor importanza.

In pratica, l'unica vera discriminante rispetto al periodo precoloniale divenne che il livello quantitativo e, soprattutto, qualitativo degli uomini armati al servizio degli *zamindar* fu scientemente abbassato, in modo che le forze *zamindari* non potessero rappresentare un pericolo per la Compagnia. Ma, in sostanza, la legge e l'ordine nel mondo rurale finirono per essere riaffidati agli *zamindar* e alle loro milizie (come si è detto, ora assai inferiori a quelle di cui avevano potuto disporre in periodo precoloniale). E fu il concreto rapporto di forze fra gli *zamindar* e i loro contadini a condizionare la bilancia del potere fra le due classi a livello locale e, di conseguenza, a determinare la capacità o meno degli *zamindar* di disporre delle proprie terre.

8. *La parabola dei primi collaboratori indiani del colonialismo*

Come era stato il caso di tanti altri conquistatori prima di loro, anche gli inglesi (data la loro limitatissima consistenza demografica in India), avevano bisogno di collaboratori indigeni, nella misura in cui intendevano creare un sistema di governo stabile e duraturo. Questi collaboratori appartenevano a tre categorie. Il primo e il più antico gruppo era formato dai servitori personali dei singoli funzionari o uomini d'affari inglesi. Gli inglesi che arrivavano in India non conoscevano in genere le lingue locali e – di solito – non si preoccupavano di

impararle. Già questo fatto rendeva indispensabile che essi ricorressero a segretari personali o «uomini d'affari» che agissero da interpreti e, in linea di massima, anche da esperti in grado di dare informazioni sulle locali situazioni economiche e politiche. In genere questi servitori indiani diventavano l'unico e l'indispensabile *trait d'union* fra il singolo inglese e il mondo locale.

Tali servitori, quindi, disponevano di poteri considerevoli che, in genere, mettevano a buon frutto, diventando politicamente influenti e arricchendosi. La stessa Compagnia come istituzione, del resto, aveva bisogno di «linguisti» e di mediatori (*brokers*) indiani, che ne favorissero i traffici, a volte agendo da intermediari nei confronti dei locali potentati indiani o della residua nobiltà moghul. Di nuovo, questi servitori indiani della Compagnia – a cui veniva in genere dato il titolo di *vakil*, termine che implica una funzione di rappresentanza e di mediazione – usarono spesso la loro posizione per svolgere un ruolo politico di tutto rispetto e per arricchirsi.

Nel corso del tempo divenne chiaro che il legame con la Compagnia o con i singoli funzionari inglesi (che era poi la via regia per arrivare a diventare un collaboratore ufficiale della Compagnia) rappresentava una via sicura al potere politico e alla ricchezza economica. In genere, coloro che fecero questa scelta, divennero o rimasero individui ricchi e potenti, anche dopo l'azione di pulizia etnica portata avanti da Cornwallis a livello di vertici della Compagnia. Ma le cose andarono in maniera del tutto differente nel caso di altre due importanti categorie di collaboratori indiani degli inglesi: la nobiltà moghul e i grandi finanzieri e mercanti-finanzieri indipendenti.

Abbiamo visto come, nel caso del Bengala, la conquista inglese venne facilitata dalla scelta di campo di una parte della nobiltà moghul. Si trattò di un caso emblematico che si ripeté in altre occasioni. In genere, questo garantì ai nobili che fecero la scelta di campo a favore degli inglesi il mantenimento di una certa quota di potere all'interno del nuovo sistema. Così, sempre per fare l'esempio del Bengala, si è visto come l'amministrazione della giustizia rimanesse di competenza di un nobile moghul, Ali Reza Khan, fino al tempo di Cornwallis. Nel caso di Surat, invece, l'intera amministrazione della città, dalla riscossione delle imposte all'amministrazione della giustizia, rimase nelle mani della nobiltà moghul fino all'anno 1800 [Torri 1987]. Ma, in ogni caso, al più tardi negli anni che vanno dall'inizio del governatorato di Cornwallis a quello di Wellesley (1784-1804), i collaboratori moghul del regime coloniale vennero privati dei loro residui poteri. Il problema fu che questi nobili, per quanto legati al nuovo ordine coloniale – e per quanto si muovessero con estrema

cautela, in quanto ben consci della propria impotenza di fronte alla Compagnia – dimostrarono in molti casi un'indipendenza di giudizio che li spingeva a criticare (sia pure con le dovute cautele) l'opera di governo della Compagnia e, in certi casi estremi, a seguire linee d'azione diverse da quelle volute dagli inglesi[2]. Si trattò di un'indipendenza d'atteggiamento che – una volta che la Compagnia rafforzò la propria posizione politica e irrobustì la propria macchina amministrativa – non poteva che portare all'eliminazione dei residui poteri della nobiltà moghul.

Se alcune sezioni della nobiltà moghul avevano giocato un ruolo importante nell'espansione inglese, gruppi di ricchi finanzieri e mercanti-finanzieri indiani svolsero un ruolo anche più importante nel sovvenzionare le attività economiche e politiche della Compagnia. Al tempo della prima guerra anglo-maratta (1773-1782), ad esempio, fu l'intermediazione di questi grandi finanzieri indigeni che permise al «governo supremo» del Bengala di muovere le enormi somme necessarie a finanziare lo sforzo bellico sul lato occidentale dell'India. Il sistema funzionava grazie a note promissorie che il governo del Bengala otteneva da un mercante o finanziere in Bengala, versando a costui metallo prezioso e ricevendo in cambio una promessa di pagamento a Surat o a Bombay. Questa, presentata al mercante di Surat o di Bombay indicato nella promessa di pagamento, veniva scontata in metallo prezioso. Anche dopo la conclusione della guerra, la solvenza economica della presidenza di Bombay (che costava molto ma rendeva poco, non avendo i possedimenti di cui disponeva la presidenza del Bengala) fu assicurata da sovvenzioni trasferite in questo modo da Calcutta a Bombay, via Surat. In molti casi, inoltre, i vari governi inglesi in India si rivolsero ai grandi mercanti e finanziatori indiani per prestiti che permettessero loro di mantenersi solventi.

In sostanza, l'appoggio economico dei grandi finanzieri indiani fu indispensabile al funzionamento della Compagnia prima in quanto ente commerciale e poi, almeno fino alla fine del Settecento, come stato. Nel corso del tempo, però, vi furono due sviluppi che, con l'inizio dell'Ottocento, erano destinati a portare all'emarginazione di questi grandi finanzieri indigeni. Il primo fu che, a partire dall'ultimo quarantennio del Settecento, le basi economiche su cui questi ultimi avevano costruito la propria ricchezza incominciarono a venir meno, a volte proprio in seguito al modo di funzionare dello stato coloniale. Il secondo fu l'ascesa di una nuova classe di finanzieri.

In sostanza, i grandi finanzieri indiani «moghul» – attivi cioè nel settore fin dal tempo dell'impero moghul, se non prima – avevano costruito le proprie fortune su tre attività economiche fondamentali.

Una era la partecipazione o il finanziamento dei commerci internazionali, soprattutto quelli che legavano l'India al Medio Oriente. La seconda era la partecipazione o il finanziamento dei commerci fra le varie parti dell'India. La terza era l'appalto nella gestione delle imposte degli stati indiani precoloniali.

Per quanto riguarda la prima attività economica (i commerci India-Medio Oriente), questi avevano subìto un forte declino già negli anni Venti e Trenta del Settecento, probabilmente a causa degli sconvolgimenti politici che, in quegli anni, caratterizzarono tutti i maggiori stati dell'area (ottomano, persiano e moghul). Questa rotta commerciale era però rimasta importante fino a una nuova e drammatica crisi alla metà degli anni Settanta. Non è del tutto chiaro quali siano state le cause della crisi; ciò che è chiaro è che essa fu gravissima e coinvolse perfino i mercanti inglesi (cioè operatori economici che non esitavano a valersi del potere politico che loro derivava dalla loro posizione di funzionari della Compagnia per promuovere i propri traffici) [BPP 1777]. Come vedremo anche nel prossimo capitolo, a partire dagli anni Ottanta, alcuni mercanti indiani riciclarono le proprie attività, privilegiando la rotta con la Cina (che, proprio in quel periodo, stava diventando una grande consumatrice di cotone indiano). Ma non vi è dubbio che molte ricchezze mercantili indiane – in particolare sul lato occidentale dell'India – vennero distrutte o drasticamente ridotte dalla crisi degli anni Settanta.

La seconda fonte della ricchezza economica dei mercanti e finanzieri indiani era rappresentata dai commerci intraindiani. Qui un ruolo di particolare importanza era giocato dal commercio della seta. Seta e manufatti di seta erano esportati via mare dal Bengala a Surat, da dove erano poi riesportati. I mercanti esportatori di seta compravano in cambio cotone o manufatti di cotone, cioè merci di assai minore valore. Questo si era tradotto in un accumulo di metallo prezioso nelle loro mani (con cui veniva pagata la seta). Era questa disponibilità di metallo prezioso a Surat che permetteva ai finanzieri indiani di emettere le note promissorie, con cui il «governo supremo» del Bengala finanziava quello di Bombay. Ma, nel corso degli ultimi quarant'anni del secolo, gli inglesi si valsero del loro potere politico in Bengala per ridirigere l'esportazione della seta da Surat direttamente all'Europa. L'intero sistema di scambi fra il Bengala e Surat entrò in crisi e, verso la fine del secolo, i finanzieri indiani, senza più il supporto dei guadagni legati al commercio della seta, se volevano continuare nel traffico delle note promissorie, erano ormai costretti a far viaggiare il metallo prezioso fra il Bengala e Bombay a loro spese e a loro rischio.

La terza fonte di ricchezza per i mercanti e finanzieri indiani derivava dalla gestione della riscossione delle imposte. Gli inglesi, lo abbiamo visto, preferirono ricorrere ad altri sistemi. In ogni caso, anche quando mantennero il sistema di dare in appalto le imposte, preferirono fare a meno dei grandi mercanti-finanzieri, rivolgendosi ad altri soggetti economici. Si trattò di una scelta che aveva ovvie motivazioni politiche: una casa mercantile che – come quella degli Jagat Seth – aveva amministrato l'intera economia del Bengala attraverso l'appalto delle imposte era semplicemente troppo potente perché la Compagnia ne potesse accettare i servigi a cuor leggero. Nel caso specifico, gli Jagat Seth vennero privati dell'appalto delle imposte e, alla fine del secolo, erano ormai diventati irrilevanti dal punto di vista economico.

Alla crisi dei grandi finanzieri indiani fece riscontro la graduale crescita economica di finanzieri inglesi e di nuovi gruppi di finanzieri indiani, le cui fortune erano strettamente legate a quelle degli inglesi. I finanzieri inglesi erano quei funzionari della Compagnia che si erano arricchiti ma che – per una ragione o per un'altra – invece di «rimpatriare» le proprie ricchezze, trovavano più utile e meno rischioso[3] reinvestirle in India. I membri di questo gruppo emergente si riunirono a volte in «case d'agenzia», cioè in cooperative che gestivano attività economiche di vario genere. Accanto a essi vi fu la crescita di una nuova classe di mercanti e finanzieri indigeni che, in gran parte, avevano fatto le loro fortune come «uomini d'affari» dei funzionari inglesi della Compagnia.

Questi due nuovi gruppi non furono in grado di sostituirsi ai finanzieri «moghul» fino alla fine del Settecento, ma, con l'inizio del nuovo secolo, il sempre più vistoso indebolimento della base economica a cui erano legate le fortune dei grandi finanzieri «moghul» determinò la sostituzione di questi ultimi da parte delle «case d'agenzia» britanniche e dei nuovi operatori economici indiani, più strettamente legati ai britannici.

9. *Inglesi e indiani nella seconda metà del Settecento*

Una volta illustrati i rapporti politici ed economici fra inglesi e indiani nella seconda metà del Settecento, conviene soffermarci sui rapporti sociali fra le due etnie. In proposito, il primo elemento da tener presente – anche perché la situazione mutò poi in maniera radicale a partire dalla prima metà dell'Ottocento – fu che, nel periodo in esame, l'atteggiamento degli inglesi verso gli indiani non fu, di regola,

caratterizzato da disprezzo razziale o culturale, ma, semplicemente, da ostilità nei confronti di quei prìncipi o di quei potentati che erano visti come concorrenti pericolosi nella lotta per la supremazia. Certamente, chiunque abbia una dimestichezza non episodica con i documenti inglesi della seconda metà del Settecento sa che, man mano che il secolo si avvia alla sua fine, questi documenti rivelano una crescente arroganza da parte degli inglesi nei confronti degli indiani. Ma sa anche che si tratta di un'arroganza che non appare in alcun modo legata alla convinzione di un'innata superiorità razziale o culturale, bensì all'orgoglio derivante dalla rapida e straordinaria crescita di potenza politico-militare sperimentata dall'«Onorevole Compagnia» durante quello stesso periodo. L'eccezione a questa regola è rappresentata da Cornwallis (il cui atteggiamento – vale però la pena di ricordarlo – discendeva da convinzioni culturali e morali, piuttosto che razziali). Innegabilmente, quella rappresentata da Cornwallis è un'eccezione di gran peso, ma pur sempre un'eccezione (e destinata a rimanere tale ancora per tutto il periodo fino agli anni Trenta dell'Ottocento). I resoconti dei viaggiatori europei e alcune belle miniature di scuola moghul testimoniano, infatti, come i funzionari della Compagnia e i mercanti inglesi in India, ancora all'inizio dell'Ottocento, si mescolassero liberamente con gli indiani a livello sociale, convivessero spesso con donne indiane e, nelle occasioni non ufficiali, adottassero abiti indiani e coltivassero forme di ricreazione tipiche delle classi agiate indiane.

Queste interazioni sociali erano favorite da tre elementi di fondo. Il primo era rappresentato dal fatto che la cultura illuministica, allora prevalente in Europa, era fortemente connotata dalla tolleranza e, in certi casi, dall'ammirazione nei confronti delle culture extraeuropee. Vero è che, con poche eccezioni, gli inglesi in India, per tutto il periodo fino all'inizio dell'Ottocento e oltre, furono persone di scarsa cultura e di ancora più scarsi interessi culturali. Ma anche così, è difficile pensare che essi non fossero influenzati dallo spirito del tempo.

Il secondo elemento che favorì l'interazione fra inglesi e indiani fu il limitato numero di donne europee che vivevano allora in India. Ciò spingeva i residenti inglesi a convivere con donne indiane, il che, in genere, significava anche stabilire rapporti sociali, informali ma solidi, con i parenti di queste.

Infine, il terzo elemento che favorì una convivenza fra inglesi e indiani in cui il razzismo era sostanzialmente assente fu che, per gran parte del Settecento, la cultura materiale indiana rimase per molti versi superiore a quella occidentale. Dalla memoria collettiva è quasi del tutto scomparso il ricordo che, in Occidente, l'uso del bagno di

pulizia (virtualmente sparito con l'inizio dell'epoca moderna), l'uso dello spazzolino da denti e del dentifricio, quello del pigiama e della biancheria intima sono tutti imprestiti da parte della cultura europea nei confronti di quella indiana, verificatisi nel corso del Settecento [Borsa 1977, pp. 79-81]. Analogamente, come dimostrano le testimonianze del Raynal [1777, II, p. 31] e del Niebuhr [1780, II, p. 56], è un imprestito culturale dall'India l'uso del reggiseno da parte delle donne europee[4]. E, indubbiamente, è un po' difficile avere atteggiamenti di superiorità nei confronti di persone da cui si mutuano i principî dell'igiene personale.

10. *La nascita dell'orientalismo*

Se questo atteggiamento non razzista era caratteristico per la grande maggioranza della comunità inglese in India – formata come si è detto da persone né particolarmente istruite, né particolarmente interessate a questioni culturali –, lo stesso atteggiamento era tipico dell'esigua minoranza di inglesi colti residenti in India. L'opportunità, per questa minoranza colta, d'esercitare un ruolo importante si verificò quando uno dei suoi membri, il già menzionato Warren Hastings, divenne prima governatore del Bengala (1772) e poi governatore generale (nel 1773).

Hastings era profondamente convinto che, al fine di governare con più efficienza l'India, fosse necessario conoscerne la cultura e le lingue più importanti. D'altra parte, egli stesso era abbastanza permeato di cultura indiana da rendersi conto dell'opportunità che il governo della Compagnia non abbandonasse del tutto il ruolo di patrono degli intellettuali (anche se di cultura e religione diverse da quelle del monarca) tradizionalmente svolto dai prìncipi indiani.

Coerentemente con queste idee, la politica culturale di Hastings durante il suo governo (1772-1785) comportò la protezione di *pandit* indù e di *maulvi* musulmani. Ma, data l'estrema riluttanza della Compagnia a effettuare spese che non fossero «utili» (cioè che, alla fine, non si traducessero in un aumento dei dividendi da pagare agli azionisti), il mecenatismo di Hastings nei confronti degli intellettuali indiani non fu neppure lontanamente comparabile per generosità e universalità a quello dei prìncipi indiani.

Gli interessi culturali di Hastings lo spinsero a fondare, nel 1784, l'Asiatic Society del Bengala, dedita allo studio della cultura e delle lingue indiane. L'Asiatic Society (alla cui presidenza Hastings chiamò

sir William Jones, arrivato in India l'anno prima) venne creata come luogo d'incontro istituzionale per quei funzionari della Compagnia che condividevano gli interessi colti di Hastings nei confronti della cultura e delle lingue indiane. Quando Hastings abbandonò l'India (nel 1785), l'Asiatic Society era diventata un'istituzione abbastanza solida per sopravvivere ai tempi non particolarmente favorevoli segnati dal governo di Lord Cornwallis.

La fondazione dell'Asiatic Society e la presidenza di sir William Jones possono essere considerate come l'avvio della tradizione degli studi orientalistici da parte degli europei. L'azione di questi primi orientalisti – a differenza di quello che fu il caso per i loro successori a partire dall'Ottocento – fu caratterizzata, fra l'altro, dall'assenza di arroganza razziale e di snobismo culturale. I primi orientalisti, infatti, non esitarono a collaborare con indiani e a mescolarsi a loro anche a livello sociale.

Tuttavia, nonostante l'indubbia apertura intellettuale e l'empatia dimostrata dai primi orientalisti verso gli indiani e la loro cultura, la politica culturale inaugurata da Hastings era destinata a comportare esiti non universalmente positivi. Si è già accennato al fatto che, fin dall'inizio, gli orientalisti britannici si dimostrarono convinti che l'essenza della civiltà indiana fosse individuabile in un lontano o lontanissimo passato e che fosse ricostruibile attraverso lo studio di una serie di antichi – o antichissimi – monumenti letterari. Si trattava di un'idea che derivava dalla formazione culturale dei primi orientalisti, formazione in cui lo studio del greco e del latino aveva svolto un ruolo fondamentale. Ma vi era anche una seconda ragione alla base dei convincimenti dei primi orientalisti (che, non dimentichiamolo, erano in genere funzionari dell'East India Company). La riscoperta e, per certi versi, la reinvenzione di un lontano passato, anteriore al periodo dell'ingresso dell'islàm in India, permetteva loro di legittimare implicitamente la conquista britannica. I britannici, infatti, erano indubbiamente dei conquistatori, ma se era vero che l'India autentica era quella preislamica, ne derivava che la conquista britannica si era svolta prevalentemente ai danni di altri conquistatori, cioè dei musulmani. In questo modo i britannici potevano porsi nella posizione di protettori dei «veri» indiani.

La necessità di dare spessore intellettuale e scientifico a queste posizioni ideologiche spinse la maggioranza degli orientalisti non solo a concentrarsi sul passato preislamico della cultura indiana ma a compiere uno sforzo (in larga parte, bisogna ammetterlo, non autoconsapevole) di omogeneizzazione di questa cultura. Di conseguenza ci si sforzò di descrivere la cultura indiana preislamica come unitaria (le

evidenti variazioni e l'eterogeneità che la caratterizzavano vennero trascurate e stereotipate come frutto di un processo di «decadenza» e di crisi culturale). Il vedere la cultura preislamica come omogenea portava poi al naturale risultato di considerarla come un blocco contrapposto a un altro blocco omogeneo, rappresentato dall'islàm. L'estrema varietà di quella che veniva categorizzata come cultura indù – così come l'estrema varietà di quella che veniva categorizzata come cultura islamica – venne trascurata e rimossa. Allo stesso modo venne trascurata e rimossa la consapevolezza della fluidità e permeabilità delle varie tradizioni culturali che avevano caratterizzato la storia indiana nel periodo precoloniale.

L'adozione di queste categorie interpretative volte a individuare l'esistenza di blocchi culturali e religiosi omogenei e contrapposti contribuì, ovviamente, a dar corpo a ciò che si cercava. In questo modo l'induismo – in realtà ancora a quel punto un insieme di tradizioni cultural-religiose tutt'altro che omogenee – incominciò a essere descritto come definito da almeno alcuni degli elementi caratterizzanti le religioni semitiche, ad esempio l'esistenza di testi rivelati e la presenza nel pantheon indù di una sorta di trinità formata da Brahma, Shiva e Vishnu.

Questo tipo d'operazione cultural-politica ebbe come uno dei suoi presupposti il fatto che gli orientalisti scegliessero i loro collaboratori fra un certo tipo di eruditi indiani, in particolare *pandit* – cioè studiosi di sanscrito – e, più raramente, i dottori della legge musulmani (esponenti cioè di una cultura che tendeva a enfatizzare la separatezza del mondo islamico rispetto a quello non islamico). È il rapporto privilegiato degli orientalisti con questo tipo d'intellettuali indiani che spiega la forma particolare assunta dalla «tradizione» quale fu incorporata, a partire da Cornwallis, nei codici di leggi inglesi (sulle cui esiziali conseguenze ci siamo già soffermati). Ma, ovviamente, questi intellettuali erano ben lungi dall'identificarsi con l'insieme degli intellettuali indiani dell'epoca. Così, ad esempio, fra i collaboratori degli orientalisti non vi furono i poeti e i letterati che usavano il persiano e quella sua graziosa figlia che era nata dall'interazione con i dialetti del Nord dell'India, cioè l'urdu; né vi furono, altrettanto ovviamente, gli autori delle ultime grandi opere storiche scritte da intellettuali provenienti dalle fila della vecchia classe dirigente moghul. Poeti come Ghalib e storici come Kirmani o Sayyid Ghulam Husain (citato nel prossimo capitolo) apparivano troppo vicini al vecchio ordine, che il colonialismo stava distruggendo, perché gli inglesi desiderassero servirsi di loro. Ma erano proprio i rappresentanti di questo settore dell'intellighenzia indiana a essere gli espo-

nenti di quel processo culturale di unione nella diversità che era, con ogni probabilità, la caratteristica più alta e più nobile della cultura indiana (un processo culturale che, fra l'altro, aveva raggiunto il suo culmine proprio nel periodo precedente alla conquista coloniale). Anche da questo punto di vista, quindi, la politica della Compagnia diede un contributo potente ad avviare quel processo involutivo della società indiana che, nel corso della prima metà dell'Ottocento, avrebbe portato all'emergere dell'India «tradizionale»: un'India, cioè, economicamente stagnante e culturalmente dilacerata fra gruppi religiosi (e castali) diversi. Un'India, infine, che sarebbe stata presentata dagli orientalisti europei – e accettata dagli stessi indiani – come la «vera» India, immutabile e uguale a se stessa da tempo immemorabile.

NOTE

[1] Si trattava di una difficoltà funzione soprattutto della lentezza dei flussi informativi. I direttori potevano prendere le loro decisioni solo in base alle informazioni inviate dall'India e, in effetti, uno dei principali doveri dei funzionari della Compagnia in India era quello di scrivere e inviare periodicamente diari e rapporti *ad hoc*. Ma i diari e i rapporti *ad hoc* potevano essere scritti in modo da nascondere o distorcere gli avvenimenti. A parte questo, una nave in partenza dalle coste dell'India aveva bisogno, per andare e tornare da Londra, di un periodo che variava fra i sedici mesi e i due anni. In questa situazione i direttori si trovavano a dover decidere sulla base di informazioni che erano spesso non degne di fede e, sempre, vecchie di mesi, emanando disposizioni che, a loro volta, raggiungevano i destinatari dopo un ulteriore e prolungato lasso temporale.

[2] Questa è un'affermazione che faccio basandomi su un approfondito studio del comportamento dei *nawab* e dei principali nobili moghul di Surat nel periodo 1759-1800. Le fonti utilizzate sono state i *Surat Factory Diaries* e i *Bombay Public Proceedings*, da me consultati presso l'*India Office Library and Records* di Londra e i *Maharashtra State Archives* di Bombay. Per il caso del Bengala, si veda Ray 1985-86, p. 65, sulle critiche del *naib* Reza Khan all'operato della Compagnia.

[3] La Compagnia non vedeva con favore il «rimpatrio» dall'India all'Inghilterra di grandi ricchezze private e lo concedeva solo in circostanze eccezionali. Ovviamente esistevano vie illegali per raggiungere l'obiettivo in questione, ma si trattava di vie non prive di rischi.

[4] Un utilizzo che, al pari della cura della pulizia personale, incominciò da parte delle donne europee in India per far fronte alla... concorrenza delle donne indiane! Scrive infatti il Niebuhr: «Cette pièce d'habillement [il reggiseno] tient les mamelles en si bon état, que plusieurs Européennes, qui viennent aux Indes, se la procurent, comme elles doivent aussi imiter les Indiennes, pour la propreté, si elles ne veulent pas perdre l'Amour de leurs Époux» [Niebuhr 1780, II, p. 56].

CAPITOLO DODICESIMO

IL COLONIALISMO TRIONFANTE E LA NASCITA DELL'«INDIA TRADIZIONALE»

1. *L'inizio dell'età contemporanea*

Fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, Europa e America settentrionale furono caratterizzate da una grande trasformazione conseguenza di una serie di rivoluzionari mutamenti sia economici sia politici. Da un lato, l'economia mondiale fu radicalmente cambiata dalla rivoluzione industriale, in corso in Inghilterra nella seconda metà del Settecento, ma destinata a influenzare in un modo o nell'altro il resto del mondo a partire dall'inizio dell'Ottocento. D'altro lato, sempre fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, i sistemi politici delle maggiori nazioni dell'Occidente furono trasformati in maniera radicale non solo dalla rivoluzione francese (1789-1799) ma dalla precedente rivoluzione americana (1773-1783) e dalla sequela napoleonica della rivoluzione francese (1799-1814).

Questi rivoluzionari mutamenti economici e politici furono accompagnati o seguiti da straordinari progressi in campo scientifico, che, nel corso dell'Ottocento, incominciarono ad avere (almeno nell'Europa occidentale e nell'America a nord del Rio Grande) ricadute positive sia sullo sviluppo economico, sia sulla lunghezza media e sulla qualità della vita. Il risultato di questo insieme di trasformazioni fu quello di far raggiungere a un certo numero di stati dell'Europa e dell'America del nord un livello di solidità politica, di ricchezza economica e di potenza militare senza precedenti nella storia del mondo. Non a caso, quindi, la rivoluzione francese e/o la rivoluzione industriale sono prese come data d'inizio dell'era contemporanea, almeno per quanto riguarda la storia dell'Occidente.

Da un punto di vista cronologico, l'avvio di questa grande trasformazione e l'esponenziale aumento di potenza degli stati che ne furono protagonisti coincisero con l'imposizione da parte di un certo numero di potenze europee del loro dominio diretto o indiretto su parti cospicue dell'Asia. Nel corso dell'Ottocento questo processo finì per abbracciare non solo gran parte dell'Asia ma anche l'Africa me-

diterranea e, in un secondo tempo, l'Africa subsahariana. Questa coincidenza cronologica ha fatto sì che l'imposizione dell'egemonia politico-militare dell'Occidente sul resto del mondo sia stata vista, di regola, come funzione delle grandi trasformazioni politiche ed economiche attraversate dall'Occidente nella seconda metà del Settecento e, in particolare, come espressione dell'aumento di potenza legato al dispiegarsi della rivoluzione industriale. Ma, com'è chiaro da quanto detto nei capitoli precedenti, l'espansione dell'Europa in Asia era incominciata (e proprio in India) per altre cause, in particolare come risultato della riorganizzazione degli eserciti europei (e – nel caso dell'India – con l'utilizzo precipuo di risorse indiane).

Del resto, politicamente più significativo della conquista dell'India nel dimostrare il mutato rapporto di potenza fra stati europei e asiatici, fu l'inizio della ritirata di quello che, fin dal Quattrocento, gli stati europei avevano considerato come il loro più pericoloso nemico non europeo, cioè l'impero turco. Nel determinare, nel corso del Settecento, l'inizio del ripiegamento degli ottomani, un ruolo decisivo venne giocato da potenze quali l'impero d'Austria e, soprattutto, l'impero russo che, certamente, erano state toccate in maniera minima o nulla dalla rivoluzione industriale e dall'ascesa delle nuove forme di governo di tipo liberale[1].

L'espansione occidentale ai danni degli stati asiatici, quindi, cominciò e – in certi casi – continuò senza che vi fosse un diretto rapporto con le trasformazioni politiche ed economiche avviate in Occidente dalla rivoluzione industriale e dalle grandi rivoluzioni politiche di fine Settecento. Ma, ovviamente, i risultati di queste trasformazioni interagirono col processo di espansione delle nazioni occidentali, rendendolo irresistibile e apparentemente irreversibile.

Fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, la sfera espansiva delle nazioni europee si allargò agli estremi limiti dell'Asia e dell'Africa. Agli iniziali protagonisti dell'espansione occidentale – Inghilterra, Russia e Francia – si aggiunsero gli Stati Uniti, l'Italia, la Germania e il Belgio, mentre il Portogallo ampliava quelli che erano stati gli ultimi resti in Africa del suo impero del Quattro e Cinquecento. Negli ultimi quarant'anni dell'Ottocento, inoltre, una potenza non occidentale, il Giappone, realizzò in termini accelerati la modernizzazione della propria economia e delle proprie istituzioni, dando inizio – prima della fine del secolo – a un'aggressiva politica d'espansione coloniale nei confronti della Corea e della Cina.

In sostanza, quindi, la storia del mondo a partire dall'inizio dell'Ottocento appare dominata dall'interazione di due fenomeni: uno è l'imposizione dell'egemonia diretta o indiretta di un ristretto numero di na-

zioni europee – a cui, verso la fine del secolo, si aggiunsero gli Usa e il Giappone – su gran parte del resto del mondo; la seconda è che almeno un certo numero delle nazioni protagoniste di questo primo processo (in particolare Inghilterra, Usa, Francia, Germania e Giappone) furono anche protagoniste di un processo di trasformazione economica e politica, che si tradusse in uno straordinario aumento di potenza.

L'operare e l'interagire di questi due processi portò a una riorganizzazione del preesistente sistema economico mondiale. Nell'Età moderna, nessuna delle parti che componevano il sistema economico mondiale era dominante sull'insieme delle altre (anche se l'Europa aveva imposto il proprio controllo sul continente americano). Ma, a partire dall'Ottocento, il sistema economico mondiale venne radicalmente riorganizzato in senso gerarchico. Da quel momento in avanti, un ristretto numero di nazioni furono nella posizione di utilizzare la propria superiorità politica, economica e militare per rimodellare l'economia mondiale a proprio vantaggio. In altre parole per sfruttare in maniera più o meno pronunciata il resto del mondo.

In conclusione, il periodo fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento fu, effettivamente, un periodo di svolta epocale per la storia del mondo nel suo complesso. È quindi del tutto legittima l'affermazione che quegli anni segnarono la fine dell'Età moderna e l'inizio dell'Età contemporanea, non solo per l'Europa, ma a livello globale.

Nel caso specifico dell'India, se volessimo fissare un singolo evento come simbolico di questa svolta, potremmo indicarlo nella seconda guerra anglo-maratta e, più specificamente, nella battaglia di Assaye del 1803. Fu infatti questa battaglia che, come si è visto, segnò la distruzione del potere maratto e il definitivo emergere della Compagnia inglese come potenza egemone in India.

2. *Il mutato atteggiamento dell'Occidente nei confronti dell'Asia*

Il nuovo rapporto di forze fra stati occidentali e asiatici, quale prese corpo fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, trovò espressione nel copernicano mutamento d'atteggiamento degli europei nei confronti delle civiltà extra-europee. Abbiamo visto come, nel periodo dell'illuminismo, la maggioranza degli intellettuali europei avesse avuto una posizione di rispetto e, specie nel caso della Cina, perfino di ammirazione nei confronti delle maggiori civiltà asiatiche. Ma, con l'inizio del nuovo secolo, quella che potremmo definire la «critica delle armi» demolì in maniera rapida e irreversibile il

rispetto e l'ammirazione nei confronti delle altre grandi civiltà: il cosmopolitismo dell'illuminismo divenne una cosa del passato mentre l'atteggiamento nei confronti delle culture non europee incominciò a essere caratterizzato in misura crescente da sufficienza, disprezzo e, in un secondo tempo, razzismo. Si trattò di un'evoluzione ideologica che, ovviamente, era legata alla necessità di dare una giustificazione etico-culturale al riordino in senso gerarchico dell'economia mondiale, un riordino imposto e mantenuto con la forza delle armi.

Nel caso specifico dell'India, esemplare di questo nuovo clima fu la pubblicazione a Londra, nel 1817, della *History of British India* di James Mill. Il suo autore – che non era mai stato in India, che non conosceva alcuna lingua indiana e che si era basato su fonti spesso interpretate in maniera superficiale o errata – descriveva gli indiani come «dissimulatori, traditori, bugiardi», «predisposti a esagerazioni eccessive per qualsiasi cosa li riguardi», «codardi e senza cuore» e, «in senso fisico, disgustosamente sporchi nelle loro persone e nelle loro case» [Mill 1817, II, p. 135][2]. Naturali conseguenze, queste (sempre secondo il Mill), del fatto che gli indiani erano «la parte più schiavizzata della razza umana, sia nella mente sia nel corpo» a causa della tirannide politica, della superstizione religiosa e dell'esistenza di un rigido sistema castale [ivi, p. 167].

Da subito, la *History* del Mill divenne immensamente influente, senza dubbio la più influente opera storica sull'India di tutto il periodo coloniale, su cui erano destinate a formarsi generazioni d'amministratori inglesi. Questo, nonostante che, a partire dal momento stesso della sua comparsa in India (nel 1819), le sue (cospicue) limitazioni scientifiche fossero state messe in luce dagli orientalisti inglesi e da alcuni intellettuali indiani. Ma lo spirito del tempo era ormai tale che le (fondate) critiche scientifiche rivolte alla *History* non ne intaccarono minimamente il prestigio [Kopf 1969, pp. 236-241].

È interessante notare che le posizioni del Mill furono formulate in Inghilterra, da un intellettuale europeo che non era mai stato in India, mentre queste stesse posizioni furono attaccate da orientalisti britannici che si erano formati e avevano operato in India per molti anni. Questo è la controprova che l'atteggiamento di disprezzo nei confronti della cultura indiana fu assai più frutto della temperie culturale che era venuta in essere in Europa, piuttosto che il risultato di contatti diretti fra europei e indiani in India. Ma, naturalmente, come era già avvenuto durante il Settecento, nel corso del secolo successivo fu lo spirito del tempo, quale prevaleva in Europa, a diventare dominante e, alla lunga, a influenzare anche gli orientalisti europei, compresi quelli che lavoravano in India.

Nel caso specifico dell'India, l'attitudine di superiorità degli europei venne inizialmente giustificata – come appunto nel caso della *History* del Mill – da ragioni di carattere culturale e religioso. Si trattava, cioè, di ragioni contingenti, che avrebbero potuto essere rimosse con massicce iniezioni di cultura occidentale e/o di religione cristiana (ovviamente nella sua versione protestante). Nei primi decenni dell'Ottocento, i più conseguenti fra questi critici della civiltà indiana furono intellettualmente abbastanza onesti da arrivare alla conclusione che l'introduzione e la diffusione della cultura occidentale fra gli indiani avrebbe posto questi ultimi sullo stesso piano degli europei, rendendo illegittima la continuazione della dominazione coloniale. Ma, col passare dei decenni, la giustificazione della superiorità europea scartò elementi causali di tipo contingente a favore di cause di natura permanente. In una seconda fase, quindi, l'inferiorità degli indiani nei confronti degli europei venne giustificata in base alla teoria degli effetti snervanti del clima (che, per una qualche strana ragione, non intaccavano, però, le capacità degli inglesi colà residenti). Più avanti, nella seconda metà del secolo, si ricorse a giustificazioni di natura apertamente razziale. Così, ad esempio, sir James Fitzjames Stephen, un membro del governo coloniale e, in un secondo tempo, un giudice dell'Alta Corte indiana, teorizzò nel 1883 «la superiorità della razza conquistatrice» (cioè degli inglesi) come elemento necessario e sufficiente alla dominazione inglese in India [cit. in Torri 1975, p. 10].

Del resto, la convinzione della superiorità razziale degli occidentali era un'idea che permeava profondamente la cultura europea dell'Ottocento e che trovava espressione a livello popolare in una profusione di romanzi e di novelle a opera di autori inglesi (ed europei), volti a giustificare e glorificare la «missione civilizzatrice» dell'Europa. In effetti, data la crescente diffusione e influenza della cultura occidentale in India, quella della superiorità culturale e razziale degli europei divenne un'ideologia egemone anche fra gli indiani. E tale doveva rimanere, con alcune eccezioni, almeno fino alle prime grandi campagne di lotta non violenta lanciate da Gandhi nel periodo successivo alla prima guerra mondiale.

3. *Le contraddizioni del sistema coloniale*

Come sempre in campo storico, la situazione che abbiamo descritto comportava una serie di contraddizioni. Il legame economico fra centro e periferia che venne in essere nell'era della rivoluzione industriale e sotto l'egida della superiorità politico-militare dell'Euro-

pa devastò larghe parti dell'Asia e dell'Africa (senza che – c'è ragione di pensare – ciò comportasse guadagni per i paesi egemoni commisurati alle distruzioni causate alle società e alle economie dei paesi subordinati). D'altra parte, la necessità stessa di far funzionare il sistema indusse le potenze imperialiste a esportare nelle colonie e nelle semicolonie[3] quegli stessi modelli ideologici e organizzativi e quelle stesse tecnologie che erano alla base della superiorità dell'Occidente. Ma ciò non fu tutto: nelle colonie ciò comportò, dove più e dove meno, la necessità di istruire all'uso di questi modelli e di queste tecnologie strati demograficamente limitati, ma potenzialmente influenti, delle popolazioni colonizzate. Del resto, gli stessi popoli non europei si erano presto resi conto dell'importanza di appropriarsi al più presto dei modelli organizzativi e delle tecnologie provenienti dall'Europa[4]. Di conseguenza, nel periodo coloniale, il limitato travaso di cultura e di tecnologia deciso dalle potenze europee subì, in genere, un processo di moltiplicazione in seguito all'iniziativa degli intellettuali e dei notabili indigeni.

4. *Il ruolo dell'India nell'ambito dell'imperialismo britannico*

Vedremo nel corso di questo e del prossimo capitolo il modo in cui prima il regime della Compagnia delle Indie Orientali e poi (a partire dal 1858) il regime della Corona si appropriarono delle risorse indiane, utilizzandole per fini imperiali (cioè a beneficio dell'Inghilterra). Qui basti sottolineare che l'apporto economico dato al benessere della Gran Bretagna dallo sfruttamento del subcontinente fu estremamente oneroso per l'India, tanto che, nella prima metà dell'Ottocento, esso comportò la devastazione dell'economia indiana. Tuttavia, una volta sottolineato questo punto, è necessario puntualizzare che i guadagni economici derivanti alla Gran Bretagna dalla subordinazione coloniale dell'India furono nel complesso limitati. Ciò appare chiaro soprattutto attraverso un esame comparativo: non vi è dubbio, ad esempio, che i guadagni del capitalismo inglese nei paesi dell'America Latina fossero assai più consistenti di quelli ascrivibili al legame con l'India (e questo nonostante il fatto che, a parte le isole e alcune *enclaves* nell'area caraibica, i paesi dell'America Latina non fossero sotto il diretto dominio politico della Gran Bretagna). La verità è, quindi, che l'apporto economico dell'India all'Inghilterra fu sempre sottodimensionato rispetto all'estensione territoriale e alla densità demografica dei dominî britannici nel subcontinente.

Alla radice di questo fenomeno vi fu il ristagno che venne a caratterizzare l'economia indiana nel corso dell'Ottocento. Vedremo più avanti quali ne furono le cause, cause legate al modo di funzionare del sistema coloniale. Quello che, qui, è importante sottolineare è che, nonostante il suo limitato valore economico – che assunse una certa rilevanza solo durante il cinquantennio precedente la fine della prima guerra mondiale –, l'India ebbe un'importanza chiave per la Gran Bretagna da un altro punto di vista. L'esercito indiano, infatti, giocò un ruolo fondamentale nello sviluppo e nel mantenimento dell'imperialismo inglese in Asia e in Africa.

L'esercito indiano – in maggioranza formato da indiani e, soprattutto, completamente finanziato da contribuenti indiani (privi del diritto di voto) – era una macchina militare di tutto rispetto. Nell'ironica valutazione di uno storico inglese, esso divenne, a partire dall'inizio dell'Ottocento, il braccio armato «dell'imperialismo britannico, formale e informale, che operava a livello mondiale, aprendo i mercati ai prodotti della rivoluzione industriale, subordinando la forza lavoro alla dominazione del capitale e portando a civiltà 'oscurantiste' i luminosi valori della Cristianità e della Razionalità» [Washbrook 1990, p. 481].

Dato il ruolo dell'impero britannico nella storia politica ed economica dell'Ottocento, questo significa che l'esercito indiano divenne «la maggiore forza coercitiva dietro l'internazionalizzazione del capitalismo industriale» [*ibid.*].

In effetti, l'esercito indiano fu utilizzato con una continuità veramente notevole in un'area geografica d'enormi dimensioni. Già durante le guerre napoleoniche, esso servì a occupare l'impero coloniale olandese in Asia[5], destinato, dopo la caduta di Napoleone, a venire restituito all'Olanda, con la non trascurabile eccezione di Ceylon (l'odierno Sri Lanka). Nel periodo fra la fine delle guerre napoleoniche e la prima guerra mondiale, inoltre, l'esercito indiano fu impiegato non solo contro stati confinanti con l'India – come l'Afghanistan, il Tibet e la Birmania (quest'ultima definitivamente annessa dagli inglesi, dopo tre guerre, nel 1885) –, ma contro obiettivi quali la Persia, l'Etiopia, l'impero russo (guerra di Crimea), l'Egitto, il Sudan e i boeri del Sud Africa. Non solo: le guarnigioni britanniche in Africa, in Malesia e in Cina erano largamente formate da truppe indiane.

Il contributo militare dato dall'India all'egemonia inglese nel mondo fu quindi cruciale e, sintomaticamente, il funzionamento dell'intero sistema coloniale britannico in India fu piegato al mantenimento dell'esercito indiano e al suo utilizzo a fini imperiali. Ciò comportò un costo enorme per il contribuente indiano, dato che circa il

40% del gettito fiscale complessivo dell'impero anglo-indiano veniva speso per il mantenimento delle forze armate.

Accanto al ruolo cruciale svolto dall'esercito indiano nel rendere possibile un fluido ed economico funzionamento dell'impero britannico nel mondo, l'India dava, allo stesso fine, altri due importanti contributi, anche se sussidiari rispetto a quello militare. Il primo era l'utilizzo di indiani come quadri intermedi nelle burocrazie delle colonie afro-asiatiche dell'Inghilterra. Il secondo era il reclutamento in India di forza lavoro a contratto (*indentured labour*), che venne utilizzata – dal 1834 fino al periodo della prima guerra mondiale – per gestire piantagioni o miniere a Ceylon, nelle isole Mauritius, in Africa, nei Caraibi, nel Sud-est asiatico e nel Pacifico [Tinker 1974]. Un sistema, questo, basato su contratti di lunga durata (dieci anni o più), reso possibile dall'abbondanza della popolazione indiana e dal ristagno dell'economia durante il periodo coloniale. In alcune zone (ad esempio le Mauritius, la Guyana britannica e le isole Figi), ciò finì per cambiare la stessa composizione demografica locale a favore degli immigrati indiani che, scaduti i tempi di lavoro contrattuale, spesso si stabilirono permanentemente nelle terre dove avevano lavorato per tanti anni.

5. *Il regime coloniale come Giano Bifronte*

È stato spesso sostenuto che, nonostante i costi che esso ebbe per gli indiani, il regime coloniale offrì loro una serie di contropartite di cruciale importanza, tanto che, se si volesse fare un bilancio fra il dare e l'avere, questo risulterebbe in pareggio, quando non addirittura favorevole all'India. Fra queste contropartite date dal regime coloniale ai suoi sudditi indiani ha un'importanza preminente la diffusione della lingua inglese e della cultura occidentale in India. Di consimile o di maggiore rilevanza fu la costruzione, da parte degli inglesi, di uno stato moderno di dimensioni panindiane. Si trattava di uno stato centralizzato, governato da una burocrazia i cui quadri direttivi vennero reclutati (a partire del 1854) con un sistema di pubblici concorsi, dove la burocrazia, a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, fu articolata in dipartimenti con compiti specifici e dove, a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, un sistema rappresentativo liberale (anche se fortemente limitato su basi di censo) venne introdotto prima a livello di municipî urbani e di distretti rurali e, a partire dal 1919, a livello di governi provinciali. Infine, il regime coloniale realizzò una

serie di importanti infrastrutture, quali una rete ferroviaria (la più estesa dell'Asia), un efficiente sistema telegrafico e regolari linee di navigazione servite da navi a vapore che operavano fra l'India e il resto del mondo. A sua volta, la costruzione di queste infrastrutture fu la necessaria premessa allo sviluppo dei primi nuclei d'industria moderna che, alla vigilia della prima guerra mondiale, erano concentrati essenzialmente nelle *enclaves* di Calcutta, di Bombay e di Ahmedabad (in queste ultime due città, accanto all'industria controllata da capitale espatriato britannico, vi era un consistente settore di proprietà e a gestione indiane).

A parte questo ruolo diretto nell'avviare il processo di modernizzazione, gli inglesi ne ebbero un altro di tipo indiretto, altrettanto o forse più importante. Fu attraverso una creativa mimèsi nei confronti dei comportamenti degli inglesi in India che gli indiani fecero proprie molte attività culturali e politiche tipiche del mondo moderno. Fra queste vi furono lo sviluppo e la diffusione della stampa d'informazione e la creazione di organizzazioni con fini culturali o politici, nelle quali i criteri d'appartenenza, la formazione degli organi direttivi e i modi di funzionamento erano fissati in base a norme scritte, mutuate da quelle che regolavano i corpi elettivi in Inghilterra.

A livello intellettuale, gli stimoli culturali provenienti dall'Europa, in un contesto politico caratterizzato dalla presenza di un'onnipotente classe politica straniera, posero le basi per una complessa riflessione teorica da cui nacque prima una critica dell'imperialismo britannico di notevole profondità intellettuale e, in un secondo tempo, l'enunciazione di varie forme di nazionalismo.

Ma se il colonialismo britannico fu agente più o meno consapevole, ma sempre importante, del processo di modernizzazione, esso, nello stesso tempo, fu responsabile di un altro imponente sviluppo di segno opposto: si tratta di un fenomeno esemplificato dall'emergere improvviso, a livello economico e sociale, dell'«India tradizionale». È nella prima metà dell'Ottocento, infatti, che si cristallizza un'economia stagnante, sostanzialmente basata su villaggi autosufficienti, la cui unica connessione con il sistema economico complessivo è data dalla riscossione da parte degli agenti del potere imperiale dell'imposta terriera e dove commercio e industria (pretecnologica) subiscono una radicale contrazione. Si trattò di una trasformazione drammatica, in cui il regime coloniale giocò un ruolo decisivo, una trasformazione che segnò una soluzione di continuità netta con l'evoluzione economica dell'India nei secoli precedenti. Altrettanto netta – e, di nuovo, in larga misura funzione diretta o indiretta dell'operato del governo coloniale – fu la cristallizzazione (o, quanto meno, la ricri-

stallizzazione) delle differenze castali e religiose e l'emergere di una società divisa, a livello politico ed economico, in blocchi contrapposti e ostili, definiti da criteri castali e/o religiosi.

Si è visto come, ancora nel XVIII secolo, la società indiana fosse caratterizzata dalla sostanziale assenza di tensioni a base religiosa[6] e come, nel medesimo periodo, il sistema castale fosse giunto a essere connotato da un'estrema fluidità. Come s'è ricordato, non è che, nel Settecento, fossero assenti teorie che dividevano gli esseri umani in base alla loro religione. Né – conviene aggiungere – mancavano influenti, e antiche, scuole di pensiero nelle quali era centrale una concezione del sistema castale rigidamente endogamica e gerarchica. Tuttavia, queste teorie e queste concezioni erano lungi dall'essere dominanti sia a livello ideologico, sia nella prassi politica. Ma, nel corso dell'Ottocento, tutto ciò cambiò: anche quei gruppi castali che, fino a quel momento, erano rimasti sostanzialmente aperti, come i maratha e i rajput, si chiusero secondo criteri rigidamente endogamici e, già durante i primi decenni del secolo, vi fu l'emergere di una società caratterizzata dalla presenza di gruppi fra di loro separati e potenzialmente ostili, chiusi a livello endogamico, organizzati secondo rigide regole gerarchiche e la cui posizione era predicata, in ultima analisi, su criteri di purezza razziale e rituale.

Il coesistere di questo processo involutivo a livello socio-economico e intellettuale con quello rappresentato dalla modernizzazione coloniale rappresenta un paradosso solo apparente. Esso, infatti, è frutto sia del ristagno economico (causato dalla dominazione coloniale) sia dalle idee stesse, introdotte dal regime coloniale in India.

La fluidità del sistema castale e l'esistenza di rapporti d'alleanza politica ed economica fra gruppi castali e religiosi diversi erano stati causa ed effetto di una situazione sociale caratterizzata da considerevole dinamismo in campo sia politico, sia economico. Era stata la necessità d'incrementare la propria consistenza demografica per far fronte alle sfide militari ed economiche di un mondo in trasformazione e in espansione ciò che aveva spinto le grandi caste guerriere o contadine a politiche d'alleanze matrimoniali con altri gruppi castali, alleanze che non avevano nulla a che fare con l'ortodossia braminica. Considerazioni del tutto analoghe erano state alla base d'alleanze trasversali, in campo politico ed economico, fra gruppi castali e religiosi diversi.

Ma la conquista inglese portò a un completo mutamento della situazione: la *pax britannica* rese irrealistico qualsiasi disegno d'espansione militare; il *raj* («regno») della Compagnia e, in un secondo tempo, quello della Corona chiusero agli indiani l'amministrazione dei

vertici del potere politico ed economico; il sistema economico attraversò una fase di trasformazione che, in particolare fino alla metà del XIX secolo, fu contrassegnata da contrazione e deflazione. In questa situazione, ogni politica d'alleanza intercastale e intercomunitaria divenne superflua, se non addirittura controproducente: in un contesto caratterizzato da un'effettiva diminuzione delle risorse economiche, la strategia più razionale era, infatti, quella che portava ogni singolo gruppo a rinchiudersi in se stesso, per non spartire con «estranei» una quota decrescente di risorse.

A questa situazione socio-economica fece poi riscontro quella ideologica. Come si è già ricordato, centri di cultura e individui che dividevano gli esseri umani su basi religiose e castali erano sempre esistiti. Ma si è anche visto come – pur con la cospicua eccezione rappresentata dalle vicende del *Sikh-panth* – la loro importanza, soprattutto a partire dal regno di Akbar, fosse stata scarsa. Tuttavia – e anche questo è già stato ricordato – le decisioni prese dagli inglesi in campo giuridico avevano avuto l'effetto di rivitalizzare l'importanza di tali correnti. Come se non bastasse, nel corso dell'Ottocento la cultura europea divenne sempre più razzista, tanto che la diffusione della cultura occidentale, accanto ai principî del liberalismo inglese e del nazionalismo umanitario di Mazzini, portò con sé quelli del razzismo. Le divisioni di natura castale, religiosa e perfino linguistica incominciarono a essere reinterpretate come divisioni razziali.

Come s'è ricordato all'inizio di questo libro, gli arya vennero trasformati da gruppo linguistico in razza e le caste alte, soprattutto quelle brahmaniche, si gloriarono di questo ipotetico legame razziale con gli europei; i rajput e i maratha, dal canto loro, incominciarono a rivendicare origini straniere e, nel modo di vedere del tempo, più illustri; sempre rajput e maratha, ma non solo loro, dimenticando il processo d'ibridizzazione che aveva caratterizzato la loro politica d'alleanze matrimoniali fino a poco prima, si chiusero secondo rigide linee endogamiche; i musulmani, a loro volta, scoprirono di essere tutti discendenti di conquistatori arabi o turchi.

In definitiva, quindi, il regime coloniale fu sempre bifronte. Da un lato esso svolse un ruolo decisivo nella creazione di una società arretrata e ristagnante e nell'elaborazione di un'ideologia razzista, funzionale alla perpetuazione di tale società; d'altro lato, tuttavia, esso finì per porre le basi dello stato moderno e di un'ideologia modernizzatrice, laica e liberal-democratica.

6. *Alla base dell'operato della Compagnia come stato*

Il resto di questo capitolo è dedicato alla storia dei primi sette decenni dell'Ottocento, fino, cioè, alla prima grande crisi del regime coloniale (con la rivolta del 1857) e al tentativo da parte degli inglesi (nei dieci-quindici anni successivi alla soppressione della rivolta) di stabilizzare il proprio dominio in India attraverso la creazione di un nuovo sistema. Come vedremo qui di seguito, il regime della Compagnia (che, formalmente, durò fino al 1858) fu non solo fondamentalmente predatorio, ma tanto miope da non esitare a divorare i propri collaboratori indigeni non appena ciò sembrasse rispondere ad angusti interessi di breve periodo (in genere di carattere economico). La rivolta del 1857 fu la diretta conseguenza di questo modo di procedere. Dopo di essa, non solo il governo di Sua Maestà pose termine alla Compagnia, ma inaugurò una nuova politica basata su un'organica collaborazione di lungo periodo con gli strati privilegiati della società indiana.

Le sostanziali analogie fra il modo di funzionare della Compagnia e quello di molti stati indiani a cui essa si sostituì sono state messe in luce da una serie di importanti ricerche [Washbrook 1981; Bayly 1983 e 1988]. Sia gli stati modernizzatori indiani del periodo post-Moghul sia la Compagnia erano impegnati nella mobilitazione di risorse decisamente superiori a quelle di cui si era a suo tempo appropriato l'impero moghul. Sia nel caso degli stati indiani, sia in quello della Compagnia, questa maggior mobilitazione di risorse era ottenuta, in prima istanza, con l'aumento della quota effettiva dell'imposta terriera (che, a partire dalla seconda metà del Settecento, mostrò la tendenza a crescere in termini reali). In certi casi, tale risultato venne ricercato attraverso l'eliminazione o la rarefazione degli strati d'intermediari fra lo stato e il coltivatore[7]. Sia gli stati precoloniali sia quello della Compagnia promossero poi nuovi tipi di colture di alto valore commerciale. Inoltre, sia gli stati indiani modernizzatori, sia la Compagnia rilanciarono o proseguirono con rinnovato vigore la colonizzazione della frontiera interna, cioè la messa a coltura degli ancora vasti territori che non erano mai stati colonizzati o che, per una ragione o per un'altra, erano stati lasciati in abbandono. Infine, di nuovo nel caso sia degli stati indiani modernizzatori sia della Compagnia, un tipo di politica economica particolarmente importante nella mobilitazione e appropriazione di nuove risorse fu l'imposizione di monopoli statali su certe attività commerciali d'importanza chiave e, a volte, su alcune attività produttive.

In tutti questi campi, quindi, non vi sono sostanziali differenze fra la politica economica della Compagnia e quella di stati quali il *nawabi* del Bengala o il sultanato del Mysore (e altri ancora, su cui non abbiamo potuto soffermarci per mancanza di spazio, come il piccolo ma dinamico stato meridionale del Travancore e il regno sikh del Punjab [1801-1849][8]). Ma queste analogie non possono nascondere le ancora più sostanziali differenze che separavano la Compagnia dalle monarchie indiane. Differenze che, tuttavia, non possono certo essere sussunte sotto le categorie tradizione/modernizzazione (in base alle quali gli stati indiani sarebbero da considerarsi espressione del «mondo tradizionale» e quello della Compagnia espressione del «mondo moderno»).

In alcuni casi le differenze fra gli stati precoloniali e lo stato della Compagnia sono funzione del fatto che l'incremento quantitativo dello sfruttamento dell'economia attuato dalla Compagnia raggiunse dimensioni tali da dare origine a un mutamento qualitativo negativo, riflettendosi sfavorevolmente sulla base produttiva.

Ma, in definitiva, la differenza reale fra il funzionamento della Compagnia in quanto stato e quello di tutti gli altri stati indiani – una differenza talmente evidente da essere già notata da Sayyid Ghulam Husain, uno dei primi storici indiani della conquista inglese del Bengala, testimone degli eventi da lui narrati [Ray 1985-86, pp. 99-100] – era la necessità – di cui si è già parlato – che la Compagnia aveva di trasferire in Inghilterra, senza contropartita e in maniera costante, cospicue quote di ricchezza (utilizzate per pagare i dividendi spettanti ai suoi «onorevoli proprietari»). L'East India Company, infatti, nonostante la vastità dei territori portati sotto il proprio controllo, continuava a rimanere, in prima istanza, una società per azioni, il cui modo di funzionare e le cui finalità, quindi, erano strutturalmente quelle di una società per azioni. Come tale, il suo obiettivo fondamentale non poteva che essere quello di pagare con regolarità e, se possibile, di massimizzare i dividendi spettanti ai suoi «onorevoli padroni» (gli azionisti), subordinando a tal fine ogni altra attività.

I dividendi per gli azionisti della Compagnia potevano essere pagati utilizzando due tipi di introiti: il primo proveniva dal monopolio di certi flussi commerciali internazionali (ancora all'inizio dell'Ottocento, quelli fra Inghilterra e Asia e fra India e Cina); il secondo dai guadagni derivanti dal gettito fiscale dei possedimenti indiani. Qualsiasi spesa che non fosse finalizzata a rendere possibile la riscossione di questi introiti era vista come sostanzialmente inutile: di fatto uno «spreco» che andava eliminato. È facile capire come, con tali finalità ultime, il governo della Compagnia in India ben difficilmente avrebbe potuto avere una ricaduta positiva per l'India stessa.

7. *Le difficoltà della Compagnia*

Nel corso dei primi decenni dell'Ottocento, l'operare della Compagnia venne reso progressivamente più difficile dalla crescente ostilità della grande maggioranza della borghesia inglese. Questa vedeva nei privilegi economici della Compagnia una limitazione delle proprie potenzialità di sviluppo e, in quelli non economici, cioè il potere di patronato dei direttori (in altre parole la facoltà di cooptare e di promuovere il personale civile e militare che operava in India) una fonte di abusi e di disfunzioni. Il risultato di questa situazione fu la decisione da parte della Corona di abolire in un primo tempo (nel 1813) il monopolio della Compagnia sui commerci fra Inghilterra e Asia e, in un secondo tempo (nel 1833), il restante monopolio sui commerci fra India e Cina. Nel 1854, infine, il potere di reclutare il personale civile e militare in servizio in India, fin lì nelle mani dei direttori della Compagnia, venne trasferito a un sistema di concorsi.

La diminuzione delle risorse economiche a disposizione della Compagnia fu, con ogni probabilità, una causa importante nel portare a un diverso atteggiamento da parte dei suoi circoli dirigenti in Inghilterra per quanto riguardava la politica d'espansione in India. Questa era stata subita e, in certi casi, criticata dai direttori. Come si è visto nel capitolo precedente, la vittima più illustre del loro dispiacere in proposito era stato Lord Wellesley, richiamato anzi tempo in patria. Ma la diminuzione delle risorse commerciali della Compagnia, in seguito all'abolizione dei monopoli sui commerci internazionali, non poteva che accrescere la tentazione di ricorrere a una politica d'espansione militare (cioè, in altre parole, a una politica che avrebbe portato alla crescita del gettito dell'imposta terriera). Si trattava di una decisione favorita dal fatto che il formidabile apparato militare di cui la Compagnia disponeva in Asia era al medesimo tempo terribilmente costoso e, a paragone dei potenziali avversari, praticamente invincibile. Il risultato fu, fino alla vigilia della grande rivolta del 1857, una politica d'espansione ininterrotta. Naturalmente rimaneva il problema che ogni nuova conquista comportava spese tali da generare, almeno a breve termine, ingenti deficit di bilancio. Non solo: la politica d'espansione ininterrotta e il duro sfruttamento delle risorse economiche dei territori conquistati non potevano non comportare resistenze di vario genere. Accanto alle guerre di conquista che figurano preminentemente nei manuali di storia dell'India, la prima metà dell'Ottocento è caratterizzata da un

seguito pressoché ininterrotto di ribellioni e di «piccole guerre» di pacificazione. Da un punto di vista strettamente economico, la politica d'espansione militare della Compagnia finì per aggravare (analogamente a quanto era avvenuto per l'impero moghul al tempo d'Aurangzeb) i problemi finanziari che si volevano risolvere. Quando la Compagnia fu abolita (nel 1858), la Corona ereditò un cospicuo deficit, essenzialmente legato a questa politica di conquista. Ma, bisogna aggiungere, si trattò di un deficit il cui pagamento divenne responsabilità del nuovo governo indiano della Corona, cioè, in altre parole, dei contribuenti indiani. In questo modo, ironicamente, gli indiani finirono per pagare i debiti contratti dagli inglesi per conquistare l'India.

8. *La continuazione della politica d'espansione inglese*

Quanto abbiamo detto spiega come mai il richiamo in patria di Wellesley, lungi dal segnare la fine della politica espansiva della Compagnia in India, non ne rappresentò che una breve interruzione. Il continuo processo d'espansione militare, destinato a proseguire in grande stile fino alla metà del secolo, venne in genere giustificato con ragioni geopolitiche (il raggiungimento di confini facilmente difendibili, l'eliminazione di nemici potenzialmente pericolosi, la chiusura di potenziali rotte d'invasione percorribili da nemici provenienti dall'Europa). Ma sta di fatto che tutte le guerre che vennero portate a compimento con successo dalla Compagnia, risolvendosi in cospicui guadagni territoriali, ebbero anche o prevalentemente motivazioni di carattere economico.

La politica espansiva della Compagnia si estrinsecò lungo tre direttive: il raggiungimento dei confini geografici del subcontinente; l'assorbimento degli stati vassalli che erano sopravvissuti alla prima fase della conquista; l'espansione oltre i confini naturali del subcontinente. Il raggiungimento dei confini del subcontinente fu completato nel 1849, con la definitiva distruzione di quello che era stato il potente regno sikh del Punjab; l'incorporazione degli stati vassalli continuò fino alla fine del regime della Compagnia, diventando particolarmente incisiva negli anni Quaranta e Cinquanta; in quanto alla politica d'espansione fuori dai confini naturali del subcontinente, essa proseguì anche dopo l'abolizione della Compagnia nel 1858, prolungandosi fino al periodo immediatamente successivo alla prima guerra mondiale.

9. *Il prelevamento della ricchezza*

Mentre attuava la sua politica d'espansione militare all'interno e fuori del subcontinente indiano, la Compagnia portò avanti una politica economica articolata in tre livelli. Il primo fu rappresentato dal prelevamento delle risorse prodotte dall'economia indiana, attraverso la politica fiscale, l'utilizzo di monopoli e l'espansione della frontiera interna. Il secondo fu esemplificato dalla riduzione del volume di ricchezza reinvestito o, comunque, speso in India. Il terzo si estrinsecò in una politica commerciale volta, in ultima analisi, a trasferire in Inghilterra la quota netta delle ricchezze mobilitate attraverso le prime due strategie.

Anche sotto la Compagnia, la principale fonte d'introiti continuò a rimanere il gettito proveniente dall'imposta terriera. In gran parte dei territori fuori dalla presidenza del Bengala, la Compagnia preferì valersi di sistemi diversi dal *permanent settlement*, ricorrendo a *settlements* temporanei per periodi dai dieci ai quarant'anni. Questi venivano stipulati con i singoli coltivatori (*ryotwari settlement*, da *ryot*, «contadino») o con confraternite di villaggio di vario tipo (formate a volte da caste contadine, a volte da caste braminiche) o, di nuovo, da membri dell'aristocrazia rurale (come i *talukdar* della media vallata gangetica che, differentemente dai loro omonimi del Bengala, erano non piccoli, ma grandi *zamindar*). Le decisioni d'investire un gruppo sociale della proprietà della terra – cioè, in pratica, della responsabilità di pagare l'imposta terriera – vennero prese in tempi diversi, con motivazioni teoriche differenti. Ma, al di là di queste, vi erano sempre precise ragioni pratiche, riconducibili all'obiettivo di massimizzare gli introiti e di minimizzarne i costi.

In ogni caso, qualsiasi fosse il tipo di *settlement* prescelto, il suo elemento caratterizzante fu, almeno fino alla fine degli anni Quaranta, che il livello d'imponibile effettivamente riscosso dagli inglesi fu assai più alto di quello incamerato dagli stati precoloniali, compresi regimi modernizzanti (e quindi esosi) come quelli di Mir Qasim in Bengala e di Tipu Sultan nel Mysore. Gli stati precoloniali, inoltre, avevano fissato l'imponibile in base alla terra effettivamente coltivata e avevano dimostrato una certa flessibilità nel rimettere almeno in parte le imposte in caso di cattivo raccolto. Gli inglesi, invece, dimostrarono sempre un'estrema riluttanza a rimettere qualsiasi quota d'imposta, perfino in caso di carestie; inoltre essi fissarono l'imponibile non in base al terreno effettivamente coltivato, ma al terreno nel suo complesso, senza tener conto delle parti incolte. Ovviamente, quest'ultima politica era

un modo di promuovere l'espansione delle terre coltivate; ma, a differenza di quanto avevano fatto i maratti o Tipu, questo obiettivo veniva perseguito non attraverso una politica di finanziamenti all'agricoltura ma con l'uso puro e semplice della coercizione.

Con il 1820, in molte parti dell'India, venne avviata una nuova politica impositiva, formalmente più mite di quella che l'aveva preceduta. Tuttavia, essa coincise (per ragioni che esamineremo più avanti) con l'inizio di un periodo di depressione dei prezzi agricoli. Ciò fece sì che non solo non vi fosse nessun abbassamento dell'entità reale delle imposte, ma che, in effetti, questa raggiungesse, negli anni Trenta e Quaranta, il suo massimo in termini reali per l'intero Ottocento [Bayly 1983, p. 268].

Accanto all'imposta terriera, l'altra maggior fonte d'introiti per la Compagnia era rappresentata dai monopoli. Quelli creati dagli stati indiani precoloniali vennero, in genere, mantenuti; alcuni di essi, poi (in particolare quello dell'oppio), vennero considerevolmente rafforzati. Fra questi monopoli – che «dominavano la maggior parte dei settori più redditizi del commercio e influenzavano tutti gli altri» [Washbrook 1981, p. 661] – i più fruttuosi erano quelli del sale, degli alcolici e, soprattutto, dell'oppio. Fino al 1833, inoltre, la Compagnia continuò ad avere un ruolo importante nella gestione del commercio dei tessili, ragion per cui essa non esitò a imporre una pesante tassazione aggiuntiva sulle attività di quei mercanti e produttori che non erano alle sue dipendenze.

Sia nel gestire i propri monopoli, sia nell'appropriarsi di una quota sproporzionatamente alta del surplus agrario, la Compagnia fece ricorso a una politica di coercizione su larga scala. Ma, almeno fino alla metà del secolo, il fatto che la forza lavoro agricola rimanesse scarsa rispetto alla terra disponibile comportò una certa qual capacità contrattuale da parte dei coltivatori nei confronti sia dell'aristocrazia rurale, sia dei rappresentanti dello stato. Certo, la progressiva conquista dell'India e la castrazione dei superstiti stati indiani limitarono grandemente quella possibilità d'emigrare da uno stato a un altro di cui si erano avvalse le confraternite contadine nel periodo precedente. Tuttavia, in India, ancora all'inizio dell'Ottocento, esisteva una frontiera interna, formata da terre vergini, che offriva a tali confraternite una possibile via di fuga.

Questa frontiera interna, inoltre, offriva rifugio e sostentamento a popolazioni tribali dedite alla caccia e alla raccolta dei frutti del suolo, e a popolazioni nomadi o seminomadi, che vivevano di pastorizia o dell'allevamento del bestiame. Non solo; al di qua della frontiera interna esistevano gruppi di nomadi, a volte connotati dal punto di vista reli-

gioso, che svolgevano attività commerciali di vario genere, a volte di grande importanza, godendo di privilegi che davano loro uno status simile a quello dell'extraterritorialità. Era questo il caso dei banjara che, con le loro grandi carovane di carri trainati da buoi, gestivano il commercio del grano all'interno del subcontinente, rifornendo, in caso di necessità, i vari eserciti in conflitto, senza distinzione fra i contendenti.

I gruppi tribali e sociali insediati al di là della frontiera interna, così come i commercianti itineranti che agivano negli interstizi della società sedentaria, rappresentavano settori della società e dell'economia indiana che tendevano a sottrarsi al controllo degli stati. La reazione della Compagnia a questa situazione fu la sistematica distruzione delle foreste – secondo una pratica già seguita dagli inglesi nel caso dell'Irlanda e della Scozia [Bayly 1988, p. 139] – e la sedentarizzazione forzata dei gruppi nomadi o seminomadi. In particolare la distruzione delle foreste, attuata sia per impedire che potessero servire da copertura per ribelli potenziali o attuali, sia per depredarne le risorse, assunse dimensioni tali da essere, probabilmente, la causa di percepibili variazioni nell'ecosistema verificatesi nel medesimo periodo, quali l'aumento dei venti caldi nella pianura gangetica e la diminuzione del livello dei fiumi nell'Estremo Sud.

Il processo d'espansione della frontiera interna non era, in effetti, nulla di nuovo nella storia del subcontinente. Esso era stato portato avanti con vigore se non da tutti, da alcuni almeno degli stati precoloniali modernizzatori. Questo, ad esempio, era stato il caso del Mysore, dove Tipu Sultan era stato motivato sostanzialmente dalle stesse ragioni alla base dell'analoga politica della Compagnia (portare, cioè, sotto il controllo dello stato certi settori della popolazione e aumentare lo sfruttamento delle risorse economiche, in modo da far fronte ai costi crescenti di una moderna burocrazia). Tuttavia, ciò che fece della politica perseguita dalla Compagnia qualcosa di qualitativamente nuovo (comportando, fra l'altro, la quasi completa distruzione delle foreste nella maggior parte del subcontinente) furono la sistematicità e le dimensioni di tale politica[9].

10. *La riduzione del volume di ricchezza investito in India*

A complemento della politica di estrazione della ricchezza dall'India, vi fu quella rivolta all'eliminazione degli «sprechi». Questi erano di due tipi. Il primo e di gran lunga il più ingente – almeno nell'analisi degli inglesi – era rappresentato dalle spese delle Corti in-

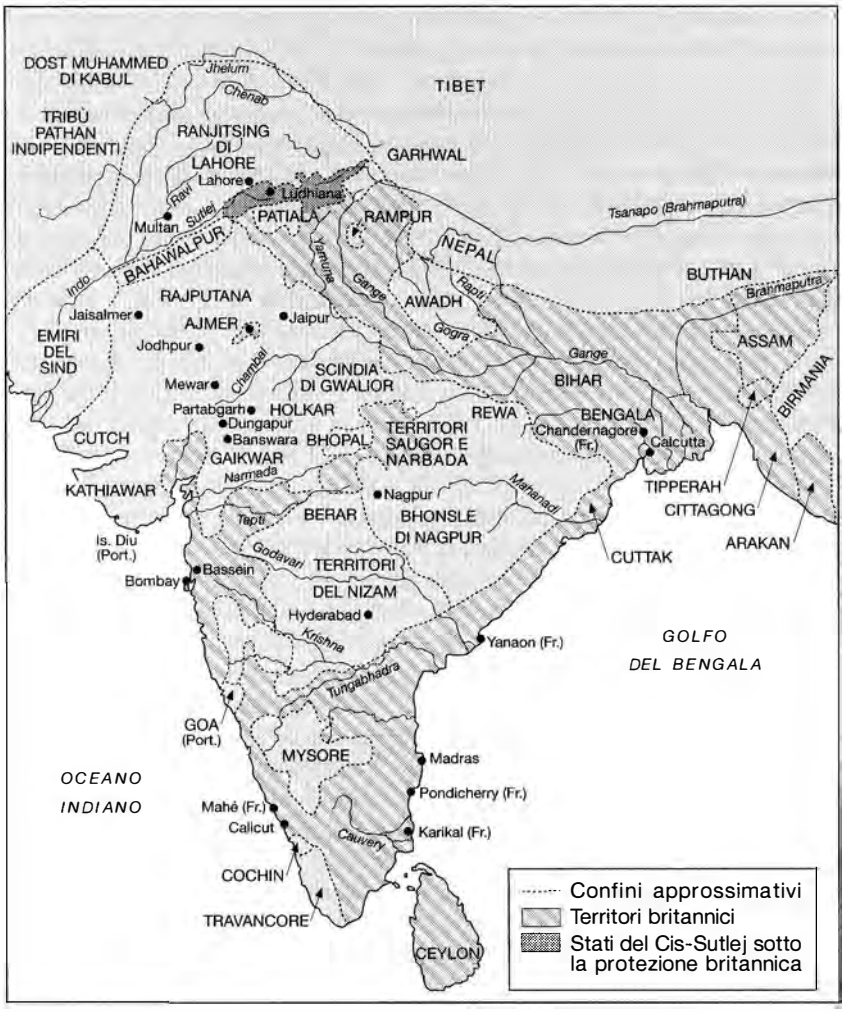


Fig. 21. *L'India alla vigilia dell'attuazione della politica del «lapse» (1834).*

diane o dei prìncipi che erano stati pensionati dalla Compagnia. Il secondo era costituito dai costi legati al mantenimento della burocrazia civile e militare della Compagnia in India.

Fu appunto il desiderio di eliminare la prima di queste fonti di «sprechi» che portò alla politica di sistematica e progressiva distruzione delle Corti indiane vassalle e di abolizione delle pensioni originariamente concesse ai discendenti di quei monarchi che avevano pre-

cedentemente abdicato a favore della Compagnia. Questi provvedimenti vennero ufficialmente giustificati in base alla teoria del *lapse* («venir meno»), cioè il principio secondo cui la mancanza di eredi legittimi di sesso maschile comportava il «venir meno» della sovranità dello stato – o del diritto alla pensione – a favore della Compagnia. Si trattava di una politica che era stata sanzionata dai direttori della Compagnia fin dal 1834 e che, nel quindicennio successivo, era stata applicata occasionalmente. Ma, nel periodo in cui fu governatore generale il marchese di Dalhousie (1848-1856), tale politica divenne sistematica e, solo fra il 1848 e il 1854, vennero annessi non meno di sette stati, fra cui quello che restava del grande regno maratta di Nagpur.

Ancora prima dell'inizio in grande stile della politica del *lapse*, inoltre, la Compagnia aveva assunto la diretta amministrazione del regno del Mysore (1831)[10], una decisione che era stata giustificata con l'asserito malgoverno del *maharaja*. Inoltre, nel 1854, la regione cotoniera del Berar, appartenente all'Hyderabad, venne annessa dalla Compagnia, come pagamento degli arretrati richiesti per il mantenimento delle truppe inglesi impiegate, in teoria, per la difesa dei dominî del *nizam* (pagamento che, in base alla lettera del trattato d'alleanza sussidiaria allora vigente, il *nizam* non aveva più l'obbligo di versare). Infine, nel 1856, su dirette istruzioni da parte dei direttori, Lord Dalhousie annesse l'Awadh, il più grande fra gli stati vassalli dell'India del nord. Come nel caso dell'assunzione dell'amministrazione del Mysore, l'annessione dell'Awadh venne giustificata con il «malgoverno» del monarca regnante. A parte questo, prima e durante il governo di Lord Dalhousie, venne abolita una serie di pensioni, fra cui quelle alle discendenti del *nawab* di Surat, agli eredi del *nawab* del Carnatico e al figlio adottivo del *peshwa* Baji Rao II. Sempre Dalhousie informò l'ultimo discendente della casa di Timur, Bahadur Shah II (che gli inglesi chiamavano il re di Delhi), che la dignità imperiale, il pagamento dell'invero modesta pensione che andava con essa, i diritti di extraterritorialità goduti dall'imperatore all'interno del Forte Rosso di Delhi e lo stesso diritto di risiedervi non sarebbero stati trasferiti al suo erede.

Come si vede, soprattutto a opera di Dalhousie – che agiva in piena sintonia con la Corte dei Direttori e con il *Board of Control* – la politica d'eliminazione della vecchia classe dirigente indiana divenne talmente rapida da far pensare alla sua imminente sparizione. Ovviamente, la teoria del *lapse*, in base alla quale tale politica venne in genere motivata, non era che un pretesto. Le sue ragioni di fondo sono state indicate (dai contemporanei e dalla maggior parte degli storici) come funzione sia di motivazioni strategiche (i regni annessi bloccavano vie di comunicazione d'importanza militare), sia della preoccu-

pazione di por termine al «malgoverno» della vecchia classe «feudale». Ma è difficile credere che i patetici resti dei grandi stati indiani del Settecento (come Nagpur e l'Awadh) o piccole monarchie create o, in certi casi, restaurate dagli stessi inglesi (come Jhansi e Satara) potessero veramente rappresentare una minaccia per un colosso militare come era ormai divenuta la Compagnia nella prima metà dell'Ottocento. Altrettanto difficile è giustificare in base a criteri strategici o di buon governo la rescissione unilaterale dei contratti che avevano volontariamente impegnato la Compagnia al versamento delle pensioni dovute agli ex monarchi regnanti e ai loro discendenti. Una ragione più seria della politica annessionistica fu la convinzione allora prevalente fra gli inglesi, e radicata in personaggi come Lord Dalhousie, secondo cui «il dominio britannico era talmente superiore a quello indiano che tanto più esteso era il territorio direttamente governato dai britannici, tanto meglio sarebbe stato per il popolo indiano» [Spear 1981, p. 141].

Si tratta di una convinzione che, del resto, è ancora condivisa da alcuni storici occidentali di oggi[11]. Ma la verità è che il «malgoverno» dei prìncipi indiani era, in genere, funzione dell'ingerenza dei residenti inglesi (cioè di quegli alti funzionari che controllavano l'operato di governo dei prìncipi) e, soprattutto, del peso insopportabile dei tributi imposti dalla Compagnia agli stati vassalli. In particolare, nello scandaloso caso dell'Awadh – i cui sovrani, dal tempo della guerra del 1764-1765, si erano sempre dimostrati alleati fedeli della Compagnia – l'accusa di «malgoverno» venne fatta all'ultimo monarca regnante in base al suo stile di vita (che non si conformava ai dettami di quel moralismo puritano che era diventata la norma fra gli inglesi in India fin dal tempo di Wellesley). Ciò nonostante, l'Awadh era uno stato prospero e il suo ultimo monarca, Wajid Ali, era generalmente ben voluto dai suoi sudditi.

Quindi, anche il desiderio di governare meglio l'India – che, ancora in opere recenti, viene indicato come la reale motivazione della politica d'annessione degli stati vassalli – non era che un pretesto. La ragione vera di questa politica sembra essere stata un'altra: il desiderio (o meglio la necessità) di rastrellare sempre nuove risorse per far quadrare i bilanci della Compagnia (e per poter versare con regolarità i dividendi dovuti ai suoi azionisti). Una tesi che è confermata dal fatto che la politica del *lapse* venne estesa alle pensioni pagate ai discendenti dei prìncipi.

Ma se anche fosse vera la tesi che la politica d'annessione seguita dalla Compagnia nella prima metà dell'Ottocento aveva la sua ragion d'essere nel desiderio di governare meglio l'India, rimane il fatto che

tale politica ebbe effetti esiziali sull'economia indiana. La politica economica delle Corti indiane era espansiva, fondata sul consumo vistoso del principe e dei suoi cortigiani. Questa generosità dei prìncipi indiani (fossero essi musulmani, indù o sikh) discendeva dall'ideologia secondo cui il monarca doveva agire da madre e padre dei suoi sudditi, facendosi carico della protezione delle varie classi sociali e della promozione del benessere collettivo. Questa era la politica che gli indiani si aspettavano dai propri prìncipi e, come tale, essa svolgeva un indispensabile ruolo di legittimazione. Di fatto, dalla generosità dei prìncipi – e degli altri membri della classe dirigente che cercavano di emularli – dipendevano non solo numerose categorie di servitori specializzati di vario tipo (per intenderci dai poeti e dagli storici ai mimi e alle ballerine), ma il supporto di istituzioni religiose (in genere senza distinzioni settarie) e il finanziamento di attività economiche utili (ad esempio attraverso prestiti ai coltivatori). In sostanza, quelle spese dei prìncipi e dei loro nobili che gli inglesi giudicavano sprechi più o meno stravaganti svolgevano, invece, un ruolo indispensabile nel far girare l'economia a pieno regime.

Ovviamente, se la Compagnia avesse accompagnato alla sistematica eliminazione della vecchia classe nobiliare una politica di spesa sostitutiva di quella dei prìncipi, non vi sarebbero state conseguenze negative per l'economia indiana. Ma, naturalmente, nulla poteva essere più distante dalla logica economica della Compagnia. Vero è che, in alcuni casi, la Compagnia si accollò almeno una parte delle funzioni di mecenate esercitate dai regimi precoloniali. Così, per esempio, essa si fece carico della tutela di alcuni fra i maggiori luoghi di culto indù e musulmani; inoltre, nel 1813, essa destinò al finanziamento dell'istruzione pubblica una somma «di non meno di 100.000 rupie all'anno» [O'Malley 1968, p. 142]. Ma la somma destinata all'istruzione era veramente miserevole[12]; il limitato patronato nei confronti delle religioni indiane, poi, venne abbandonato nel corso degli anni Trenta, in seguito alle critiche dell'opinione pubblica inglese e dei missionari cristiani che operavano in India.

Le reali priorità dei governi della Compagnia sono ben rappresentate dall'opera di governo di Lord William Bentinck (governatore generale dal 1828 al 1835). Bentinck, come vedremo, fu responsabile di una politica riformistica che rappresenta uno dei momenti più alti della storia della colonizzazione inglese in India. Questo, tuttavia, ha spesso oscurato il fatto che l'enfasi maggiore, nell'opera di governo di Lord Bentinck, fu posta sulla drastica riduzione delle spese di governo, ciò che finì per dare un contributo decisivo alla crisi dell'economia indiana[13].

11. *Deflazione e depressione*

La grande crisi depressiva causata dalle politiche fin qui descritte venne poi acuita da altri fattori, che si tradussero in una contrazione della circolazione monetaria e in una diminuzione del valore relativo dei prodotti agricoli rispetto all'argento (con cui si pagavano le imposte). In parte questo fu dovuto a ragioni internazionali, al di fuori della capacità di controllo del governo coloniale. In particolare diminuì la quantità d'argento disponibile sul mercato internazionale (ciò che portò all'aumento del suo valore relativo), in seguito al declino delle esportazioni di tale metallo dall'America Latina, subito dopo le lotte per l'indipendenza. Ma un fattore causale in definitiva più importante fu rappresentato dalla decisione, da parte del governo della Compagnia, di chiudere una serie di zecche (ad esempio a Farrukhabad, Saugor e Benares) a partire dagli anni Venti. Si trattò di una decisione le cui ragioni erano essenzialmente politiche: il diritto di battere moneta era visto (giustamente) come prerogativa di uno stato sovrano, mentre, di regola, le zecche eliminate erano state gestite da mercanti locali, su concessione degli stati indiani annessi dalla Compagnia (questo fu il caso, appunto, di Farrukhabad e di Benares). La Compagnia, quindi, fece una scelta politica di centralizzazione del potere economico, limitando l'attività di conio della moneta alle zecche situate nelle maggiori città coloniali, che erano poi i centri d'irradiazione del potere politico della Compagnia.

Ma la chiusura delle zecche ebbe due avverse conseguenze economiche per la popolazione rurale. La prima fu il calo nella circolazione monetaria, specialmente nel mondo rurale, a cui corrispose la crescita del valore dell'argento coniato (con cui si pagava l'imposta terriera) rispetto a quello delle derrate agricole. Ciò determinò la diminuzione dei guadagni dei coltivatori e l'aumento della quota di ricchezza prelevata dalla Compagnia mediante l'imposta terriera (questo, nonostante le già ricordate diminuzioni delle quote nominali d'imposta attuate negli anni Trenta e Quaranta). La seconda avversa conseguenza economica fu la diminuzione di valore del metallo prezioso non coniato. Le famiglie contadine, infatti, conservavano una parte considerevole dei loro risparmi sotto forma di monili in metallo prezioso. In caso di bisogno, tali monili venivano venduti – a un prezzo di poco inferiore a quello intrinseco del metallo prezioso – a mercanti e piccoli finanzieri indigeni, che ne ricavavano un certo guadagno trasformando tali gioielli in monete nelle zecche locali. Ora, la chiusura di molte zecche rese più costosa e, quindi, più difficile tale

transazione: soprattutto nel caso d'immissione massiccia di monili sul mercato, in occasione di crisi, diventava antieconomico acquistare metallo prezioso non coniato che avrebbe dovuto essere trasportato in zecche geograficamente distanti.

In sostanza, l'eliminazione delle Corti, l'abolizione delle pensioni degli eredi dei prìncipi, la chiusura delle zecche si unirono alla crescita in termini reali dell'imposta terriera nel dare origine a una gigantesca depressione che raggiunse il massimo della sua intensità fra la fine degli anni Venti e gli anni Quaranta.

12. *La ristrutturazione del commercio internazionale dell'India*

Abbiamo visto come, storicamente, l'India fosse parte di una fitta rete commerciale che la univa al resto del mondo e come (grazie soprattutto alle massicce esportazioni dei suoi manufatti di cotone e, in misura minore, di cotone misto a seta o di seta) essa godesse di una positiva bilancia commerciale rispetto al resto del mondo. L'ascesa del potere della Compagnia si tradusse nella straordinaria crescita d'importanza dell'Inghilterra, che divenne il principale partner commerciale dell'India.

Questo risultato venne ottenuto anche con il metodo di triangolare le esportazioni indiane sulla Cina. Le vecchie rotte con la Cina, infatti, rimasero aperte e, anzi, a partire dagli ultimi due decenni del Settecento, vi fu un vero e proprio boom delle esportazioni indiane in Cina (soprattutto cotone grezzo). Ma, in realtà, gran parte delle esportazioni indiane in Cina servirono a controbilanciare le crescenti esportazioni dalla Cina all'Inghilterra. In pratica, le merci indiane venivano scambiate con merci cinesi che venivano poi vendute in Inghilterra; il ricavato di questo scambio triangolare rimaneva in parte alla Compagnia, in parte ai mercanti inglesi che esportavano le merci cinesi in Europa.

Nel forzare il commercio indiano nei due canali appena ricordati (India-Inghilterra e India-Cina), la Compagnia doveva tenere presenti gli interessi e le suscettibilità della borghesia britannica nel suo complesso. Nel corso del Settecento, l'interesse primario di questa era divenuto lo sviluppo di un'industria moderna in Inghilterra. Ciò, di fatto, comportò una serie di misure politiche ed economiche, da parte sia del governo inglese sia della Compagnia, volte a scoraggiare l'esportazione di prodotti lavorati indiani, sostituendola con quella di prodotti semilavorati o grezzi. La conseguenza fu che fra la fine del

XVIII secolo e l'inizio del XIX vi fu una radicale trasformazione del contenuto delle esportazioni indiane: i manufatti tessili (fino a quel momento di gran lunga la più importante esportazione dall'India) vennero sostituiti con prodotti non lavorati o semilavorati quali il cotone grezzo, la seta grezza, l'indaco, lo zucchero, il salnitro, l'oppio e, in un secondo tempo, la juta e il tè.

Nella prima metà dell'Ottocento, questo comportò, in India, la contrazione del settore artigianale, la sua mancata trasformazione in un moderno settore industriale (anche laddove venne tentata), l'incoraggiamento di colture quali quelle dell'indaco, dello zucchero e dell'oppio. Nel caso dell'indaco, l'espansione della sua coltura venne perseguita favorendo la creazione di piantagioni gestite da europei; nel caso dello zucchero furono soprattutto mercanti e proprietari terrieri indiani a investire nel settore; nel caso infine dell'oppio – la cui produzione risultava scarsamente vantaggiosa per il produttore primario (cioè per i contadini che lo coltivavano) –, la Compagnia (che aveva il monopolio della commercializzazione del prodotto) fece una politica di finanziamenti ai contadini indiani che coltivavano terre marginali (cioè, in ogni caso, poco produttive).

In conclusione, già nel primo decennio dell'Ottocento, il commercio internazionale dell'India era stato ristrutturato sull'asse India-Inghilterra e su quello India-Cina-Inghilterra. Nell'uno e nell'altro settore, la bilancia commerciale dell'India continuava a rimanere ampiamente positiva. Le esportazioni verso l'Inghilterra erano composte soprattutto da indaco e, in misura minore, da argento; in ritorno l'India aveva soprattutto materiale di tipo militare, per un valore, in ogni caso, nettamente inferiore a quello delle merci esportate. Le esportazioni verso la Cina, composte dalla fine del XVIII secolo essenzialmente di cotone grezzo, videro gradualmente crescere per importanza l'oppio che, nei primi decenni del XIX secolo, ridusse all'insignificanza ogni altro tipo d'esportazione in Cina. In ritorno la Cina vendeva porcellane e tè, ma – come si è già detto – solo una parte di queste merci prendeva la via dell'India: la parte maggiore veniva invece riesportata in Inghilterra.

Per quanto il passaggio in Cina finisse, come si è detto, per essere solo una tappa nel trasferimento della ricchezza indiana dal subcontinente all'Inghilterra, fra il commercio India-Cina e quello India-Inghilterra vi era, per ciò che concerne l'economia indiana, una differenza essenziale. Questa consisteva nel fatto che mentre gli indiani vennero esclusi dal commercio diretto con l'Inghilterra, essi parteciparono in forze a quello con la Cina (in genere in partnership con gli inglesi). Così, oltre agli inglesi, ad arricchirsi grazie ai commerci con

la Cina furono certi gruppi di mercanti indiani che operavano da Bombay e da Calcutta.

Il monopolio goduto dalla Compagnia – fino al 1813, sui commerci fra Inghilterra e Asia e, fino al 1833, su quelli fra India e Cina – le diede un ruolo dominante nei traffici internazionali, permettendole di inviare in Inghilterra (essenzialmente sotto forma di merci integrate da metallo prezioso) le ricchezze necessarie a pagare i suoi azionisti. Con l'estinzione delle sue attività commerciali al di fuori dell'India, questo trasferimento di ricchezza venne fatto in due modi. In parte venne continuato l'invio di metallo prezioso (e anche questo dovette contribuire non poco al processo di deflazione e di depressione in corso in India); ma la parte maggiore di questi trasferimenti fu ora fatta attraverso attività di sostegno finanziario ai commerci dei mercanti privati. Fra queste attività vi era l'emissione di lettere di cambio che venivano acquistate in Inghilterra per essere poi scontate in India. Concretamente ciò voleva dire che gli operatori economici inglesi che volevano operare in India versavano una certa somma alla Compagnia in Inghilterra e ne ricevevano una un po' inferiore una volta arrivati in India. In questo modo, pagando un tasso di sconto alla Compagnia, i privati potevano esportare in India, senza pericolo, il capitale loro necessario per finanziare le proprie attività commerciali in Asia.

13. *I beneficiari in India della politica economica della Compagnia*

La politica economica della Compagnia, seppure finalizzata essenzialmente al pagamento degli azionisti in Inghilterra e tale da sacrificare gli interessi della grande maggioranza degli abitanti del subcontinente, non era tale, anche in India, da essere uniformemente svantaggiosa per tutti. In particolare, a trarne profitto furono due categorie di persone: i residenti inglesi e quei mercanti e uomini d'affari indiani che collaboravano con loro e con la Compagnia.

La comunità inglese in India – funzionari, ufficiali, soldati, mercanti e anche bianchi poveri – fu sempre di limitata consistenza demografica e, con l'inizio dell'Ottocento, quel tanto di interazione sociale che, nel secolo precedente, aveva caratterizzato i rapporti fra inglesi e indiani cessò. L'atteggiamento degli inglesi nei confronti degli indiani venne a essere basato sull'asserzione della propria innata e incolmabile superiorità; l'unico rapporto con gli indiani che divenne socialmente accettabile fu quello fra padrone e servitore; il

naturale complemento di questa situazione fu che gli inglesi in India finirono per considerarsi come *in partibus infidelium.* Anche nel caso di quelle famiglie che continuavano a risiedere in India (mercanti, finanzieri e, più tardi, industriali) o che, una generazione dopo l'altra, vi tornavano a prestarvi servizio come funzionari o come ufficiali, l'atteggiamento fu quello di una comunità in esilio. In definitiva, la scelta di non integrarsi limitò il peso sociale della comunità britannica e la predestinò a scomparire con l'eventuale fine del regime coloniale.

L'altro strato sociale che, in India, beneficiò del regime della Compagnia fu quell'insieme di mercanti indigeni che costruirono le proprie fortune attraverso la collaborazione con il regime della Compagnia e/o con i singoli inglesi. La partecipazione ai traffici internazionali con la Cina (in genere, anche se non sempre, in partnership con gli inglesi) svolse un ruolo importante nelle fortune di quei gruppi mercantili indigeni che operavano sulla rotta India-Cina. Un altro consistente settore della classe mercantile indiana a guadagnare dai rapporti con la Compagnia fu rappresentato da coloro che divennero attivi in ruoli d'intermediazione all'interno del subcontinente, procurando alla Compagnia e ai privati le merci da esportare o, viceversa, acquistando e ridistribuendo le merci che, sempre la Compagnia o i privati, importavano in India. Questi ruoli d'intermediazione spesso comportarono la gestione in subappalto di una parte dei diritti di monopolio della Compagnia. Un altro ruolo economico di grande importanza, esercitato da indiani, fu la gestione dell'intendenza dell'esercito della Compagnia (che era, poi, il maggior singolo consumatore del subcontinente). Infine, un ruolo economico importante che gli uomini d'affari indiani continuarono a svolgere fu quello di fornire credito agli inglesi, non solo mercanti e imprenditori ma, in misura ancora più pronunciata, singoli funzionari e ufficiali inglesi, specie all'inizio della loro carriera in India.

Questa classe mercantile indigena aveva caratteristiche sociologiche diverse nelle varie aree del subcontinente, soprattutto diverso era il rapporto di continuità o meno che essa aveva con la classe mercantile del periodo precoloniale. Per quanto riguarda il Bengala, abbiamo ricordato nel precedente capitolo come tale classe, già alla fine del Settecento, fosse ormai quasi esclusivamente formata da persone senza connessioni dirette con il vecchio ordine precoloniale. Questi *homines novi* non appartenevano, in genere, a gruppi castali tradizionalmente dediti al commercio o alla finanza, ma a *jati* di varia collocazione, fra cui alcune poste assai in basso e perfino fuori dall'ordine castale. In genere, le fortune di questi *homines novi* e delle loro fami-

glie erano incominciate quando essi erano entrati al servizio della Compagnia o, più spesso, di qualche singolo funzionario o mercante europeo (o, eccezionalmente, di qualche *homo novus* indiano, che aveva già fatto fortuna in questo modo). A volte, queste nuove fortune erano state costruite nello spazio di una generazione, da operatori economici che – al pari di certi mitici milionari americani – avevano iniziato la loro carriera senza altro capitale che la propria abilità e con remunerazioni iniziali appena sufficienti a tenere l'anima unita al corpo. Questo, ovviamente, era stato reso possibile anche dal dinamismo economico di Calcutta che, allora, era non solo la capitale dell'India britannica, ma, ormai, la più popolosa metropoli e il maggior centro commerciale del subcontinente. In molti casi questi uomini d'affari bengalesi entrarono in partnership con i loro omologhi britannici gestendo «case d'agenzia», banche e compagnie di navigazione a vapore.

Un caso emblematico dell'ascesa di questa classe è rappresentato dalla parabola sociale ed economica dell'illustre casata dei Tagore. Costoro discendevano da Darpa Narayan Tagore, che aveva fatto fortuna nel Settecento come *diwan* (cioè banchiere) della Compagnia francese delle Indie Orientali. All'inizio dell'Ottocento, i Tagore, divisi in diversi clan, erano fra i più eminenti esponenti dell'élite economica e sociale indiana di Calcutta (i cui membri si definivano *abhijat bhadralok*: «aristocratici gentiluomini»). Il culmine delle fortune economiche dei Tagore fu raggiunto da Dwarkanath (1794-1846), cofondatore (insieme a un gruppo di uomini d'affari inglesi) e principale azionista della Union Bank (una delle prime banche di tipo moderno in India) e creatore della prima compagnia indiana di navigazione interna a vapore.

Nonostante il suo dinamismo e la sua apparente solidità, però, l'economia mercantile e finanziaria bengalese rimase fortemente condizionata all'esportazione di pochi prodotti (in particolare l'indaco, che era al centro di attività speculative volte a trasferire in Inghilterra la ricchezza accumulata dalla comunità inglese in India). Questo significa che l'economia bengalese era intrinsecamente fragile e, prima nel 1827-1828 e poi nel 1848, essa venne colpita da gravi crisi. Fu in particolare quella del 1848 ad avere esiti catastrofici che, oltre a danneggiare gli uomini d'affari inglesi, travolse letteralmente la classe mercantile bengalese (fu in questa occasione che vi fu il fallimento della Union Bank).

Quegli *abhijat bhadralok* che riuscirono a salvare almeno in parte le proprie fortune abbandonarono il settore mercantile e finanziario per vivere grazie alle rendite delle loro proprietà immobiliari e ter-

riere. Almeno in alcuni casi, però, il loro nuovo ruolo non fu totalmente parassitario. Per tornare di nuovo all'esempio dei Tagore, il figlio di Dwarkanath, Devendranath (1817-1905) – che, pur abbandonando le attività mercantili e finanziarie, riuscì a salvare le fortune della famiglia dalla crisi del 1848 –, fu un eminente intellettuale che svolse un ruolo importante come riformatore religioso. Fra i suoi figli, Satyendranath (1842-1923) fu il primo indiano dai tempi di Cornwallis a essere ammesso nei quadri direttivi della burocrazia coloniale (passando attraverso il nuovo sistema di concorsi in Inghilterra, creato dal *Charter Act* del 1853), mentre un altro, Rabindranath Tagore (1861-1941), poeta, romanziere, drammaturgo, musicista, pittore, pensatore politico, educatore e operatore culturale (fondò l'università di Santiniketan), fu il primo indiano a guadagnarsi il premio Nobel (per la letteratura, nel 1913).

Un caso per certi versi antitetico rispetto a quello del Bengala è rappresentato dall'altra più dinamica area economica dell'India del tempo: la città di Bombay e il suo hinterland, in particolare il Gujarat. Già nel corso del Seicento e Settecento, infatti, i membri della vigorosa classe mercantile della costa occidentale dell'India avevano indifferentemente operato sia al servizio dei locali potentati indiani, sia in collaborazione con gli europei (non solo gli inglesi, ma anche gli olandesi, i portoghesi e i francesi[14]). Questa classe mercantile – a differenza di quella bengalese – era etnicamente assai composita. La maggioranza era formata anche qui da indù appartenenti a vari gruppi castali, in particolare bania (membri cioè di caste tradizionalmente dedite ad attività mercantili e finanziarie), ma anche khatri (originariamente tessitori, una professione ancora seguita da molti di loro), e, soprattutto, brahmani. Ma accanto ai vari gruppi castali indù vi erano musulmani indiani (come i bohra e i khoja), musulmani non indiani (arabi e turchi), e comunità a parte, come i jaina o i parsi. Questi ultimi erano un piccolo gruppo etnico residente nel Gujarat, discendente da immigrati persiani che, pur adottando come lingua madre il gujarati, avevano conservato come propria l'antica religione di Zoroastro.

Nel Settecento, la crisi economica in corso nell'Oceano Indiano, legata soprattutto al declino dei mercati del Medio Oriente, aveva colpito duramente la classe mercantile indiana dell'India occidentale, provocando una crisi che raggiunse il proprio culmine intorno agli anni Settanta del secolo. Ma, a partire dalla metà circa degli anni Ottanta del Settecento, la domanda di cotone grezzo da parte del mercato cinese avviò un vero e proprio *boom* commerciale, determinando una svolta nelle declinanti fortune di almeno una parte della vecchia

classe mercantile indiana. Ad avere successo furono soprattutto i parsi e i gruppi castali indù.

Il definitivo superamento della crisi del Settecento venne, tuttavia, solo nei primi decenni del secolo successivo. Fu in quel periodo che l'oppio si sostituì al cotone grezzo come la più importante merce esportata da Bombay (e in genere dall'India) alla Cina. A questo sviluppo si accompagnò una politica da parte del governo supremo dell'India, volta a centralizzare a Calcutta tale commercio (come si è ricordato, la Compagnia continuò a detenere il monopolio del commercio dell'oppio). Ciò nonostante, i mercanti indiani dell'India occidentale portarono avanti un massiccio contrabbando di oppio, approfittando del fatto che la maggior parte della regione passò definitivamente sotto l'amministrazione inglese solo dopo il 1818 e che, anche in seguito, l'intera area continuò a essere costellata da stati vassalli grandi e piccoli (ciò che favoriva il contrabbando). Di conseguenza, ingenti quantità d'oppio, acquistate in genere nel Malwa, furono deviate dai canali facenti capo a Calcutta, per essere ridirette a Bombay, da cui venivano poi esportate in Cina. Un'attività, questa, che, per quanto illegale, aveva l'approvazione appena dissimulata del governo della presidenza di Bombay e l'attiva cooperazione dei mercanti inglesi della città. Ovviamente, il ruolo cardine esercitato dai mercanti indiani di Bombay – di fatto al centro delle reti commerciali che convogliavano l'oppio a Bombay e da Bombay a Canton – spiega come costoro – in particolare i parsi – accumulassero notevoli fortune.

A partire dalla metà del secolo, in uno sviluppo radicalmente differente rispetto a quello bengalese, una parte dei mercanti indiani di Bombay e del Gujarat investì il capitale così accumulato per creare i primi nuclei d'industria moderna indiana (soprattutto nel settore tessile), sia a Bombay, sia ad Ahmedabad (la principale metropoli commerciale del Gujarat).

Nel resto dell'India britannica, la soluzione di continuità fra la classe mercantile quale emerse nella prima metà dell'Ottocento e quella del periodo precoloniale non fu né così netta come era stata nel caso del Bengala, né così limitata, come nel caso di Bombay e del Gujarat. Quei mercanti e quei finanzieri che prosperarono al servizio della Compagnia o dei singoli operatori inglesi, per quanto fossero in genere membri di famiglie tradizionalmente dedite ad attività finanziarie e mercantili, appartenevano a due gruppi con caratteristiche sociologiche abbastanza differenti. Da un lato vi erano quelli che possiamo definire i mercanti «moghul», cioè grandi famiglie che – indipendentemente dalla loro connotazione etnica o appartenenza religiosa – avevano costruito le loro fortune al servizio prima dell'impe-

ro moghul e poi dei suoi stati successori. Costoro, spinti dalla distruzione dei vecchi stati o dalla loro stagnazione economica, cercarono di riqualificare le proprie attività, mettendosi al servizio dei nuovi padroni europei, in genere, però, con scarsa fortuna. L'altro gruppo – che era il più numeroso e che divenne quello di maggior successo – era formato da operatori economici che, almeno in senso relativo, erano *homines novi*. Si trattava cioè di uomini d'affari che, precedentemente all'ascesa della Compagnia, avevano svolto attività economiche di piccolo cabotaggio e che ora, senza gli obblighi di natura personale che legavano le vecchie e più illustri famiglie mercantili alle case regnanti indiane, furono liberi di approfittare appieno dei rivolgimenti politici in corso, facendo fortuna al servizio della Compagnia e dei mercanti privati europei (con i quali finirono, in certi casi, per stabilire rapporti di partnership).

Fra i membri di questo secondo gruppo – e destinati ad avere un ruolo importante nella costruzione dell'industria moderna nel secolo successivo – bisogna ricordare i marwari e i chettiar. I primi, originari del Rajasthan, estesero il raggio delle loro operazioni a tutta l'India del nord e, dopo l'uscita dal settore dei *bhadralok* bengalesi, presero il loro posto anche in Bengala. I secondi dominarono le attività finanziarie e mercantili del Meridione dell'India, di cui erano originari, e, all'inizio del secolo successivo, estesero la loro sfera d'azione, sulla scia dell'imperialismo inglese, anche in Birmania.

14. *Le riforme di Bentinck e di Dalhousie*

Qualora si tenga conto della realtà effettuale della politica economica della Compagnia in India, ogni tentativo di descriverne il governo come un attivo agente di modernizzazione è in definitiva predicato su due fasi riformistiche, di cui furono protagonisti Lord Bentinck (governatore generale dal 1828 al 1835) e Lord Dalhousie (gg. dal 1848 al 1856). È al primo che si deve una serie di provvedimenti quali la definitiva abolizione della *sati* (l'assassinio rituale delle vedove sul rogo del marito); lo sterminio dei *thug* (una tentacolare confraternita di ladri-assassini che praticavano l'omicidio rituale, mediante strangolamento, delle loro vittime); l'abolizione dell'infanticidio; la sostituzione dell'inglese al persiano come lingua ufficiale sia dei tribunali, sia della diplomazia interna (fra il governo della Compagnia e quelli degli stati vassalli); e, infine, la decisione di concentrare le (scarse) somme disponibili per l'istruzione pubblica nel fi-

nanziamento di scuole i cui *curricula* fossero basati sullo studio della lingua inglese e della cultura occidentale. Sempre a Bentinck si devono le insistenze che portarono, in occasione del rinnovo della patente reale alla Compagnia nel 1833 e praticamente all'ultimo momento, all'inserimento di quel comma, l'87°, dove si affermava che «nessun nativo» dei territori indiani della Compagnia poteva «essere inabilitato a detenere un qualsiasi posto, ufficio o impiego alle dipendenze della Compagnia a causa della sua religione, luogo di nascita, ascendenza, colore o uno qualsiasi dei detti motivi». Si trattava di un provvedimento che rovesciava – o per meglio dire, avrebbe dovuto rovesciare – il processo discriminatorio messo a suo tempo in atto da Cornwallis. Per quanto il comma 87° rimanesse sulla carta, esso rappresentò una tappa importante dal punto di vista della storia delle idee e, non a caso, i primi nazionalisti indiani, nella seconda metà del secolo, si richiamarono spesso alla promessa in esso fatta (e non mantenuta).

L'altro grande riformatore di quest'epoca fu Lord Dalhousie. Costui era un figlio del suo tempo: un occidentalizzatore pieno di disprezzo nei confronti della cultura indiana, ma sinceramente convinto che, attraverso il buon governo, si potesse elevare gli indiani al livello degli europei. Una convinzione che – oltre a portarlo ad accelerare al massimo, come s'è detto, l'annessione degli stati vassalli – lo vide protagonista di una politica di lavori pubblici che si tradusse nella pianificazione e nell'inaugurazione di nuove strade, di un sistema telegrafico e, soprattutto, di una rete ferroviaria destinata a diventare la più estesa di tutta l'Asia[15]. Sia il telegrafo che la ferrovia giocarono un ruolo decisivo nella definitiva unificazione del subcontinente, rendendo relativamente facile e rapido non solo il movimento delle truppe e gli interscambi commerciali fra le parti più remote dell'entroterra indiano e il resto del mondo, ma anche lo scambio di idee e di notizie fra le varie parti del subcontinente. Fu questa la necessaria premessa al sorgere di moderni movimenti politici di dimensioni panindiane. Infine, sempre a Lord Dalhousie si deve la pianificazione delle prime tre moderne università indiane, quelle di Calcutta, Bombay e Madras, destinate a essere ufficialmente inaugurate nel 1857, l'anno dopo il suo rientro in patria.

In genere la decisione (presa da Bentinck nel 1835) di concentrare le scarse risorse disponibili sulla promozione di istituzioni d'istruzione superiore dove l'insegnamento fosse basato sulla lingua e sulla cultura inglesi e la creazione delle prime tre moderne università indiane (in cui giocò un ruolo decisivo Dalhousie) sono viste come i due momenti decisivi nell'avviare un radicale processo di moderniz-

zazione culturale. Un fenomeno, questo, la cui manifestazione più immediatamente visibile fu, a livello sociale, l'ascesa di una nuova classe di indiani occidentalizzati, che usavano l'inglese come principale lingua di scambio culturale e politico.

In realtà, il processo di formazione di un'intellighenzia indiana occidentalizzata fu legato in misura assai ridotta a queste iniziative inglesi, per il semplice fatto che il sistema scolastico così parsimoniosamente finanziato dallo stato coloniale raggiungeva poche migliaia di studenti[16]. Ciò non significa, tuttavia, che la politica culturale del governo della Compagnia fosse ininfluente. Semplicemente, il suo elemento decisivo fu, più che la decisione del 1835, quel seguito di provvedimenti – anche questi attuati da Bentinck – che portarono alla sostituzione del persiano con l'inglese a livello giudiziario e diplomatico. Questo cambiamento spinse un numero crescente di indiani (con l'appoggio di alcuni inglesi illuminati, sia funzionari della Compagnia, sia mercanti e imprenditori) a impegnarsi in prima persona nella costruzione di un nuovo sistema d'istruzione, basato sull'utilizzo della lingua inglese.

15. *La reazione indiana alla politica culturale della Compagnia*

Gli indiani che, nella prima metà del secolo, reagirono alla politica culturale del governo coloniale si articolavano essenzialmente in due categorie. Quella di gran lunga più numerosa – estesa a tutta l'India – era formata dai membri di caste alte indù nelle cui fila, tradizionalmente, era stata reclutata la grande maggioranza del personale amministrativo degli stati precoloniali. Costoro, nonostante il loro elevato status castale, provenivano da famiglie di scarsi mezzi economici e, salvo casi eccezionali, il loro entusiasmo per la cultura occidentale era francamente utilitario: il loro fine era, infatti, quello d'apprendere quel tanto d'inglese (e di altre «scienze utili») necessario a essere ammessi nei gradini inferiori della burocrazia coloniale. In un'era di deflazione e di contrazione economica, gli strati subordinati della burocrazia coloniale, che costavano al tesoro indiano assai meno dei quadri dirigenti formati da britannici, erano un settore in espansione, proprio perché il loro utilizzo rappresentava una forma d'economia per il governo coloniale.

All'entusiasmo utilitario per la lingua inglese di questi settori della popolazione indiana faceva riscontro il sostanziale disinteresse delle classi ricche (compresi, di norma, quei gruppi di mercanti e di fi-

nanzieri che avevano fatto fortuna al servizio della Compagnia). A questa regola vi era però una cospicua eccezione, rappresentata dai *bhadralok* bengalesi, in particolare lo strato superiore di tale classe: gli *abhijat bhadralok*. Per costoro, l'interesse per la nuova cultura non era puramente utilitario (anche se, ovviamente, i membri di questa classe erano una prova vivente dell'utilità in termini pratici di una certa conoscenza della lingua inglese). Gli *abhijat bhadralok*, in effetti, sembrano essere stati sinceramente impegnati in un processo d'autodefinizione culturale di cui era parte integrante l'adozione della nuova cultura occidentale, la selezione di certi aspetti della cultura tradizionale e, per finire, il tentativo di armonizzare queste due culture in una nuova.

L'interesse degli *abhijat bhadralok* per la nuova cultura si tradusse in prima istanza nel finanziamento e nel supporto organizzativo di un sistema scolastico destinato a fare di Calcutta la capitale culturale dell'India. Accanto a questo sforzo finanziario e organizzativo, ve ne fu poi uno parallelo, di natura filosofica e metodologica, volto a definire i parametri di una nuova cultura che fondesse in modo armonico la tradizione indiana e quella occidentale.

Questi due livelli in cui si articolò l'attività culturale degli *abhijat bhadralok* videro come protagonisti due diversi gruppi che, alla fine degli anni Venti, finirono per scontrarsi duramente. A portare avanti lo sforzo di creare un nuovo sistema di pubblica istruzione basato sull'insegnamento delle «scienze utili» provenienti dall'Occidente, sull'utilizzo della lingua inglese e sullo studio delle lingue indiane fu un insieme di notabili socialmente conservatori, i cui leader furono Gopimohun Deb e suo figlio Radhakant Deb. Con l'incoraggiamento di Lord Moira (governatore generale dal 1813 al 1823) e con la collaborazione di un gruppo d'illuminati funzionari britannici e di alcuni filantropi anch'essi britannici, questi notabili diedero un contributo decisivo alla fondazione di istituzioni destinate a promuovere l'istruzione pubblica sia a livello superiore, con la fondazione dello Hindu College, sia a livello medio ed elementare, attraverso la creazione della Calcutta School Book Society e della Calcutta School Society.

Lo Hindu College, fondato nel 1816, fu, in India, la prima istituzione d'istruzione superiore che dedicasse ampio spazio alla cultura scientifica occidentale, rivolgendosi a studenti indiani[17]. La Calcutta School Book Society (fondata nel 1817) e la Calcutta School Society (fondata l'anno successivo) svolsero, invece, un ruolo essenziale la prima nella stampa e nella diffusione di testi scolastici, la seconda in varie attività d'appoggio e di controllo nei confronti delle scuole soprattutto elementari e medie, in particolare a Calcutta.

A quanto sembra, il disegno alle spalle dello sforzo organizzativo dei Deb e di altri *abhijat bhadralok* socialmente conservatori era quello di favorire la diffusione di un sistema d'insegnamento integrato (dal livello elementare a quello superiore), dove ampio spazio fosse dato alle lingue indiane (soprattutto a quelle moderne), alla lingua inglese e alle scienze (in particolare europee), ma dove ogni questione concernente la religione o i costumi sociali fosse rigorosamente esclusa. Chiaramente, l'ipotesi in base alla quale i Deb e i loro seguaci si muovevano era che fosse possibile l'evoluzione di una linea culturale caratterizzata dalla giustapposizione delle «scienze utili» dell'Occidente con il mantenimento di costumi sociali e religiosi «tradizionali».

In realtà, però, questi «tradizionalisti» erano essi stessi impegnati in un processo di reinvenzione della tradizione. La maggior parte di loro apparteneva a gruppi castali non brahmanici e, in almeno alcuni casi, addirittura a *jati* considerate impure [Mukherjee 1970, pp. 56, 69-70]. Nello sforzo di dare una legittimazione alla loro posizione d'eminenza economica, costoro avevano messo in atto un complesso insieme di strategie, tutte miranti all'acquisizione di prestigio sociale. Fra queste vi erano la già ricordata promozione di istituzioni come lo Hindu College, la Calcutta School Society e la Calcutta School Book Society. Ma un'altra strategia, finalizzata a ottenere prestigio sociale, comportava quel processo che un illustre antropologo indiano [Srinivas 1966] ha definito «sanscritizzazione»: l'adozione cioè di usi sociali tipici di gruppi castali considerati come i più alti e puri dal punto di vista rituale. Nel caso del Bengala, si trattò, come vedremo, di costumi sociali che, in quella regione, non erano mai stati praticati.

Attestati su un fronte contrapposto rispetto a quello dei notabili «tradizionalisti», vi erano poi altri due gruppi i cui progetti culturali comportavano una rielaborazione radicale della cultura indiana: nel caso più estremo, questo progetto di rielaborazione culturale si concludeva con la proposta pura e semplice d'abbandonare la cultura indiana *in toto*, sostituendola con quella europea. Il protagonista di questa corrente fu Henry Derozio (1809-1832), un indo-portoghese destinato a esercitare un'influenza del tutto sproporzionata alla brevità della sua vita e del suo insegnamento presso lo Hindu College (1828-1831). Ma il radicalismo della proposta del Derozio era tale che ben difficilmente essa avrebbe potuto essere accettata da una classe economicamente privilegiata e socialmente potente come quella formata dagli *abhijat bhadralok*. Non a caso, Derozio e i suoi seguaci – collettivamente conosciuti come *Young Bengal* («Giovane Bengala») – non provenivano dalle fila dell'élite economica e sociale di Calcutta,

ma da quelle dei *grihastha bhadralok* (i «*bhadralok* proprietari della propria casa»), cioè dall'ancora embrionale classe media non capitalistica: impiegati, insegnanti e pubblicisti. In quanto classe, i *grihastha bhadralok* erano allora totalmente subordinati, a livello sociale ed economico, agli *abhijat bhadralok*, ciò che, ovviamente, rendeva difficile assumere posizioni diverse dalle loro. D'altra parte, il processo d'occidentalizzazione radicale non rappresentava affatto la via per essere accettati su un piede di parità da parte della classe dirigente europea e per essere ammessi a farne parte. La scelta proposta dal Derozio, quindi, era fatalmente destinata a condurre chi la praticava all'isolamento sociale e all'irrilevanza politica e culturale.

16. *Ram Mohan Roy e il principio di ragione*

Assai più significativa di quella radicale fu la corrente innovatrice moderata, il cui indiscusso leader intellettuale fu Ram Mohan Roy, destinato a essere definito dai posteri «padre dell'India moderna». Ram Mohan Roy era un brahmano figlio di uno *zamindar* bengalese, appartenente a una famiglia già influente ai tempi in cui Alivardi Khan (al cui servizio era stato il nonno di Ram Mohan) era *nawab* del Bengala (1740-1756). Non sorprende, quindi, che il giovane Roy (1772 circa-1833) avesse ricevuto l'educazione tipica di un membro dell'aristocrazia moghul e che, per quanto un indù (e un brahmano), la sua prima lingua d'istruzione fosse stata il persiano, seguito dall'arabo. Attraverso queste lingue il Roy si era familiarizzato sia con la tradizione logica islamica, sia con le idee mistiche dei sufi. È poi possibile [SIT 1991, II, p. 16] che il Roy abbia letto e sia stato influenzato dalla versione in lingua persiana delle *Upanishad*, fatta preparare, a suo tempo, dallo sfortunato Dara Shikoh (il fratello di Aurangzeb). Inoltre, soprattutto su insistenza della famiglia della madre, composta da devoti seguaci della *shakta* (nella tradizione indù, la forza primordiale femminile), il giovane Ram Mohan aveva studiato il sanscrito e la letteratura religiosa indù a Benares (allora considerata il più importante centro di questi studi in India). Fino a qui, quindi, il Roy appare in tutto e per tutto un esponente del vecchio ordine precoloniale; ma da queste sue radici egli fu separato in maniera netta da due eventi: il primo fu la rottura con la famiglia per questioni di carattere religioso (a proposito di pratiche da lui giudicate idolatre); il secondo fu, nei primi anni dell'Ottocento, la rovina stessa della sua famiglia d'origine, travolta da vicende legate al funzionamento del *permanent settlement*. Privo di lega-

mi con il proprio passato e dopo una serie di peregrinazioni che lo portarono in Tibet alla ricerca della saggezza buddista, il Roy entrò al servizio di un funzionario della Compagnia, John Digby. Seguendo una parabola che, come abbiamo visto, era tipica dell'epoca, Ram Mohan Roy passò dall'indigenza alla ricchezza non solo agendo come «uomo d'affari» del Digby, ma speculando in proprio in titoli della Compagnia e prestando denaro ai giovani funzionari inglesi. Nel medesimo periodo, il Roy – ormai completamente padrone della lingua inglese – attraverso lo studio sistematico di una serie di testi di autori europei e mediante la lettura continuativa della stampa periodica proveniente dall'Inghilterra, giunse sia ad acquisire un'approfondita conoscenza della cultura occidentale, soprattutto in campo filosofico e teologico, sia a familiarizzarsi con i grandi mutamenti politici allora in corso in Occidente (il Roy seguì con particolare attenzione sia l'avventura napoleonica, sia la restaurazione e i successivi moti rivoluzionari del 1820-1821, compresi quelli in Italia).

Nel 1815, il Roy abbandonò gli affari e si stabilì definitivamente a Calcutta, diventando (fino al momento della sua partenza per l'Inghilterra nel 1830) uno dei protagonisti della vita culturale di quella città. Il Roy, operando indipendentemente dalla School Society e dalla School Book Society, fondò diverse scuole, scrisse libri di testo, pubblicò settimanali in bengali, in inglese e in persiano. Inoltre, già nel 1815, egli creò l'Atmiya Sabha (la «società degli amici»), un'associazione informale che serviva da luogo di raccolta e di dibattito per un gruppo di personaggi culturalmente impegnati, fra i quali vi era anche il ricco imprenditore Dwarkanath Tagore.

Tutte queste attività erano espressione del tentativo da parte del Roy e dei suoi seguaci di definire nuovi parametri culturali che, per quanto basati su un'idea di ragione identica a quella elaborata in Occidente, fossero dimostrabilmente ricavati dalla tradizione indiana. Un obiettivo raggiunto dal Roy fondando la propria critica della religione e dei costumi sociali indiani sul *Vedanta* (l'insieme di quei commenti in prosa ai *Veda*, in particolare le *Upanishad*, che erano considerati la «fine dei *Veda*», cioè, appunto, il *Vedanta*).

Fu lo stesso Roy a tradurre e a commentare sia in inglese sia in bengali una serie di testi vedantici, fra cui cinque *Upanishad* e quei più tardi commentari delle *Upanishad* che sono i *Brahma Sutra*. In base a tali traduzioni – in realtà caratterizzate da sottili ma importanti mutamenti di significato rispetto ai testi originali [SIT 1991, II, p. 16] – il Roy fu in grado di dimostrare come pratiche religiose quali l'adorazione degli idoli, istituzioni quali le caste e, infine, costumanze sociali quali la poligamia e la *sati* non avessero alcuna sanzione nei sacri testi della tradizione indù.

L'importanza di questo riaggiustamento strategico della tradizione culturale indiana è in genere indicato nel fatto che, con esso, il Roy iniziò un'opera di «purificazione» dell'induismo, destinata, fra l'altro, a fare di esso una religione in grado di resistere vittoriosamente alle critiche avanzate dai missionari cristiani. Si trattò di un riaggiustamento che trovò poi espressione a livello organizzativo nella fondazione nel 1828 della Brahmo Samaj (originariamente chiamata Brahmo Sabha, definizioni entrambe che si possono liberamente tradurre come «Società divina»).

Se, tuttavia, l'opera del Roy si fosse limitata alla creazione di una setta riformata nell'ambito di quell'insieme di religioni che era – ancora allora – l'induismo, non si potrebbe sfuggire al giudizio che il ruolo di quest'illustre bengalese nella storia culturale dell'India sia stato ampiamente sopravvalutato. Un giudizio che non potrebbe che venir confermato dalla travagliata storia della *Brahmo Samaj* dopo la morte del suo fondatore e dal fatto che l'influenza di tale organizzazione al di fuori del Bengala, per quanto non assente, sia stata limitata. Ma, in realtà, l'aspetto più importante dell'apporto del Roy non fu il più o meno riuscito tentativo di creare una base dottrinaria nuova per l'induismo, bensì il contributo metodologico presente nel suo magistero.

Un primo modo d'interpretare tale contributo consiste nel fare notare come il Roy avesse fondato le proprie posizioni religiose e filosofiche attraverso la scelta strategica di alcuni testi – e non di altri – fra quelli che potevano essere descritti come i libri canonici della tradizione indù. Come si è più volte notato, i testi che potevano essere considerati fondanti nella tradizione indù erano non solo numerosi, ma fra loro contraddittori e, spesso, contraddittori al loro interno. La scelta dei testi vedantici da parte del Roy, ovviamente, venne da lui fatta proprio perché essi si prestavano a essere interpretati in modo tale da giustificare una concezione monoteistica della religione indù e da negare ogni sanzione religiosa per costumi e istituzioni sociali quali la *sati* o l'organizzazione castale. Nel seguire questa strategia di interpretazione selettiva, il Roy fu il primo di una lunga serie di riformatori religiosi e sociali indù che, per quanto assumessero posizioni diverse soprattutto sui problemi sociali (posizioni che andavano dal progressismo alla reazione), avrebbero invariabilmente seguito la stessa metodologia. Essi, cioè, avrebbero fondato il proprio discorso religioso o socio-religioso sulla lettura selettiva di certi testi o di certi brani all'interno di certi testi. Data la più volte ricordata abbondanza e contraddittorietà dei testi che potevano essere considerati normativi, ne derivava che virtualmente ogni posizione poteva trovarvi sanzione. Questo, indubbiamente, trasformò la tradizione indù – che, all'inizio dell'Ottocento, era sembrata ai missio-

nari cristiani prossima a crollare sotto il peso della propria inadeguatezza – in un proteiforme, flessibile e inconquistabile sistema filosofico-religioso che, lungi dall'essere spazzato via dal cristianesimo, durante la seconda metà del secolo, in uno sviluppo per molti versi radicalmente nuovo, portò la propria sfida nel cuore stesso dell'Occidente (dove, da allora, non ha cessato di fare proseliti).

Ma vi è un altro modo d'interpretare il contributo metodologico del Roy, riconducibile alla constatazione che il suo lavoro intellettuale fu sempre profondamente connotato dall'esigenza di sottoporre all'analisi della ragione la propria e le altrui tradizioni religiose e costumanze sociali (il Roy, ad esempio, intervenne nel dibattito sul dogma trinitario, allora in corso fra i cristiani, negandone la validità). Questo rifiuto da parte del Roy di quegli aspetti della tradizione o dei dogmi religiosi che non erano in accordo con la ragione si traduceva nella rivendicazione dell'autonomia della ragione rispetto al principio d'autorità. Da questo punto di vista, il richiamo del Roy al *Vedanta* appare come una sorta d'artificio retorico, destinato a legittimare come «indigeno» l'uso del principio di ragione quale elemento fondante della sua critica ai costumi socio-religiosi allora vigenti in India.

Da questo punto di vista gli scritti vedantici avevano il vantaggio d'incorporare una riflessione filosofica complessa, innegabilmente «indiana», ma nella quale, come si è già ricordato, non era sanzionata una serie di costumi sociali che, dagli «ortodossi», erano presentati come parte integrante della tradizione indù. Di qui la scelta attuata dal Roy del *Vedanta* come punto di riferimento. Ma – vale la pena di ribadirlo –, è chiaro come fosse la ragione, e non la religione, a essere assunta da Ram Mohan Roy come metro di giudizio fondamentale d'ogni fatto spirituale (nonché politico e sociale, come il Roy dimostrò durante la sua carriera di protagonista della vita culturale indiana).

In questo, l'esempio del Roy fu, in India, l'elemento fondante di una tradizione intellettuale dimostrabilmente indigena, che poneva la ragione come criterio di riferimento ultimo, di fatto svincolato dal principio d'autorità. Non è che fossero mancati gli esempi di rivendicazione dell'autonomia della ragione rispetto alla tradizione, soprattutto rispetto alla tradizione religiosa. Questi esempi erano presenti sia nella precedente storia dell'India sia, più in generale, nella storia della cultura islamica (una cultura da cui il Roy, come si è visto, era indubbiamente influenzato). Per quanto riguarda la storia dell'India basta pensare alle prese di posizione di Ala-ud-din Khalji nei confronti delle critiche del pio *qazi* Mughis-ud-din di Bayanah e alla riflessione filosofico-religiosa facente capo ad Akbar e ai suoi più stretti collaboratori. Per quanto riguarda la cultura islamica in generale è

invece sufficiente ricordare la posizione di coloro che come Abd al-Jabbar (circa 935-circa 1025) avevano sostenuto la tesi che i contenuti dell'etica fossero individuabili dalla ragione, indipendentemente dalla rivelazione, e che vi fosse sempre una motivazione razionale per ciò che era imposto o proibito dalla rivelazione. Tuttavia, nell'ambito della tradizione culturale più genericamente islamica, le posizioni di al-Jabbar e di altri erano passate in secondo piano rispetto a quelle di coloro che affermavano che solo Dio può stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e che, di conseguenza, l'unico modo per comportarsi correttamente è quello di seguire alla lettera la parola di Dio (quale ci è stata trasmessa attraverso il sacro Corano). Nel caso specifico della storia dell'India, invece, quello di Ala-ud-din Khalji era stato un esempio sostanzialmente isolato, mentre la tradizione intellettuale inaugurata da Akbar, effettivamente troncata dall'ascesa al potere di Aurangzeb, era stata restaurata, dopo la morte di quest'ultimo, per quanto riguardava l'atteggiamento di tolleranza, ma non nel caso della rivendicazione dell'autonomia della ragione.

La differenza rispetto ai precedenti appena citati è che l'insegnamento del Roy fu il punto di partenza di una vigorosa e autoperpetuantesi tradizione culturale indiana, solidamente basata sul razionalismo. Si tratta di un razionalismo che probabilmente (ma manca uno studio approfondito di questo aspetto del pensiero del Roy) aveva radici anche nella tradizione islamica e in quella moghul, ma che, certamente, era figlia dell'illuminismo europeo (da cui la suggestiva affermazione di un illustre storico indiano [Panikkar 1958, p. 332], secondo cui il pensiero del Roy era frutto della «sintesi fra le dottrine dell'illuminismo europeo e gli aspetti filosofici delle *Upanishad*»). L'aspetto cruciale dell'intera questione è però che, per quanto valendosi di strumenti metodologici mutuati dall'Occidente, la riflessione del Roy seppe far divenire il principio di ragione parte integrante e vitale (cioè autoriproducentesi) della cultura indiana. Una vitalità confermata dal continuo apporto, dall'Ottocento a oggi, dato dagli indiani all'avanzamento delle frontiere intellettuali nei campi più disparati.

17. *Radhakant Deb, Ram Mohan Roy e la questione della «sati»*

La due correnti culturali facenti capo rispettivamente ai Deb e al Roy finirono per diventare quelle dominanti nella Calcutta dei primi decenni dell'Ottocento. Per quanto, come s'è visto, entrambe prendessero le mosse dalla necessità di conciliare la cultura occidentale con

quella indiana, le risposte da esse date a tale problema erano profondamente diverse. Queste divergenze emersero con estrema violenza polemica in occasione del dibattito legato alla questione della *sati*.

Era questa un'usanza a suo tempo condannata da Akbar (ma non dall'élite turca del sultanato di Delhi, che aveva per essa una malcelata ammirazione), che, tuttavia, aveva continuato a essere praticata soprattutto dai rajput. Oltre che dai rajput, la *sati* era applicata da un certo numero di caste brahmaniche e dall'aristocrazia sikh (fra le cui fila, per altro, sembra essere stata effettivamente del tutto opzionale e, come tale, liberamente adottata o respinta dalle neo vedove). Invece la *sati* non sembra aver avuto una diffusione degna di nota in Bengala se non, appunto, a cavallo fra il Settecento e l'Ottocento.

Nonostante l'ovvia disumanità di tale pratica, il governo della Compagnia fu lento a prendere posizione contro di essa. Tuttavia, nel 1817, una serie di regolamenti messi in atto nel quinquennio precedente aveva limitato la *sati* ai casi di suicidio volontario da parte di vedove nel pieno possesso delle proprie capacità mentali (cioè che non avessero fatto consumo, più o meno volontario, di droghe) e che non fossero incinte, o con figli infanti, o esse stesse bambine[18]. Queste limitazioni avevano provocato la sdegnata reazione dei difensori della *sati*, di cui il più eminente era Radhakant Deb. Costoro, sempre nel 1817, avevano presentato una petizione al governo coloniale, chiedendo l'eliminazione delle restrizioni fin lì imposte a tale meritoria usanza.

Alla mobilitazione dei «tradizionalisti» aveva fatto riscontro quella dei critici indiani della *sati*, capeggiati da Ram Mohan Roy. Costoro avevano inviato una contropetizione e avevano organizzato comitati di vigilanza che assicurassero la piena applicazione delle restrizioni vigenti. Nel 1828, poi, Ram Mohan Roy pubblicava «Una discussione fra un avvocato e un oppositore della pratica di bruciare vive le vedove»[19], dove la *sati* veniva sottoposta a una critica devastante.

Coerentemente con la propria metodologia, il Roy provava come l'usanza in questione non fosse sanzionata nei testi normativi sanscriti, compresi i *Shastra*, e, quindi, non fosse null'altro che un fenomeno degenerativo; nello stesso tempo, l'inammissibilità della *sati* veniva dimostrata in base a serrate argomentazioni logiche, che ne mettevano in luce l'irrazionalità e che evidenziavano le contraddizioni interne che caratterizzavano le giustificazioni a essa date dai suoi difensori. A parte questo, il Roy abbozzava una critica complessiva allo stato d'inferiorità in cui, in ogni caso, veniva tenuta la donna indiana: in questa prospettiva la *sati* veniva vista come il momento culminante di una serie di discriminazioni, maltrattamenti e violenze di cui erano vittime le donne indiane.

L'attacco di Ram Mohan Roy alla *sati* fu tale da provocare furibonde reazioni, che andarono dalle polemiche alle minacce di morte. Negli anni seguenti il dibattito pro e contro la *sati* lacerò l'opinione pubblica bengalese, raccolta nei due campi contrapposti, rispettivamente guidati da Ram Mohan Roy e da Radhakant Deb. Infine, il 4 dicembre 1829, Lord Bentinck si valse dei suoi poteri di governatore generale per fare approvare la *Regulation XVII*, che rendeva la *sati* illegale in qualsiasi caso. Alla petizione di protesta presentata da Radhakant Deb e da numerosi fautori della *sati* fece riscontro un documento di pubblico ringraziamento firmato da Ram Mohan Roy e da suoi sostenitori[20]. A questo punto i fautori della *sati* fecero ricorso contro la *Regulation XVII* presso il Consiglio privato della Corona (il massimo tribunale d'appello inglese); dal canto suo, il Roy, nel 1830, si imbarcava per l'Inghilterra (dove sarebbe morto nel 1833), fra l'altro per dare la propria testimonianza a favore della legge anti *sati*. Nel 1832, la questione veniva definitivamente chiusa dalla decisione del Consiglio privato di confermare la validità della *Regulation XVII*.

18. *La Dharma Sabha e le prime moderne associazioni cultural-politiche*

La questione della *sati* ha quasi cancellato dalla memoria storica il fatto che Radhakant Deb e molti altri notabili che di essa si fecero campioni avevano preso parte attiva nella creazione e nella promozione di istituzioni che svolsero un ruolo di cruciale importanza nella modernizzazione della società bengalese (quali lo Hindu College, la Calcutta School Society e la Calcutta School Book Society). Così, ad esempio, Radhakant Deb (1794-1867) – come il Roy un poliglotta e un uomo di grande cultura – aveva fatto della propria casa il quartier generale della Calcutta School Society e la sede degli esami annuali che si tenevano sotto gli auspici di tale società. Fra le sue opere letterarie e scientifiche vi è poi un libro dove Radhakant Deb sosteneva la necessità dell'educazione femminile. Anche se largamente finalizzate a fare delle donne delle buone madri e padrone di casa, le proposte di Radhakant Deb erano oggettivamente all'avanguardia, anche rispetto ai contemporanei standard europei. E che egli fosse coerente con queste sue idee è dimostrato dal concreto aiuto da lui dato ai missionari europei che si occupavano dell'istruzione femminile [Kopf 1969, pp. 195-196].

Alla luce di ciò, la posizione di Radhakant Deb e di altri *abhijat bhadralok* che, come lui, mescolarono la promozione della modernizza-

zione con la difesa della *sati* può apparire contraddittoria. In effetti, sia il Deb sia molti dei suoi seguaci giustificarono la loro ostilità ai provvedimenti anti *sati* sulla base dell'idea che un governo straniero non aveva alcun diritto d'intervenire nei costumi sociali locali. Il problema, quindi, non sarebbe stato la *sati* in quanto tale, ma il fatto che questa doveva essere accettata o rifiutata solo dagli stessi indiani, in base a valutazioni e decisioni in merito alle quali una classe politica formata da non indiani non aveva diritto d'intervenire.

Questa era una posizione a cui gli indiani (e altri popoli colonizzati) dovevano poi richiamarsi anche in futuro, in casi analoghi. Ciò non toglie che – allora come oggi – tale posizione sembri a chi scrive inaccettabile. Essa, infatti, è contraria a certi principî minimi d'umanità, la cui tutela deve necessariamente venire prima di quella di altri criteri, sia pure in sé lodevoli, come la salvaguardia dell'autonomia culturale di un gruppo etnico. Il sostanziale oblio a cui è stato consegnato dagli storici l'apporto di Radhakant Deb e di molti suoi seguaci alla causa della modernizzazione dell'India è, quindi, funzione di un giudizio negativo su una posizione, come quella a favore della *sati*, le cui ragioni si possono, forse, comprendere, ma che, certo, non si possono giustificare.

Questo tuttavia non ci esime dal mettere in luce un altro fondamentale (e positivo) contributo dato da Radhakant Deb e dai suoi seguaci conservatori al futuro dell'India. Un contributo che, ironicamente, ebbe origine proprio nel tentativo di portare avanti la causa della *sati*. Nel 1830, l'anno in cui il Roy partì per l'Inghilterra, il Deb e altri *bhadralok* di analoghe convinzioni, al fine di continuare la loro lotta a favore della *sati*, fondarono un'organizzazione battezzata Dharma Sabha. A differenza dell'Atmiya Sabha e della Brahmo Sabha del Roy – che erano solo associazioni informali, senza alcuna chiara struttura organizzativa –, la Dharma Sabha aveva tutte le caratteristiche di una moderna associazione politica. Divisa in branche presenti anche fuori dal Bengala, la Dharma Sabha funzionava secondo regole scritte, modellate sulla procedura parlamentare e sulle regole associative allora in uso in Inghilterra. La Dharma Sabha, quindi, fu la prima associazione fondata da indiani in cui i membri pagassero una quota associativa, le cui cariche fossero distribuite mediante elezioni interne, i cui lavori fossero verbalizzati e le cui entrate e uscite fossero rendicontate in regolari bilanci [Kopf 1969, p. 271].

Per quanto l'obiettivo di fondo della Dharma Sabha fosse la difesa della società tradizionale (quale era concepita da Radhakant Deb e dai suoi seguaci), fin dall'inizio gli interessi dell'organizzazione furono assai più vasti. Il programma originale della Dharma Shaba, infatti, prevedeva sia richieste quali l'indianizzazione dei quadri dirigenti della

burocrazia coloniale e la tutela del *permanent settlement*, sia la promozione di attività di carattere sociale, quali un programma d'aiuti ai contadini poveri e la creazione di un ospedale e d'istituzioni caritatevoli in supporto degli strati più poveri della popolazione di Calcutta.

In sostanza, quindi, la Dharma Sabha, nonostante le sue origini, appare come una associazione di un'innovativa modernità, sia dal punto di vista organizzativo, sia dal punto di vista di molte delle istanze politiche che portò avanti (che, non a caso, sarebbero state in larga misura riprese dai primi nazionalisti). Essa, in effetti, fu la prima di una nuova generazione di associazioni di tipo moderno, destinate ad articolare rivendicazioni di carattere politico, economico e sociale. In effetti, quella che è in genere considerata come la prima moderna associazione politica indiana, la Landholders' Society («Società dei proprietari terrieri»), fondata a cavallo fra il 1837 e 1838, ebbe origine da uno di quei comitati *ad hoc*, la cui creazione era prevista dalla costituzione della Dharma Sabha al fine di portare avanti campagne di mobilitazione dell'opinione pubblica su questioni specifiche. La Landholders' Society, come dice il nome, raccoglieva i proprietari terrieri, i cui interessi, in quanto classe, intendeva tutelare. L'appartenenza alla Landholders' Society era quindi aperta a tutti quei proprietari terrieri che pagassero una certa quota annuale, senza alcuna distinzione di casta, credo o razza (tanto che, oltre a tutti i maggiori *abhijat bhadralok*, dell'associazione entrarono a far parte sia alcuni *zamindar* musulmani, sia diversi europei).

Per quanto promossa da membri della Dharma Sabha, al lavoro di preparazione della Landholders' Society e, in seguito, al suo direttivo presero parte non solo membri della Dharma Sabha, come Radhakant Deb, ma anche *abhijat bhadralok* che erano stati seguaci di Ram Mohan Roy, come Dwarkanath Tagore, e almeno uno *zamindar* musulmano (Munshi Muhammed Amir) [Mukherjee 1970, pp. 76-77]. Di nuovo, per quanto principalmente finalizzata a promuovere gli interessi di classe dei (grandi) proprietari terrieri, l'associazione si fece carico di una serie di altre questioni politiche, dalla riforma della polizia al fato dei lavoratori indiani a contratto nelle isole Mauritius.

La Landholders' Society non fu mai particolarmente forte e, all'inizio degli anni Quaranta, cessò di esistere. Ma le sue tecniche sia in campo organizzativo, sia in quello della mobilitazione politica all'interno di un ambito delimitato dal dichiarato lealismo nei confronti della Corona britannica fecero scuola e vennero imitate sia in Bengala che nel resto dell'India. Nei decenni successivi, organizzazioni modellate sull'esempio della Dharma Sabha e della Landholders' Society fiorirono soprattutto nei tre maggiori centri urbani e ammini-

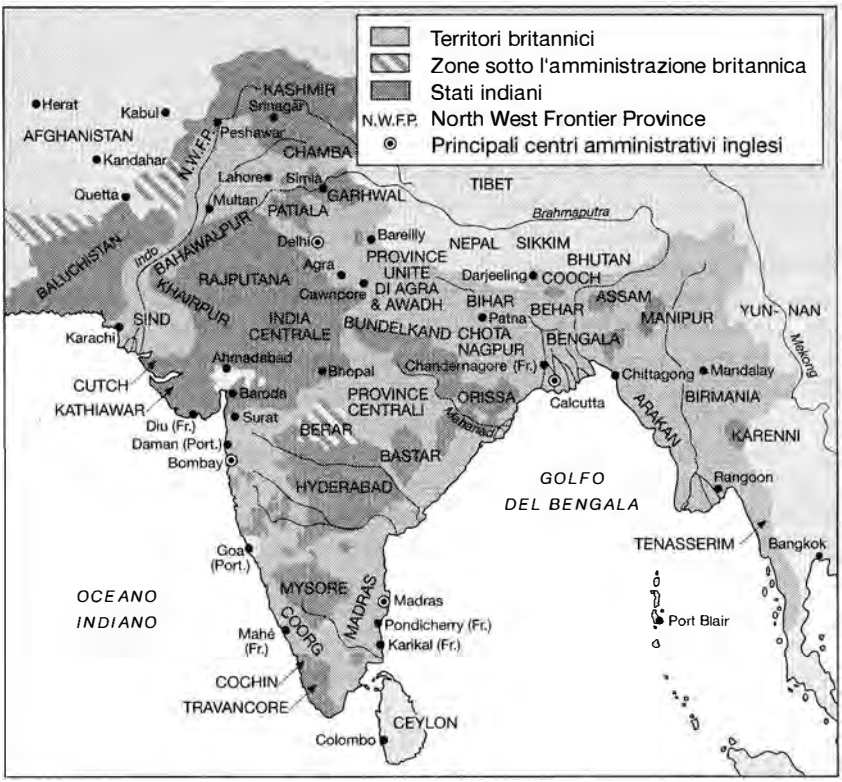


Fig. 22. *L'India sotto la Corona (1858-1947).*

strativi dell'India inglese – Calcutta, Bombay e Madras – e nell'ex capitale del *Commonwealth* maratto, cioè Pune. Queste associazioni cultural-politiche furono il terreno di coltura da cui, negli anni Ottanta, doveva nascere il Congresso nazionale indiano, l'organizzazione cioè che avrebbe condotto l'India all'indipendenza.

19. *La grande rivolta del 1857-1858*

Quando già le prime associazioni cultural-politiche stavano prendendo piede nelle zone costiere dell'India, e quando i *bhadralok* bengalesi stavano diventando degli esperti nell'uso delle moderne tecniche di formazione e di mobilitazione di un'opinione pubblica, quello che era stato il cuore di quasi tutti i grandi imperi panindiani del pas-

sato, cioè l'area compresa fra il Punjab e il Bengala, venne inghiottita da una gigantesca rivolta. Questa incominciò come un ammutinamento delle truppe indiane della Compagnia ma, ben presto, coinvolse consistenti strati della popolazione civile, sia urbana sia rurale.

Si è visto come il governo della Compagnia fosse un regime che, fin dall'inizio, non aveva esitato a divorare a più riprese i propri collaboratori indigeni e che, più che su organici rapporti d'alleanza con influenti strati sociali indigeni, aveva basato il proprio dominio sulla minaccia o sull'uso della forza da parte della propria poderosa macchina militare. Ma nonostante l'indispensabilità dello strumento militare, durante la prima metà dell'Ottocento i rapporti fra le truppe indiane e il corpo ufficiale inglese si erano progressivamente deteriorati, soprattutto nell'esercito del Bengala (quello, cioè, acquartierato nel Nord del subcontinente, dal Bengala al Punjab).

Le ragioni di fondo di questo processo sembrano essere state tre. Una fu la declinante qualità del corpo ufficiali, un declino spiegabile, fra l'altro, con l'uso di vendere e comprare i brevetti di ufficiale. La seconda ragione, funzione di inettitudine e di boria razziale, fu la crescente arroganza con cui gli ufficiali inglesi trattavano i loro subordinati indiani, un'arroganza che spesso trovava espressione nella mancanza di riguardo per le suscettibilità religiose dei *sepoys*. Una terza causa fu, probabilmente, il risentimento da parte dei *sepoys* sia per la scarsità della loro paga in rapporto a quella dei soldati britannici, sia per la difficoltà con cui, nell'esercito del Bengala, i militari indiani ottenevano il permesso d'andare in pensione.

Nei mesi precedenti lo scoppio della rivolta, il tacito risentimento dei *sepoys* venne alimentato dalla diceria che le cartucce del nuovo fucile Enfield, allora in distribuzione, fossero unte con grasso di vacca e di maiale (la prima sacra per gli indù, il secondo immondo per i musulmani) e che la sequenza prestabilita di movimenti prevista per il caricamento dell'Enfield comportasse l'afferrare con i denti le cartucce in questione. A questa diceria se ne era poi aggiunta un'altra, secondo la quale la farina fornita alle truppe era adulterata con polvere di ossa animali. L'inettitudine e il limitato ascendente degli ufficiali britannici nei confronti dei loro uomini si erano poi tradotti nell'incapacità dei primi di convincere i secondi dell'infondatezza delle voci in questione.

In questa situazione di tensione, il 10 maggio 1857, i *sepoys* di stanza a Meerut (Mirat), una guarnigione militare a circa settanta chilometri a nord di Delhi, si ammutinarono e, favoriti dalla maldestra reazione dei loro ufficiali, marciarono sull'antica capitale dei Moghul. Qui giunti, non solo convinsero i *sepoys* là acquartierati a sollevarsi e

a massacrare gli europei (e gli indiani cristiani), impadronendosi così della città, ma costrinsero l'ultimo imperatore moghul, un riluttante Bahadur Shah II, a porsi a capo della rivolta[21]. La conseguenza fu che questa, immediatamente, si trasformò da fenomeno locale in qualcosa di assai più vasto.

Non appena gli eventi di Meerut e di Delhi divennero noti, la tensione fra le truppe indiane e i loro ufficiali europei divenne da latente esplicita, dando inevitabilmente luogo a una serie d'incidenti, a volte provocati dai *sepoys*, a volte dagli ufficiali. In tutta quella parte dell'India del nord dove non vi era una cospicua presenza di truppe europee, questi incidenti finirono quasi sempre per sfociare nell'ammutinamento delle truppe indigene. Con una rapidità fulminea e in una sorta di perverso effetto a domino, l'insurrezione si estese così a tutto il territorio fra il neoconquistato Punjab e il Bengala vero e proprio.

Come era stato il caso per i *sepoys* di Meerut e di Delhi, i ribelli ebbero la tendenza a raggrupparsi intorno a rappresentanti della vecchia nobiltà che, per una ragione o per un'altra, si pensava avessero motivi di risentimento nei confronti del governo della Compagnia. Così i ribelli delle guarnigioni di Kampur e dintorni trovarono un capo in Nana Sahib, il figlio adottivo dell'ultimo *peshwa*, che, dagli inglesi, era stato privato del titolo e della pensione del padre; quelli di Jhansi, un piccolo regno maratto annesso in base alla dottrina del *lapse*, nella giovane vedova del defunto monarca, la *rani* Lakshmi Bai; infine, quelli del neoannesso regno dell'Awadh nella *begam* (regina) Hazrat Mahal, che assunse il potere in nome del figlio minorenne[22].

L'effetto dell'improvviso venir meno dell'apparato repressivo della Compagnia fu del tutto simile a quello che si ottiene levando all'improvviso il coperchio da una pentola il cui contenuto è sotto pressione: il risentimento e l'ostilità di tutti coloro che avevano sofferto sotto il dominio britannico esplose. Questo spiega perché, accanto ai *sepoys* e insieme ai loro spesso riluttanti capi d'elezione[23], si schierassero numerosi proprietari terrieri grandi e piccoli, con i loro seguaci personali, le confraternite contadine jat delle zone comprese fra Delhi e l'Awadh e, infine, popolazioni tribali quali i gujar, recentemente costrette al processo di sedentarizzazione. Tutti questi gruppi, nonostante la differenza delle loro vicende, condividevano l'esperienza di essere stati sottoposti a una pressione fiscale intollerabile che li aveva spinti pericolosamente vicini alla rovina e che, in molti casi, li aveva costretti a indebitarsi pesantemente nei confronti di finanzieri indigeni (che, non a caso, divennero, di regola, uno dei primi bersagli dei rivoltosi).

Nel caso dell'Awadh – che, fino al 1856, era stato il più importan-

te stato vassallo dell'India del nord – a questi problemi se ne aggiungevano altri: l'eliminazione dell'esercito e della corte – una corte che era stata un centro di spesa di considerevole entità – aveva rappresentato un colpo gravissimo per l'economia dell'ex regno, privando dei mezzi di sussistenza vasti strati della popolazione. Sintomaticamente fu proprio nell'Awadh che la ribellione assunse un'ampiezza e una profondità sociale senza uguali (anche se la partecipazione dei civili alla ribellione nel Rohilkand e nel Bundelkhand, le aree rispettivamente a nord-ovest e a sud dell'Awadh, fu solo di poco meno intensa).

Nonostante i successi iniziali, il fallimento finale della grande rivolta fu, fin dall'inizio, uno sbocco obbligato. Nelle stesse aree dove essa ebbe il suo seguito maggiore, la scelta di schierarsi contro gli inglesi non fu unanime. Coloro che in qualche modo avevano guadagnato dalla politica economica della Compagnia (mercanti, finanzieri e coloro che erano riusciti ad acquisire proprietà terriere) si schierarono attivamente dalla parte degli inglesi (come alcuni *talukdar* o *zamindar*) o, quanto meno, evitarono di dare un supporto attivo ai rivoltosi (come i finanzieri indigeni e i mercanti di Delhi). In alcuni casi, faide di natura personale fra i membri dell'aristocrazia terriera spinsero certuni a fare la scelta opposta a quella dei loro nemici a livello locale, ciò che a volte li portò a schierarsi dalla parte dei britannici.

Ma che una rivolta, per quanto di grandi proporzioni, non abbia mai un seguito sociale totale è cosa di per sé scontata. Più grave per le possibilità di successo dell'insurrezione del 1857 fu che essa non riuscì a espandersi al di fuori di territori vasti ma circoscritti, oggi inclusi nell'Uttar Pradesh, nel Bihar e nel Madhya Pradesh. Non solo i *sepoys* delle presidenze di Bombay e di Madras rimasero fedeli, ma tutti i prìncipi vassalli ancora al potere finirono per schierarsi dalla parte dei britannici. D'importanza cruciale, da questo punto di vista, fu la scelta a favore degli inglesi del *nizam* di Hyderabad (che, pure, solo pochi anni prima, era stato privato della fertile regione del Berar). La decisione del *nizam* rese possibile agli inglesi sia mantenere il controllo del Deccan, sia valersi delle forze armate dell'Hyderabad nella lotta in corso nel Nord contro i rivoltosi. Forse perfino più importante fu il caso del Punjab, di così recente conquista. Qui, i britannici avevano seguito una politica nettamente differente da quella praticata nel resto dell'India, attuando un *settlement* della terra particolarmente mite e rispettoso dei diritti acquisiti da parte della locale aristocrazia terriera. Il risultato fu che i sikh – e, più in generale, i punjabi non sikh – non solo non si ribellarono, ma giocarono una parte decisiva nell'aiutare gli inglesi contro gli insorti.

Almeno in parte, queste prese di posizione a favore degli inglesi furono determinate dalla possibilità da parte del governo della Compagnia di fare affluire rinforzi dall'esterno del subcontinente. In un caso si trattò di truppe dell'esercito indiano recentemente impiegate in Persia; in un altro caso, distaccamenti dell'esercito inglese – allora in navigazione verso la Cina, dove erano stati inviati per prendere parte alla seconda guerra dell'oppio – vennero deviati su Calcutta.

Un'altra causa del fallimento della rivolta fu la debolezza organizzativa degli insorti. Da questo punto di vista un primo problema fu l'incapacità dei rivoltosi di darsi un comando unificato. Ma questo non fu tutto. Le forze antibritanniche erano formate dai *sepoys* ammutinati e da un insieme di bande e d'eserciti privati dalla provenienza più disparata: notabili con i loro dipendenti, bande di contadini armati, elementi tribali e, per finire, elementi criminali (sempre presenti in convulsioni sul tipo della grande rivolta). Ovviamente, a formare il nucleo duro delle forze ribelli erano i battaglioni dei *sepoys*; ma, dato che tutti gli ufficiali superiori degli ammutinati erano stati inglesi, a inquadrare i *sepoys* c'erano ora ex ufficiali subordinati ed ex sottufficiali, senza alcuna preparazione per compiti di stato maggiore. Vero è che, durante la lotta, emerse un certo numero di leader non privi di capacità militari; ma, sintomaticamente, nessuno di costoro proveniva dalle fila dei *sepoys*. Ciò esercitò un ruolo importante nel rendere spesso difficile e mai scontata l'obbedienza dei *sepoys* a questi leader, con effetti esiziali sulla disciplina e sull'efficienza complessiva delle forze ribelli. È esemplare il fatto che, nonostante gli ordini pressanti di Bahadur Shah e del suo *entourage*, i *sepoys* di Delhi non arrivarono mai a organizzare un contrattacco generale contro le numericamente esigue truppe inglesi e sikh che, dal giugno 1857, si erano attestate nei pressi della città (senza però riuscire a bloccarla, proprio a causa della loro scarsità numerica).

In questa situazione, gli inglesi, superato lo shock iniziale, presero rapidamente l'iniziativa, com'è dimostrato dal fatto appena ricordato che, già a giugno, una loro colonna, proveniente dal Punjab, era attestata di fronte a Delhi. Il punto di svolta nella controffensiva britannica fu, appunto, la riconquista di Delhi fra il 14 e il 21 settembre 1857. Entro la fine dello stesso anno, vi fu poi la presa delle altre maggiori basi dell'insurrezione a nord dei fiumi Chambal e Yamuna: in particolare le città di Kampur e di Lucknow. Le superstiti forze ribelli si ritirarono nel territorio a sud del Chambal e dello Yamuna, sotto la guida di quelli che emersero come i loro due capi più abili e ca-

rismatici: Tantia Topi, un brahmano maratto che era stato un servitore di Nana Sahib, e la *rani* Lakshmi Bai di Jhansi. Ma la giovane *rani* – destinata a passare nella leggenda come la Giovanna d'Arco dell'India – cadde combattendo alla testa dei suoi uomini il 17 giugno 1858 e, al più tardi con la fine dell'estate di quell'anno, tutti gli eserciti ribelli vennero annientati o dispersi. Tutto ciò che rimase furono bande di disperati che fuggivano combattendo, incalzati dalle truppe inglesi.

Molti degli ultimi ribelli trovarono rifugio nelle aree ancora coperte da foreste vergini, specie alle falde dell'Himalaia, dove la maggior parte di loro perì di fame e di malattie. Praticamente l'ultimo in campo rimase Tantia Topi, che continuò una disperata guerra di guerriglia, finché, ormai isolato, finì per essere tradito e consegnato agli inglesi (che lo impiccarono) nell'aprile del 1859.

L'intera rivolta venne contrassegnata da ogni sorta di nefandezze e di atrocità, anche ai danni dei civili, donne e bambini compresi. Certamente l'avvio delle violenze contro i non combattenti fu opera di una parte dei *sepoys* ammutinati e di quegli elementi criminali che divengono attivi con il venir meno dell'ordine pubblico. Ben presto, però, le truppe regolari britanniche e gli irregolari europei che le fiancheggiarono si distinsero per la ferocia e l'indiscriminatezza delle rappresaglie da loro condotte (che, indubbiamente, furono funzione della paura a loro causata dalla ribellione). Ciò diede l'avvio a una spirale di violenze reciproche sempre più nefande e fu solo nel corso del 1858, quando ormai la rivolta era stata di fatto soffocata, che il governatore generale, Lord Canning, uno dei pochi inglesi che avesse saputo mantenere equilibrio di giudizio, fu in grado di tirare le redini sul collo dei propri compatrioti. Fu in larga parte per merito suo che venne posta fine alle distruzioni e ai massacri indiscriminati (ciò che gli valse l'appellativo, nelle intenzioni di chi glielo applicò ironico, di «Sua Clemenza Canning»).

Prima della fine dei massacri, i figli di Bahadur Shah furono fucilati senza processo subito dopo la presa di Delhi, per iniziativa personale dell'ufficiale britannico a cui si erano arresi; dal canto suo, Bahadur Shah venne processato e bandito in Birmania, dove concluse la sua vita sotto una tenda da campo. Fra gli altri maggiori capi della rivolta, Nana Sahib scomparve nelle giungle che coprivano le colline prehimalaiane e venne dato per morto, anche se per decenni, periodicamente, continuarono a circolare notizie sul fatto che fosse ancora vivo. Infine, la *begam* Hazrat Mahal con il figlio minorenne e un piccolo seguito trovò rifugio nel Nepal, dove venne lasciata indisturbata dagli inglesi.

20. *La fine del regime della Compagnia*

La grande rivolta è stata variamente descritta come la prima guerra d'indipendenza indiana [Savarkar 1909] o come «l'ultimo sussulto della società tradizionale, l'ultimo patetico sforzo di contrastare il processo di modernizzazione» [Borsa 1977, p. 457]. Ma essa non fu né l'una cosa né l'altra, bensì, semplicemente, una gigantesca esplosione di violenza, resa possibile dal temporaneo venir meno di una parte dell'apparato repressivo di un regime che si era basato in maniera preminente sull'uso della forza.

La grande rivolta causò sia l'estinzione della dignità imperiale della casa di Timur, sia, soprattutto, la definitiva eliminazione della Compagnia delle Indie in quanto istituzione. Il 2 agosto 1858, infatti, il governo dell'India venne assunto direttamente dalla Corona britannica; il governatore generale aggiunse al suo titolo quello di viceré; la Commissione di controllo divenne l'India Office, cioè, in pratica, il ministero per l'India (presieduto da un segretario di stato che aveva rango di ministro); infine, le azioni e i debiti della Compagnia vennero riscattati dalla Corona e trasformati nel nucleo iniziale di quel debito pubblico dell'India nei confronti dell'Inghilterra che doveva rimanere una costante dei rapporti economici fra i due paesi fino alla vigilia della seconda guerra mondiale.

21. *Il tentativo di stabilizzare il regime coloniale*

Oltre a quelle simboliche, la grande rivolta ebbe conseguenze pratiche, destinate a segnare in maniera decisiva il periodo successivo al 1858. Per quanto predestinata alla sconfitta finale, la rivolta era stata d'entità tale che la necessità d'impedire che qualcosa di simile si verificasse in futuro divenne una *conditio sine qua non* nella formulazione della politica inglese in India. L'individuazione delle cause della rivolta e dei passi necessari alla loro eliminazione diede origine a un complesso dibattito, che sarebbe troppo lungo ripercorrere in questa sede[24]. Ai nostri fini, è sufficiente ricordare che le misure concretamente attuate dai responsabili politici inglesi erano ricollegabili all'individuazione di tre cause come di fatto decisive. Una era la debolezza di un apparato repressivo che, in parte cospicua e senza nessun segno premonitore, si era disintegrato con una rapidità fulminea; una seconda era la sostanziale fragilità di un regime che si era sempre dimostrato pronto, in genere per grette ragioni economiche, a ve-

nir meno agli impegni presi nei confronti dei propri collaboratori indigeni; una terza venne vista nella politica di riforme sociali e nella scarsa sensibilità manifestata dal regime coloniale per le suscettibilità religiose degli indiani.

Per far fronte al primo problema, l'esercito indiano venne radicalmente riorganizzato. Alla vigilia della rivolta vi era un soldato britannico ogni otto *sepoys*; dopo la rivolta venne costantemente mantenuta la proporzione di un soldato britannico ogni due *sepoys*. L'artiglieria (che, fra l'altro, durante la ribellione, si era dimostrata, fra gli ammutinati, come il corpo più efficiente) venne dissolta e sostituita da corpi dell'esercito inglese. Inoltre, il reclutamento delle truppe indiane venne radicalmente modificato in base a quello che era stato il comportamento dei vari gruppi etnico-castali durante la grande rivolta. Di conseguenza, venne sostanzialmente posto termine all'arruolamento dei brahmani dell'Awadh (famosi per le loro qualità guerriere e che, fino al 1857, avevano formato l'asse portante degli eserciti della Compagnia nel Nord dell'India), mentre il Punjab diveniva il terreno di reclutamento favorito[25]. Nel 1862, 28 dei 131 battaglioni di truppe indiane (il 25%, cioè, del totale) erano già formati da punjabi (sikh, musulmani e indù) e 5 da gurka (cioè mercenari nepalesi che, durante la rivolta, si erano mantenuti fedeli agli inglesi, dando un contributo importante alla loro vittoria); alla vigilia della prima guerra mondiale (quando il sistema dovette essere modificato), mentre i battaglioni indiani erano scesi a 121, 57 di essi erano costituiti da punjabi e 20 da gurka (poco meno del 64% del totale). I battaglioni indiani, con l'eccezione di quelli formati da gurka e da sikh (questi ultimi considerati i più fedeli fra i fedelissimi punjabi), vennero organizzati in modo da essere suddivisi in compagnie omogenee dal punto di vista etnico e regionale, col fine di prevenire qualsiasi processo di fusione e d'omologazione fra i vari gruppi di soldati indiani.

Il trattamento economico dei militari in servizio e, soprattutto, i benefici concessi ai veterani in pensione furono considerevolmente migliorati. Dato che, in parte cospicua, costoro erano punjabi appartenenti a famiglie di piccoli *zamindar* o a gruppi castali dominanti a livello di villaggio, l'amministrazione coloniale seguì una politica scientemente volta a promuovere lo sviluppo economico di questi gruppi sociali e della loro regione di provenienza, mantenendovi una bassa imposizione fiscale, investendo nell'irrigazione e ricorrendo a disposizioni legislative *ad hoc*. Infine venne fatto ogni sforzo per migliorare il livello qualitativo degli ufficiali inglesi[26] e per favorire un rapporto armonioso fra di essi e i soldati indiani. In un radicale ca-

povolgimento di quello che era stato l'atteggiamento prevalente nel cinquantennio precedente la rivolta, gli ufficiali britannici divennero più puntigliosi dei loro stessi *sepoys* nel tutelare e perfino nel promuovere la più stretta osservanza delle regole religiose e castali dei loro sottoposti[27].

Quest'ultimo aspetto della politica militare inglese in India era parte di una politica di carattere più generale. L'atteggiamento della Compagnia nei confronti dei propri collaboratori indigeni era stato, lo si è più volte sottolineato, a dir poco disinvolto e volubile. La politica del *lapse* nei confronti dei principati vassalli non era stata che la manifestazione ultima e più vistosa di questa volubilità politica, che aveva portato all'estinzione di dinastie di fidati *clientes*, quali le case regnanti dell'Awadh e di Jhansi, e trasformato antichi alleati in pericolosi nemici. Questo mentre, come aveva ricordato Lord Canning, i prìncipi rimasti al potere si erano dimostrati, durante la ribellione, alleati fermi come «scogli nella tempesta». A questa volubilità aveva fatto poi da contrappunto la disinvoltura con cui era stata spesso trattata la vecchia aristocrazia terriera. Così, ad esempio, di nuovo nel caso dell'Awadh, la politica inglese era stata volutamente ostile ai grandi *talukdar*. Il risultato era stato che costoro si erano rivoltati, trascinando con sé un seguito sociale di tutto rispetto. La lezione di tali avvenimenti era chiara: da quel momento in avanti, la politica inglese in India venne fermamente orientata alla tutela e al mantenimento dei privilegi di tutti i gruppi che, tradizionalmente, avevano posizioni di leadership nella società indiana o che, in ogni caso, disponevano di un peso sociale rilevante.

Ciò si tradusse, in primo luogo, nel definitivo abbandono della politica d'annessione ai danni dei prìncipi vassalli, una decisione che lasciò loro l'amministrazione del 38,5% del subcontinente e di circa un quinto della sua popolazione. In secondo luogo, sempre nell'ambito di questa politica a favore dei gruppi sociali privilegiati e socialmente influenti, il governo coloniale mise in atto una serie di misure volte a tutelare i grandi proprietari terrieri, introducendo, in certi casi, il principio di progenitura (non contemplato né dal diritto islamico, né da quello indù) e creando speciali istituzioni che, in caso di difficoltà economiche da parte dei grandi proprietari terrieri, si facessero carico del risanamento delle loro proprietà, attraverso una sorta di amministrazione controllata. Per quanto questa politica di tutela fosse stata pensata, in prima istanza, soprattutto per i grandi proprietari terrieri, in particolare i *talukdar* dell'Awadh, politiche con analoghe finalità vennero attuate a favore dei proprietari terrieri di minore importanza e dei gruppi contadini dominanti a livello di villaggio.

Questa logica di tutela dei gruppi socialmente influenti nel mondo rurale portò a due ulteriori sviluppi. Il primo fu che, nel corso dei sessant'anni seguenti la grande rivolta, in quelle zone dell'India dove le caste contadine dominanti non erano tecnicamente proprietarie del suolo, bensì affittuarie, vi fu il varo di una serie di leggi che tutelavano i diritti degli affittuari. Il secondo sviluppo fu che, in alcune parti dell'India (in particolare nel Maharashtra e nel Punjab), vi fu l'introduzione di leggi che precludevano ai gruppi castali mercantili d'estrazione urbana la possibilità sia di prestare denaro ai contadini sia di acquistare i loro fondi. Questo rafforzò la posizione degli *zamindar* e delle élite contadine dominanti a livello locale, che non solo vennero tutelati nei loro diritti di proprietà, ma divennero l'unica fonte di credito agli strati subordinati del mondo rurale.

Un'ultima causa della rivolta era stata poi individuata, come s'è ricordato, nella politica di riforme sociali e nella scarsa sensibilità dimostrata nei confronti delle suscettibilità religiose degli indiani. È probabile che, in questo caso, gli inglesi dessero al fattore religioso un'importanza superiore a quella che aveva effettivamente avuto nello scatenare la rivolta del 1857[28]. Sia come sia, da quel momento in avanti il *raj* dimostrò sempre un'estrema riluttanza nell'intervenire sulle questioni sociali e religiose che coinvolgevano i suoi sudditi indiani.

22. *Raj britannico e notabili indiani*

I lineamenti essenziali della politica di protezione degli strati privilegiati dalla società indiana e di non ingerenza nei costumi socio-religiosi da essi praticati vennero solennemente annunciati in un proclama rivolto dalla regina Vittoria «ai prìncipi, ai capi e al popolo dell'India» il 1° novembre 1858. La volontà da parte del nuovo *raj* di fondare il proprio potere non solo sulla potenza militare ma anche su uno stabile rapporto di collaborazione con i gruppi dominanti presenti nella società indiana trovò poi espressione in una politica volta ad associare tali gruppi, sia pure in posizione subordinata, alla gestione dell'apparato coloniale. La manifestazione più visibile della nuova politica fu la parziale indianizzazione del Consiglio legislativo imperiale (un organo con funzioni consultive, creato nel 1854, che collaborava con il governatore generale e con il suo Consiglio esecutivo). Dal 1861, un terzo dei membri del Consiglio legislativo vennero cooptati dal viceré fra le fila dei prìncipi, dei grandi proprietari terrieri e degli amministratori al loro servizio. Parte integrante di questa

nuova politica fu la posizione defilata assunta dallo stato coloniale nell'amministrazione a livello locale e la crescente importanza in essa riconosciuta a quei notabili indigeni (grandi proprietari terrieri, grandi mercanti, rappresentanti di caste contadine dominanti, capi religiosi) che avevano una posizione preminente in una determinata località (un villaggio, un insieme di villaggi, una cittadina, uno o più quartieri delle città maggiori).

Il sintomo più visibile e, in definitiva, la ragione ultima di questa svolta fu la decisione di ridispiegare l'esercito in modo da sottrarlo a quei compiti di polizia interna che, sotto il regime della Compagnia, avevano avuto un ruolo d'importanza cruciale. Questa decisione era predicata su due necessità: la prima era quella d'utilizzare l'esercito sui vari scacchieri d'interesse generale per l'imperialismo britannico (e, quindi, spesso al di fuori del subcontinente); la seconda era quella d'isolare le forze armate dalle tensioni presenti nella società indiana, in modo da renderle impermeabili a eventuali correnti sediziose in essa presenti.

Ovviamente, le forze armate rimanevano la sanzione ultima, e irresistibile, a cui ricorrere per soffocare ogni dissenso interno. Ma questa era una possibilità a cui si doveva far ricorso solo in casi estremi e gravissimi. Di qui la necessità di uno stile di governo a livello locale che tenesse conto degli interessi e delle suscettibilità dei notabili indiani. Conseguenza di questo nuovo stile di governo fu, quindi, il coinvolgimento di questi notabili nel sistema di potere a livello locale. A costoro vennero ora distribuite cariche giudiziarie (quali quelle di magistrato onorario, con funzioni di un giudice di pace) o cariche amministrative (ad esempio quella di tesoriere in svariate branche dell'apparato amministrativo o, a un livello inferiore, quella di capovillaggio). Infine, sempre questi notabili vennero talvolta cointeressati nel buon funzionamento dell'apparato fiscale dello stato coloniale, dando loro in appalto la riscossione a livello locale dell'imposta terriera o la gestione, sempre a livello locale, dei monopoli ereditati dal regime della Compagnia (oppio, sale e alcolici).

Accanto a questo primo livello di collaborazione, di natura ufficiale, ve n'era un secondo, ufficioso, premesso sulla natura sostanzialmente rudimentale della burocrazia coloniale. Questa, ancora alla dimane della rivolta, si riduceva all'apparato fiscale, rappresentato a livello di distretto (l'unità base dell'amministrazione anglo-indiana) da due funzionari membri dei quadri direttivi dell'Indian Civil Service (Ics): il District Commissioner, o Collector, e il suo vice (Deputy Collector). Costoro erano responsabili non solo dell'esazione delle imposte e di ogni altra attività a essa correlata, ma dell'esercizio di

praticamente ogni altra funzione di competenza dello stato. Questo all'interno di distretti che, non eccezionalmente, comprendevano fino a un milione e mezzo o due milioni d'abitanti. I Collectors, oberati oltre tutto di lavoro burocratico[29], non erano assolutamente in grado d'esercitare in prima persona molte, o, addirittura, la maggior parte delle funzioni di loro competenza. Giocoforza, queste dovevano essere delegate ai quadri subordinati della burocrazia, completamente formata da indiani cooptati dal Collector in carica. Tuttavia, dato che i Collectors (e i Deputy Collectors) erano frequentemente ruotati da un distretto all'altro, essi non potevano far a meno di rivolgersi ai loro subordinati indiani anziani sia per avere informazioni sulla realtà locale, sia per il reclutamento del personale.

Una situazione del tutto analoga esisteva nel caso della polizia, inquadrata da ufficiali superiori britannici, ma completamente formata da indiani. Costoro – arruolati su basi locali fra i membri delle caste localmente dominanti o fra caste «criminali» – svolgevano la propria attività nelle aree di reclutamento.

In conclusione, sia nella burocrazia civile, sia nella polizia i subordinati indiani anziani avevano, di fatto, un ruolo di cruciale importanza nel reclutamento e nella carriera dei loro inferiori in grado. Legati, in genere, ai notabili locali da rapporti di parentela, di casta e di religione, i membri anziani della burocrazia locale e della polizia, anche se titolari di posizioni apparentemente modeste, con stipendi di scarsa consistenza, godevano in realtà di vasti poteri effettivi. Questi personaggi, quindi, avevano sia l'opportunità, sia la convenienza di vendere i propri servigi ai notabili. In tal modo questi ultimi, mediante una giudiziosa distribuzione di denaro e di favori, potevano neutralizzare o, quanto meno, condizionare quelle direttive dello stato coloniale che non erano di loro gradimento.

Che l'apparato amministrativo coloniale fosse corrotto a livello locale e che – nonostante il mito dell'incorruttibilità dei quadri direttivi dell'Indian Civil Service – questa corruzione arrivasse, non infrequentemente, a coinvolgere anche i District Commissioners e persino alcuni alti funzionari dei governi provinciali era cosa ben nota ai vertici coloniali [Washbrook 1976, pp. 28-31]. Questo anche se il mito dell'incorruttibilità dell'Ics venne scrupolosamente mantenuto a beneficio dell'opinione pubblica in patria e degli apologeti del sistema imperiale.

Il fenomeno per cui, almeno fino agli anni Settanta dell'Ottocento, nulla fu fatto per tentare di rettificare questo stato di cose è spiegabile dalla circostanza che la corruzione diffusa poteva essere considerata come un male necessario o, addirittura, come un utile lubrifi-

cante per il funzionamento di un sistema che rispondeva perfettamente ai requisiti per cui era stato creato. Si trattava di un meccanismo che, soprattutto in funzione del coinvolgimento legale o illegale del notabilato locale, era a buon mercato, garantiva il mantenimento di un minimo di pace sociale e assicurava la riscossione di adeguati introiti fiscali. Tale sistema, poi, presentava un ulteriore e prezioso vantaggio politico per gli inglesi, dato che esso era caratterizzato dal fatto che ogni distretto o, più spesso, ogni sua sottodivisione formava un caso a parte, definito dai particolari rapporti personali esistenti fra i locali rappresentanti del potere coloniale e ciascun singolo notabile o limitato gruppo di notabili. Una situazione, questa, che contribuiva a scongiurare la possibilità che gruppi consistenti di notabili, spinti da comuni doglianze, unissero le loro forze contro l'amministrazione coloniale [Washbrook 1976, p. 49].

NOTE

[1] In genere, il momento di svolta nei rapporti fra Europa e impero ottomano viene indicato nella pace di Kuçuk Kanyarca, imposta dall'impero zarista ai turchi nel 1774.

[2] È interessante paragonare questa accusa di sporcizia fisica nei confronti degli indiani a quanto, solo pochi decenni prima, il Niebuhr diceva a proposito della pulizia delle donne indiane. Si veda il capitolo precedente, nota 4.

[3] Cioè quei territori che, pur rimanendo formalmente indipendenti, erano in realtà sotto il controllo politico, militare ed economico degli occidentali.

[4] Come dimostrano gli esempi di Mir Qasim, Tipu Sultan e di altri sovrani, in India questo processo incominciò addirittura prima del completamento della conquista coloniale.

[5] I possedimenti olandesi a Ceylon e in Sud Africa vennero occupati nel 1795-1796, Giava nel 1811.

[6] L'unica eccezione è rappresentata dallo scontro fra sikh e stato moghul. Ma anche in questo caso – lo abbiamo visto – non si trattò di un conflitto meramente religioso.

[7] Questo fu ciò che avvenne in molte parti del Meridione dell'India, dove l'eliminazione dei *poligar* (cioè gli *zamindar* locali), già iniziata da Tipu Sultan, venne completata dagli inglesi.

[8] Il regno sikh del Punjab era stato creato da Ranjit Singh (1780-1839) che, nel 1799, si era impadronito della capitale del Punjab, Lahore, e, nel 1801, aveva assunto il titolo di *maharaja*. Sotto Ranjit Singh il regno sikh era diventato uno dei più dinamici fra gli stati indiani modernizzatori. Ma, dopo la morte del suo fondatore, il regno aveva attraversato una serie di crisi ed era passato sotto l'egemonia inglese dopo una prima guerra combattuta fra il dicembre 1845 e il febbraio 1846. Nel gennaio 1848, i sikh si erano sollevati, ma erano stati definitivamente sconfitti nel febbraio 1849.

[9] Alcuni stati indiani (certamente questo era il caso nel Rajasthan e nel Sind) attuavano una politica di conservazione delle proprie terre vergini [Saldanha 1996, pp. 1269-1270].

[10] Quella parte dei dominî di Tipu Sultan che non erano stati annessi dalla Compagnia erano stati restituiti ai Wodeyar, la famiglia regnante al momento in cui Haidar Ali si era impadronito del potere.

[11] Così il Wolpert [1992, p. 215] dice, facendo riferimento all'annessione dell'Awadh: «L'Audh [*sic*] era una delle più ricche regioni dell'India, il cuore stesso della pianura gangetica, eppure l'eccedenza delle sue entrate era a malapena un decimo di quelle delle confinanti province nord-occidentali [sotto il dominio britannico]; *la Compagnia non poteva certo consentire che delle potenziali entrate si dileguassero fra cortigiani e prostitute*» [corsivo aggiunto]. Evidentemente era più utile che queste entrate fossero impiegate – come avvenne dopo l'annessione dell'Awadh – per finanziare le guerre in Afghanistan e in Birmania e per pagare i dividendi degli azionisti della Compagnia in Europa.

[12] Per dare un punto di riferimento, 100.000 rupie all'anno (corrispondente a circa 10.000 sterline), la somma assegnata all'istruzione (che, in ogni caso, per circa due decenni non venne mai spesa), era un po' inferiore alla pensione annua pagata dalla Compagnia a un principe di secondaria importanza come il *nawab* di Surat al momento del suo pensionamento (nel 1800) e identica allo stipendio assegnato nel 1834 al *Law Member*, cioè il ministro della Giustizia, del governo indiano.

[13] Come se ciò non bastasse, il surplus di bilancio accumulato da Bentinck grazie alle sue ferree politiche di contenimento della spesa fu rapidamente sperperato dal suo successore per finanziare l'inutile tentativo di conquistare l'Afghanistan.

[14] Tutti costoro disponevano di insediamenti stabili a Surat che, al pari di quello inglese, vantavano diritti di extraterritorialità e godevano di privilegi fiscali. Come nel caso dei diritti e privilegi degli inglesi, anche questi erano stati concessi dalla corte di Delhi all'inizio del Settecento, al fine di favorire lo sviluppo dei commerci.

[15] Nei decenni fra il governo di Lord Bentinck e quello di Lord Dalhousie anche le vie di comunicazione che legavano l'India al resto del mondo divennero assai più rapide di quanto fossero state in precedenza. Ancora all'inizio degli anni Trenta, il riformatore bengalese Ram Mohan Roy – di cui parliamo più avanti – impiegò fra i cinque e i sei mesi per recarsi da Calcutta a Londra [SIT 1991, II, p. 21], ma nel 1844, Lord Hardinge, il nuovo governatore generale, impiegò appena quarantaquattro giorni per percorrere la via inversa [Dumbar 1961, p. 648]. Questa diminuzione dei tempi di viaggio era stata resa fra l'altro possibile dalla costruzione, da poco ultimata, del sistema ferroviario francese (Lord Hardinge attraversò la Francia e il Mediterraneo) e dai battelli a vapore che avevano preso a servire le rotte fra Suez e l'India.

[16] Più precisamente 3000 persone nel 1831, a cui se ne aggiungevano altre 8000 nelle scuole missionarie (non finanziate o finanziate solo in parte dallo stato coloniale). La somma effettivamente spesa per l'istruzione negli anni in cui Bentinck fu governatore generale (1828-1835) aveva raggiunto le 400.000 rupie all'anno. Questo importo, decisamente limitato, era tuttavia stato tale da allarmare i direttori, che avevano più volte inviato stringenti disposizioni di non eccedere tale somma [Rosselli 1974, p. 214].

[17] Precedentemente allo Hindu College era stato fondato, sempre a Calcutta, il college di Fort William, che, però, per quanto comprendesse nel corpo insegnante anche indiani, era riservato alla formazione dei giovani funzionari britannici della Compagnia.

[18] In India, la pratica del matrimonio fra infanti doveva rimanere una piaga aperta ancora per molto tempo ed era destinata a dare origine circa cinquant'anni dopo a un'altra famosa controversia: quella sull'età minima a cui era possibile consumare un matrimonio.

[19] *A Conference Between an Advocate for and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive*, ristampata in Roy 1945-58, parte 3ª.

[20] Bisogna dire, a onor del vero, che il documento presentato da Radhakant Deb aveva un numero di firme quasi cinque volte superiore a quelle in calce al documento del Roy.

[21] Bahadur Shah si rivolse ai *sepoys* rimproverandoli perché si erano presentati a lui senza essere stati convocati, li accusò di essersi comportati in maniera «estremamente malvagia» e cercò di temporeggiare, mentre inviava segretamente un suo corriere al luogotenente governatore di Agra. Solo quando divenne chiaro che, nel breve termine, nessun sostegno gli sarebbe venuto dagli inglesi, il vecchio monarca, le cui maggiori preoccupazioni erano state, fino a quel momento, il giardinaggio e la poesia, si rassegnò alla posizione di capo nominale dei ribelli. Egli svolse un ruolo effettivo nel mantenere un minimo di ordine all'interno della città. Ma i suoi rapporti con i *sepoys*, che si comportavano in maniera arrogante nei suoi confronti, giungendo a tirargli la barba e a chiamarlo «vecchio», non furono mai buoni.

[22] L'ultimo re dell'Awadh era stato deportato a Calcutta subito dopo l'annessione del suo regno.

[23] Sia Nana Sahib, sia la *rani* di Jhansi, al pari di Bahadur Shah II, esitarono prima di gettare il dado e schierarsi dalla parte dei ribelli. Nana Sahib, a quanto sembra, cedette a un insieme di lusinghe e di minacce da parte dei *sepoys* ammutinati; la *rani*, invece, si schierò dalla parte degli insorti solo quando si rese conto che il governo della Compagnia la riteneva responsabile delle uccisioni di civili britannici, perpetrate a sua insaputa dagli ammutinati nei giorni iniziali della rivolta. Solo il caso della *begam* dell'Awadh sembra essere diverso.

[24] In questo dibattito vennero individuati come decisivi nello scoppio dell'insurrezione fattori causali che, in realtà, non erano semplicemente esistiti o, tutt'al più, avevano avuto un'importanza minima (quali le largamente ipotetiche e mai provate congiure da parte di rappresentanti della vecchia nobiltà).

[25] In un secondo tempo queste scelte vennero giustificate con la teoria delle «razze marziali». In altre parole solo alcune «razze» indiane sarebbero state dotate di qualità marziali. Quando la teoria venne formulata (negli anni Ottanta), le «razze non marziali» vennero definite in modo da farle coincidere con gli abitanti delle regioni dell'India maggiormente politicizzate.

[26] Anche se il sistema della vendita dei brevetti venne definitivamente abbandonato solo nel 1871.

[27] Fino al punto che certi ufficiali inglesi si rifiutavano di dare ai loro uomini il permesso di giocare a hockey con commilitoni appartenenti a caste inferiori [Cohen 1971, p. 52].

[28] La questione delle cartucce e altre consimili, anche se meno gravi, cause di tensione a sfondo religioso, che avevano invelenito i rapporti fra i *sepoys* e i loro ufficiali inglesi, non erano che la spia, come s'è detto, della crescente distanza che si era venuta a creare fra gli uni e gli altri a causa dell'inettitudine (e dell'arroganza razziale) del corpo ufficiali. Dove questo divario non era stato così pronunciato – cioè negli eserciti delle presidenze di Madras e di Bombay – l'insurrezione non si era verificata. D'altra parte, i massacri di cristiani indiani erano stati causati dal fatto che gli insorti li consideravano, a torto o a ragione, come membri di potenziali quinte colonne (non a caso, questi cristiani erano, in genere, dei neoconvertiti che si guadagnavano la vita come servitori personali degli inglesi residenti in India). In quella sorta di programma politico dei ribelli che è il proclama di Azamgarh (promulgato nell'estate del 1857 da un principe imperiale), vi è – è vero – l'affermazione che la guerra in corso era condotta «a causa della religione» [SIT 1991, II, p. 179]. Ma, nel dettagliato elenco di do-

glianze contro il regime coloniale contenuto nel proclama, a parte la generica accusa d'inimicizia degli europei nei confronti dell'islàm e dell'induismo, non vi è nessuna elencazione, né analisi di eventuali provvedimenti discriminatori in campo religioso. Questo è in netto contrasto con il trattamento – sintetico, ma di una accuratezza quasi sociologica – fatto nel proclama delle altre doglianze antibritanniche. Queste comprendevano i problemi dei proprietari terrieri, quelli dei mercanti, quelli degli artigiani e, perfino, quelli degli impiegati pubblici.

[29] Nelle parole del Washbrook [1976, p. 28], i Collectors, «oltre ad adempiere ai loro doveri di esattori, di magistrati, di uomini politici locali e di poliziotti, dovevano passare ore e ore nel compilare moduli e nel rispondere ai questionari dei loro superiori».

CAPITOLO TREDICESIMO

IL COLONIALISMO TRIONFANTE E LA NASCITA DELL'«INDIA MODERNA»

1. *L'illusione di permanenza*

Nel decennio successivo alla rivolta del 1857-1858, il sistema coloniale britannico in India assunse quelli che sono in genere considerati i suoi lineamenti definitivi e governò senza avere a che fare con oppositori interni o esterni che, in qualche modo, rappresentassero una potenziale e sia pur remota sfida alla sua apparente onnipotenza. Di qui l'illusione di permanenza e d'immutabilità di un regime e di una società che, dieci o quindici anni dopo la fine della grande rivolta, incominciarono a sperimentare un insieme di mutamenti profondi e irreversibili.

Il fatto che questi mutamenti prendessero corpo gradualmente, in maniera in genere non drammatica, perpetuò l'illusione di permanenza, nascondendo ai contemporanei, salvo ai più accorti e ai più dotati di senso della storia, le dimensioni e il significato dei mutamenti in corso. Oggi, grazie al vantaggio prospettico che ci viene dal fatto di vivere in un'epoca storica posteriore, è invece chiaro che l'insieme di trasformazioni che caratterizzarono i decenni fra la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento e la prima guerra mondiale segnarono l'avvio di un cruciale processo di mutamento nella storia indiana.

2. *Le difficoltà economiche del governo coloniale*

Alla dimane della grande rivolta, la politica del governo dell'India era ferreamente condizionata dal perseguimento di un insieme di fini imperiali. I due più importanti sono già stati ricordati all'inizio del capitolo precedente: essi consistevano nel mantenimento di un esercito completamente pagato dai contribuenti indiani, che potesse essere liberamente utilizzato per difendere e, eventualmente, per allargare i confini del potere imperiale britannico in Asia e nel mondo; il secondo era l'attuazione di una politica economica che garantisse

campo libero alla vendita dei manufatti industriali britannici in India e facesse dell'India un'esportatrice di materie prime e, in particolare, di derrate agricole, in modo da poter pagare per le importazioni inglesi. Vi era poi un terzo obiettivo chiave che, a ben vedere, non era che l'aggiornamento del vecchio imperativo del regime della Compagnia di pagare i dividendi ai propri azionisti. Il nuovo *raj* della Corona, infatti, era gravato dall'impegno di pagare al Tesoro britannico le cosiddette *home charges* (un termine che si potrebbe liberamente tradurre come i «costi della patria», e dove la patria era, ovviamente, la Gran Bretagna). A sua volta, il nucleo principale delle *home charges* era costituito dal debito contratto per liquidare gli azionisti al momento della soppressione della Compagnia delle Indie e da quello accumulato dalla stessa Compagnia, in ultima analisi per conquistare l'India. A completare le *home charges* si aggiungeva una serie di altre voci, sempre legate al mantenimento del dominio inglese in India. Queste comprendevano le spese a Londra dell'India Office, cioè il Dicastero per l'India del governo britannico, il pagamento delle periodiche e lunghe licenze in Gran Bretagna dei quadri direttivi dell'Ics (Indian Civil Service), il versamento in Gran Bretagna delle pensioni di questi medesimi quadri (che, ovviamente, là tornavano alla conclusione del servizio in India) e, infine, il pagamento di interessi sui finanziamenti – finalizzati, in massima parte, alla costruzione del sistema ferroviario – ottenuti sul mercato londinese.

Fin dall'inizio, le risorse a disposizione del nuovo *raj* furono limitate. La principale, all'inizio del periodo in questione, era l'imposta terriera; a essa si aggiungevano i cespiti provenienti dai monopolî sul commercio dell'oppio, sulla produzione e sulla vendita del sale e, infine, sulla produzione e sulla vendita degli alcolici. In un contesto in cui gli investimenti in campo agricolo ristagnarono, la crescita produttiva in tale settore fu limitata. Inoltre, l'esperienza del 1857 aveva convinto gli inglesi della pericolosità di un aumento indiscriminato dell'imposizione fiscale. Per quanto riguarda, poi, i monopolî ereditati dalla Compagnia, quelli sul sale e sugli alcolici non potevano essere sfruttati oltre un certo limite, a meno di non correre il rischio di pericolosi contraccolpi a livello sociale o politico; quello dell'oppio, poi, per una serie di ragioni legate al mercato internazionale di questa droga, offrì ritorni decrescenti a partire dall'inizio del Novecento [Montessoro 1999]. Vero è che un'altra fonte di denaro avrebbe potuto essere rappresentata dall'imposizione di tariffe doganali sulle importazioni (una misura che, fra l'altro, era richiesta a gran voce dagli industriali attivi in India, sia britannici sia indiani). Ma una simile politica era assai difficile da mettere in pratica, in quanto in diretto contrasto con una del-

le finalità imperiali chiave del governo indiano: l'eliminazione, cioè, di ogni barriera alla vendita di manufatti inglesi in India.

La situazione, quindi, era di per sé difficile, come dimostra il fatto che, già alla fine degli anni Sessanta, nonostante la riluttanza ad accrescere l'imponibile fiscale, il governo indiano dovette ricorrere a un'imposta sulle entrate e, nel corso degli anni Settanta, fu costretto ad arrotondare verso l'alto l'imposta terriera. Ma il peggio doveva ancora venire, dato che, sempre dalla fine degli anni Sessanta, entrarono in gioco due elementi al di fuori delle capacità di controllo del governo indiano. Il primo fu rappresentato dal declino a livello mondiale del valore dell'argento rispetto a quello dell'oro. Dato che la rupia indiana era basata sull'argento, mentre la sterlina britannica era basata sull'oro, la diminuzione del valore dell'argento rispetto all'oro comportò la parallela ascesa del costo in rupie delle *home charges* (che dovevano essere pagate in sterline). Si trattò di un declino costante che continuò fino a quando, nel 1899, anche la rupia venne basata sull'oro.

Forse ancora più rilevanti nello spiegare le crescenti difficoltà economiche del governo indiano furono i problemi connessi alla difesa del sistema imperiale in Asia e in Africa. In questo periodo, infatti, l'espansione della Russia in Asia continuò con vigore in direzione non solo dell'India ma anche della Cina (dove, in seguito alle guerre dell'oppio, l'Inghilterra aveva conquistato immensi interessi economici); inoltre, a partire dagli anni Ottanta, a ciò si aggiunse l'acutizzarsi della concorrenza fra le varie potenze imperialiste, impegnate a spartirsi ciò che restava dell'Asia e dell'Africa. Tutto ciò comportò l'espansione quantitativa e il miglioramento qualitativo di quell'indispensabile strumento dell'imperialismo britannico che era l'esercito indiano. Soprattutto fino a che la Russia rimase potenzialmente ostile (cioè fino al 1907), la situazione comportò una sorta di scalata verso il cielo dei costi dell'esercito indiano. L'imperativo, infatti, era allora divenuto quello di mantenerlo a un livello d'efficienza che lo mettesse alla pari non con le forze armate di potentati asiatici in declino, come la Cina e la Turchia, ma di una grande potenza europea come la Russia.

3. *La modernizzazione dello stato coloniale*

Alla disperata ricerca di nuove risorse, il governo dell'India si sforzò, da un lato, di rendere più efficiente la propria macchina amministrativa e, dall'altro, di escogitare nuove forme di tassazione che non corressero il rischio di suscitare reazioni violente da parte dei

sudditi indiani. Il risultato netto di queste strategie non fu tanto quello di risolvere il problema che si era voluto affrontare (l'insufficienza delle risorse economiche continuò fino alla scomparsa stessa del regime coloniale) quanto quello di ristrutturare lo stato indiano in modo da farlo assomigliare sempre più a uno stato moderno.

La riforma dello stato coloniale incominciò a essere attuata soprattutto a partire dall'inizio degli anni Settanta dell'Ottocento e si estrinsecò a due livelli. Il primo comportò sia la decisione di infittire la presenza a livello di distretto (l'unità amministrativa di base) di personale appartenente ai quadri direttivi dell'Indian Civil Service, sia quella di sottoporre almeno i quadri superiori della burocrazia subordinata a un più rigido controllo da parte dei vertici coloniali. Accanto a ciò vi fu l'avvio di un processo di differenziazione della burocrazia (che, ancora negli anni Sessanta, si riduceva, in sostanza, a un unico apparato con fini essenzialmente fiscali).

Più specificamente, per quanto riguarda il primo tipo di riforma, l'organico dei vicecommissari di distretto (appartenenti ai quadri direttivi dell'Ics) venne allargato; contemporaneamente, i quadri alti della burocrazia locale ebbero la loro nomina e carriera regolate secondo modalità analoghe a quelle vigenti per commissari e vicecommissari (vennero, cioè, reclutati per concorso e ruotati, durante la loro carriera, da un distretto all'altro); inoltre, il sistema dei concorsi venne gradualmente esteso al processo di reclutamento e, sempre a partire dagli anni Settanta, vi furono tentativi ripetuti, anche se coronati da successi limitati, di controllare da vicino l'intero apparato fiscale, fino al livello dei funzionari di villaggio.

Il secondo tipo di riforma comportò la nascita, accanto alla branca burocratica preposta all'esazione dell'imposta terriera, di dipartimenti quali quello dell'industria e del commercio, quello della promozione dell'agricoltura, quello dei lavori pubblici, quello della tutela delle foreste, quello della tutela della salute pubblica, quello della promozione delle cooperative di credito. Polizia e magistratura, dal canto loro, vennero potenziate, distaccate in maniera netta dall'apparato fiscale (di cui avevano formato, fino ad allora, un'appendice) e sottoposte all'effettivo controllo dei vertici provinciali.

Questo complesso processo di riforma burocratica comportò esso stesso un aggravio di spesa, contribuendo ulteriormente a spingere lo stato coloniale sulla via di una maggiore imposizione fiscale. Nel periodo successivo al 1857, tuttavia, i britannici erano acutamente coscienti della necessità di evitare il venire in essere delle tensioni sfociate nella grande rivolta. Sia pure con riluttanza, i vertici coloniali incominciarono a prendere atto del fatto che l'unico modo di introdurre nuove im-

poste senza causare contraccolpi pericolosi era quello di devolvere una serie di compiti amministrativi e di governo a enti elettivi locali, con poteri d'imposizione fiscale e di spesa delle risorse così raccolte.

Il principio di eleggere gli amministratori di enti municipali venne introdotto per la prima volta nelle Province Nord-occidentali con il *North-Western Provinces Municipalities Act* del 1868 [Robinson 1971, p. 325]. All'inizio degli anni Settanta, regolamenti analoghi vennero varati in altre province indiane e, infine, il principio dell'autogoverno locale fu sanzionato da una legge vicereale, varata dal governo di Lord Ripon il 18 maggio 1882.

Lord Ripon, viceré dal 1880 al 1884, è universalmente considerato come uno dei più progressisti – se non addirittura il più progressista – fra i viceré dell'India. Vi sono quindi pochi dubbi che, come lo stesso Ripon dichiarò in una lettera privata a un amico, la legge del 1882 fosse stata da lui voluta come un concreto passo in avanti sulla via della trasformazione di «quella che è ora un'efficiente amministrazione straniera in un vero governo del paese da parte del paese stesso» [cit. in Borsa 1988, p. 41]. Analogamente vi sono pochi dubbi che tale legge fosse stata prima opposta nell'ambito del Consiglio vicereale e poi criticata da parte di molti alti funzionari dell'Ics proprio per il suo liberalismo. Ma, nonostante l'opposizione di sezioni importanti dell'Ics e della grande maggioranza degli inglesi residenti in India, l'evoluzione verso l'autogoverno a livello locale era resa inevitabile e irreversibile dalle crescenti difficoltà economiche del governo indiano[1].

A partire dagli anni Ottanta, quindi, i municipi e i consigli rurali di distretto governati da giunte elette si diffusero in tutta l'India. Gli elettorati di questi organi di governo a livello locale erano drasticamente ridotti in base a criteri di censo (ovviamente ancora più restrittivi nel caso dell'elettorato passivo). Questo significò che chi votava apparteneva a gruppi benestanti e chi veniva eletto era parte di quei circoli di notabili sulla cui collaborazione si era solidamente basato il regime coloniale a partire dalla fine della grande rivolta.

A presiedere i nuovi organi di autogoverno locale era in genere il commissario di distretto, a cui la carica in questione era riservata dalla legge o, quando questo non era il caso, dalla prudenza dei membri eletti. Che fosse o non fosse presidente dell'organo di autogoverno locale, il commissario di distretto disponeva in ogni caso di ampi poteri di riserva. Ogni qualvolta egli lo ritenesse opportuno, tali poteri gli permettevano di giungere fino allo scioglimento o alla sospensione degli organi di autogoverno locale. Ma, come si è detto, i commissari erano già oberati da troppi compiti per poter pensare di assumerne di nuovi e la tendenza fu quella di lasciar funzionare gli organi di autogoverno

locale senza eccessive ingerenze. Di conseguenza, i membri eletti nei consigli municipali o distrettuali giunsero a esercitare una crescente quota di potere nel campo dell'imposizione fiscale, dei lavori pubblici, delle manifestazioni di culto e dell'istruzione di base, trovandosi a disporre di una quantità non irrilevante di ricchezza pubblica.

In sostanza, le riforme istituzionali in corso dagli anni Sessanta aumentarono in maniera radicale la capacità d'intervento dei vertici dell'apparato coloniale nelle realtà locali, gettando, come si è detto, le fondamenta di uno stato di tipo moderno, destinato, da quel momento in avanti, a svilupparsi e irrobustirsi. Si trattò di un processo che comportò una serie di conseguenze politiche importanti. Una, in particolare, ci preme sottolineare a questo punto. Abbiamo già ricordato come, negli anni successivi alla grande rivolta del 1857, i notabili indiani avessero acquisito la capacità di tutelare i propri interessi attraverso la funzione di mediazione, illegale ma effettiva, svolta dai quadri superiori della burocrazia locale. Ma, nella misura in cui il governo vicereale e i vari governi provinciali resero il proprio controllo sulla burocrazia locale sempre più stretto ed effettivo, quest'ultima non fu più in grado di svolgere questo suo ruolo di mediazione che, vale la pena di ripeterlo, ancorché illegale, era, in realtà, funzionale al sistema.

La creazione di organi di autogoverno locale non valse a riempire il vuoto politico creato dal venir meno di quest'opera di mediazione. Infatti, una serie di decisioni politico-amministrative, importanti anche dal punto di vista fiscale, era al di fuori della sfera d'azione degli enti locali e, quindi, al di là del controllo dei notabili. In questa situazione, alla graduale e parziale realizzazione di uno stato moderno che, nonostante la creazione di enti di autogoverno locale, manteneva un'inconfondibile fisionomia autoritaria, corrispose una crescita di tensione fra il regime coloniale e alcuni gruppi sociali importanti (in particolare grandi proprietari terrieri e grandi mercanti). Il paradosso della situazione fu che grandi proprietari terrieri e grandi mercanti erano una parte importante di quei medesimi gruppi sociali che, dalla fine della grande rivolta, erano stati individuati dal regime coloniale come alleati preziosi, la cui collaborazione era indispensabile al fluido funzionamento del sistema politico esistente.

4. *L'altra faccia della modernizzazione dello stato coloniale*

La nascita dello stato moderno in India, avviata dal regime coloniale negli anni Settanta, fu caratterizzata da una differenza fondamentale rispetto ad analoghi processi in Europa. In Europa, infatti, la

graduale centralizzazione dello stato era stata accompagnata da un processo di omogeneizzazione della società che, anche se non in tempi brevi e anche se non sempre in modo inequivocabile, finì per portare al rifiuto di attribuire i diritti e i doveri dei cittadini in base a categorie sociali o etnico-religiose. L'affermazione fatta dalla Francia rivoluzionaria dell'uguaglianza dei singoli cittadini di fronte alla legge aveva rappresentato una svolta cruciale e decisiva in questo processo, già in corso da moltissimo tempo. In India, invece, la linea di tendenza fu in senso radicalmente differente.

A partire dalla fine della grande rivolta, infatti, il governo coloniale incominciò una serie di indagini sulla composizione sociale dei propri sudditi, disaggregandoli in base a categorie quali l'appartenenza religiosa e castale. Questo processo culminò nel 1871 con l'introduzione di rilevazioni censuarie decennali, che classificavano gli abitanti dell'India secondo criteri d'appartenenza religiosa e castale. Anzi, a partire dal censo del 1901, la classificazione per casta venne fatta organizzando le caste secondo un criterio di precedenza legato al loro rango rituale (le caste di rango più alto, cioè, venivano classificate prima di quelle di rango più basso, ciò che, di fatto, rappresentava un riconoscimento ufficiale da parte dello stato coloniale del rango esatto di ogni singola casta).

A questa disaggregazione dei sudditi indiani in categorie castali e religiose si accompagnò una politica volta a orientare il processo di reclutamento e di promozione nell'ambito della burocrazia coloniale secondo criteri religiosi e castali. In un secondo tempo (a partire dalle riforme del 1909) anche gli elettorati attivi e passivi di quegli organi consultivi che erano stati creati nel 1892 per collaborare con il viceré e con i governatori delle presidenze e delle province vennero divisi in base a criteri etnico-religiosi.

Questo processo venne giustificato come necessario a tutelare i gruppi più deboli. In realtà esso era chiaramente rivolto a dare alla classe dirigente coloniale gli strumenti conoscitivi necessari a dividere i sudditi indiani in gruppi che potessero venire messi in concorrenza fra di loro. In particolare, si trattava di prevenire sia l'insorgere di processi di omogeneizzazione sociale, sia la diffusione di forme di solidarietà politica, attuando a livello dell'intera società la stessa strategia messa in atto nei confronti dei *sepoys*. Questa finalità era chiaramente rivelata dal fatto che, fra i vari criteri di classificazione in base ai quali il potere coloniale disaggregò i propri sudditi, vennero trascurati quelli che potevano portare al sorgere di gruppi omogenei, dominanti su ampie e geograficamente ben definite porzioni di territorio. Di conseguenza, i criteri di classificazione linguistica vennero trascurati. Questo per-

ché la suddivisione dei sudditi indiani in etnie di lingua bengali, marathi, telugu e via dicendo avrebbe incoraggiato il sorgere di gruppi culturalmente omogenei, dominanti in aree geografiche ben definite. Data la chiara separazione geografica fra questi gruppi, essi, logicamente, avrebbero avuto la tendenza a contrapporsi non agli altri gruppi linguistici indiani, bensì all'élite straniera che li governava. Sintomaticamente, l'unico caso in cui il potere coloniale non trascurò il criterio di divisione linguistica fu quello dell'urdu e dell'hindi.

Queste due lingue, di ceppo comune, nell'Ottocento avevano ancora un'identica struttura grammaticale e un ampio numero di vocaboli in comune. Esse erano parlate dal Punjab ai confini del Bengala e, nella loro forma orale (*bazaari*, praticata cioè nei mercati dell'India del nord), erano intese da tutti. Tuttavia, urdu e hindi, nella loro forma colta, si configuravano come due lingue distinte, utilizzate da gruppi sociali ed etnico-religiosi diversi, anche se presenti sul medesimo territorio. Ciò significa che, a differenza del caso delle altre lingue moderne indiane, il processo di cristallizzazione dell'hindi e dell'urdu era destinato a favorire la disaggregazione degli abitanti del medesimo territorio in gruppi sociali diversi e potenzialmente concorrenti. Questo perché ciascuna lingua era tendenzialmente parlata da persone d'estrazione religiosa e sociale diversa. L'urdu, infatti, era l'idioma elettivo dei musulmani e, come tale, almeno nelle Province Unite, patrimonio sia di una sezione importante, ancorché minoritaria, di grandi proprietari terrieri, sia di consistenti strati urbani, soprattutto artigiani; l'hindi, viceversa, era la lingua non solo della sezione maggioritaria dei grandi proprietari terrieri e delle masse contadine, ma anche di grandi mercanti e di strati sociali intermedi di piccola e media borghesia urbana allora in ascesa. In sostanza, quindi, urdofoni e indofoni formavano due gruppi con interessi immediati non coincidenti, le cui potenziali differenze potevano essere incentivate dalle decisioni prese dall'élite coloniale di mantenere o meno l'urdu come lingua ufficiale nell'amministrazione delle Province Unite.

5. *Gli intellettuali e il processo di modernizzazione culturale*

La pressione a cui settori influenti del notabilato vennero sottoposti dalla crescita di potere dello stato coloniale e la loro conseguente inquietudine finirono per provvedere la base sociale all'azione politica di gruppi di intellettuali che, per ragioni completamente diverse da quelle dei notabili, stavano prendendo un atteggiamento via via più critico

nei confronti del regime coloniale. Questi intellettuali erano persone di buon livello culturale, che, come si è accennato nel capitolo precedente, provenivano in genere dalle fila della piccola e media borghesia. Essi sono stati spesso descritti come coincidenti con una nuova classe sociale, la «classe media occidentalizzata», figlia della diffusione della cultura occidentale e della lingua inglese nella società indiana.

In realtà si tratta di una classificazione insoddisfacente (ancorché proposta dagli stessi indiani occidentalizzati alla fine dell'Ottocento). Nel periodo in esame – ma questo rimane vero ancor oggi – gli intellettuali indiani, infatti, non erano, in primo luogo, tutti occidentalizzati. Non solo molti di loro erano critici di aspetti più o meno rilevanti della cultura occidentale o la rifiutavano in blocco, ma, spesso, avevano una conoscenza minima della lingua inglese. A parte ciò, gli intellettuali indiani erano un gruppo demograficamente minuscolo (a dir molto, ma la valutazione è quasi certamente esagerata, il 3% della popolazione) e privo di rilevanti risorse economiche (per tutto l'Ottocento e oltre, gli occidentalizzati provenivano soprattutto dalle caste alte indù, ma erano tutt'altro che ricchi). Se, quindi, gli intellettuali indiani (occidentalizzati e no) fossero stati una classe sociale, sarebbero stati una classe demograficamente minuscola ed economicamente insignificante. Ma la verità è che essi non costituivano una classe sociale, in quanto il loro comportamento politico non era determinato in misura prevalente da comuni interessi politici e socioeconomici. Questo vale persino per il settore occidentalizzato degli intellettuali indiani. È vero che essi avevano un comune interesse all'apertura al «talento indiano» dei quadri direttivi dell'Ics, ma, a parte questo, non vi era altro obiettivo – e non vi era strategia politica – su cui gli intellettuali occidentalizzati concordassero.

Per limitare il nostro discorso agli intellettuali occidentalizzati, tutto ciò significa che essi, lungi dall'essere una «nuova classe», erano un insieme di frange fortemente minoritarie di certe classi sociali (che, nel periodo in esame, erano soprattutto la media e la piccola borghesia urbane). Essi appartenevano, di regola, a famiglie estese, i cui membri – compresi i coniugi e, in genere, i capifamiglia – non erano affatto occidentalizzati (non parlavano, cioè, l'inglese e non erano influenzati da stili di vita e da modi di pensare occidentali).

Se, quindi, l'importanza degli intellettuali indiani si fosse limitata al loro peso in quanto gruppo sociale, questa non avrebbe potuto che essere assai scarsa. Ma il ruolo sociale degli intellettuali è funzione, in prima istanza, non del loro peso demografico, bensì del ruolo di ideologi e di organizzatori di gruppi sociali esistenti o in via di formazione [Gramsci 1971, pp. 13-20].

Questo, in effetti, era un ruolo che gli intellettuali indiani, come gli intellettuali di ogni altro paese, avevano sempre svolto. Ciò che, nel periodo in esame, rese tale ruolo cruciale fu il fatto che esso comportò il venire in essere di un grandioso processo di mutamento culturale, che si manifestò in una serie di settori diversi, ma in larga misura interagenti. In particolare vi fu il movimento di riforma delle maggiori tradizioni religiose indiane, la critica di una serie di costumi sociali e l'espansione delle istituzioni educative volte a diffondere una cultura di tipo moderno, caratterizzata dall'accettazione del pensiero scientifico e dalla rielaborazione del pensiero politico, economico e sociale propri dell'Occidente.

Si trattò, in tutti i casi, di una serie di attività alla cui origine vi era la necessità di acquisire gli strumenti intellettuali per affrontare la conclamata ed esibita superiorità dell'Occidente cristiano nei confronti della cultura e delle religioni indiane. A sua volta, questa azione era vista dagli intellettuali indiani come la premessa e la giustificazione alla rivendicazione dei diritti di *cittadinanza* che erano stati promessi a tutti i sudditi dell'impero anglo-indiano, indipendentemente dalla razza e dalla religione dei singoli. In prosieguo di tempo, quando divenne chiara l'indisponibilità del *raj* britannico a concedere il pieno godimento di tali diritti di cittadinanza (ciò che avrebbe avviato l'India sulla stessa strada già percorsa dai *dominions* «bianchi» dell'Impero britannico: Canada, Australia e Nuova Zelanda) gli intellettuali indiani si impegnarono sia nei primi tentativi di plasmare una moderna idea di nazione indiana, sia nell'elaborazione di una sofisticata critica economica dell'imperialismo britannico in India. Quando questo avvenne, vi fu – negli anni Ottanta dell'Ottocento – il convergere dell'azione ideologico-politica degli intellettuali con lo scontento dei notabili messi sotto pressione dal processo di modernizzazione dello stato avviato dal *raj* negli anni Settanta.

6. *La modernizzazione religiosa: il ruolo della Brahmo Samaj*

Uno degli aspetti fondamentali di questo processo di modernizzazione culturale fu rappresentato dalla critica delle due maggiori tradizioni religiose indiane: la indù e la musulmana. In realtà, come si è visto nel precedente capitolo, un autonomo processo di modernizzazione religiosa da parte di intellettuali indiani appartenenti alla tradizione indù era già incominciato nella prima metà del secolo, attraverso l'opera di Ram Mohan Roy. Il braccio istituzionale

di quest'opera di riforma, cioè la Brahmo Samaj (fondata – come si è visto – dal Roy nel 1828), era sopravvissuto alla scomparsa del suo fondatore (nel 1833) grazie soprattutto al supporto finanziario dell'imprenditore bengalese Dwarkanath Tagore. Ciò nonostante, la Brahmo Samaj aveva attraversato un periodo di declino fino a che la sua direzione non era stata assunta, nel 1843, dal figlio di Dwarkanath, Devendranath Tagore (1817-1905). Costui – che nel 1848 «ereditò da suo padre un grande status sociale insieme a pesanti debiti» [Bhattacharya 1967, p. 801] – non solo riuscì a salvare le fortune della sua famiglia dalla grande depressione del 1848, ma rilanciò le attività della Samaj. Il prezzo del salvataggio delle fortune di famiglia fu quello di liquidare le attività imprenditoriali del padre, concentrandosi sull'amministrazione delle proprietà immobiliari e fondiarie; il prezzo del salvataggio della Brahmo Samaj fu il sostanziale abbandono delle attività di riforma sociale perseguite dal Roy a favore di un'azione di rinnovamento puramente religioso. Questa fu basata sulla predicazione di una forma rigorosamente monoteistica d'induismo e su un mutamento d'enfasi nella fonte d'ispirazione dal *Vedanta* ai *Veda*, considerati come testi rivelati e quindi infallibili.

Nel corso degli anni Sessanta, questa strategia comportò una crescente insoddisfazione nelle fila stesse della Brahmo Samaj e l'emergere di una fronda interna formata da persone più giovani, guidate da colui che era stato il discepolo prediletto di Devendranath e il più brillante predicatore della Brahmo Samaj: Keshub Chunder Sen (1839-1884). Nel 1865, la tensione crescente fra Tagore e Sen portò alla scissione del movimento, che si divise nell'Adi Brahmo Sabha, sotto la guida di Tagore, e nella Brahmo Samaj dell'India, sotto la leadership di Sen.

Ancora prima della scissione, Sen aveva dimostrato uno straordinario attivismo, occupandosi non solo di questioni religiose, ma di cause sociali quali la fissazione di un'età minima per la celebrazione del matrimonio (il matrimonio fra infanti era allora una delle piaghe più vistose della società indù), l'istruzione per le donne, il diritto delle vedove di rimaritarsi e l'organizzazione di attività di soccorso per le vittime delle carestie. Dal punto di vista più strettamente religioso, Sen sosteneva che tutte le grandi religioni, per il fatto stesso di essere state seguite per tanto tempo da milioni di persone, non potevano non contenere un nucleo essenziale di verità. L'uso stesso della critica razionale nei confronti di ciò che, nelle grandi religioni, era tale da «suscitare il ridicolo e, forse, l'indignazione» non poteva che portare, secondo il Sen, «non alla loro distruzione, ma alla loro purificazione e allo sviluppo dei loro principî autentici» [SIT 1991, II, p. 51].

A loro volta, questi, per il fatto stesso di essere riflesso autentico della Divinità, erano destinati a rivelarsi fra di loro identici o complementari. Secondo il Sen, la fusione di tali principî avrebbe portato alla nascita di una nuova religione universale che, in ciascun paese, avrebbe assunto «un carattere distinto e particolare» [ivi, p. 52], in quanto frutto della rielaborazione delle locali tradizioni religiose.

Nel caso dell'India, argomentava il Sen, la nuova religione sarebbe necessariamente nata dalla critica, dalla purificazione e dalla fusione dell'induismo e dell'islàm. Si sarebbe trattato di una fusione che, nella visione del Sen, era destinata a compiersi sotto la decisiva influenza del cristianesimo, dato che, a suo dire, «lo spirito del cristianesimo ha già pervaso l'intera atmosfera della società indiana, e noi respiriamo, pensiamo, sperimentiamo sensazioni e ci muoviamo in un'atmosfera cristiana» [*ibid.*]. D'altra parte, il Sen, nel sottolineare il ruolo del cristianesimo (da cui egli era profondamente influenzato a livello personale), ne rivendicava lo status di religione asiatica, mettendo così in luce uno dei più pervicaci casi di oblio selettivo della cultura europea. Non solo – affermava giustamente il Sen – Cristo era un asiatico, ma gli apostoli stessi e i primi evangelizzatori erano asiatici. Di qui l'affermazione che le immagini e le allegorie del Vangelo erano meglio percepibili dagli asiatici che dagli europei e il richiamo al fatto che «in Cristo, Europa ed Asia, Oriente ed Occidente, possono imparare a trovare armonia ed unità» [ivi, p. 50].

Grazie all'infuocata oratoria di Keshub Chunder Sen (che, fra l'altro, aveva un perfetto controllo della lingua inglese), il movimento di riforma incarnato dalla Brahmo Samaj raggiunse il massimo della propria influenza già prima della scissione del 1865, estendendosi al di fuori del Bengala, soprattutto a Bombay, ma anche nelle Province Unite, nel Punjab e nella presidenza di Madras. Nel periodo fino al 1878, il movimento raggiunse lo zenit, per poi attraversare una crisi improvvisa e catastrofica.

Come si è appena ricordato, Keshub Chunder Sen era stato attivo nel campo delle riforme sociali ed era stato soprattutto grazie alle sue insistenze che, nel 1872, il governo indiano aveva varato una progressiva legge matrimoniale per i seguaci della Brahmo Samaj. Ora, sei anni dopo, contravvenendo ai principî stessi del suo apostolato sociale e alla legge da lui voluta per i *brahmo*, Sen acconsentì al matrimonio, celebrato secondo i riti tradizionali, della propria figlia minore, allora solo tredicenne, con il *maharaja* di Cooch Behar. Lo scandalo fu enorme e si risolse in una nuova scissione di cui fu protagonista sia la maggioranza dei membri dell'associazione sia tutte le sezioni non bengalesi.

Ormai diviso in tre differenti correnti, il movimento *brahmo* perse gran parte della forza propulsiva che lo aveva caratterizzato nei due o tre decenni precedenti la crisi del 1878. Tuttavia l'eredità culturale che si lasciò alle spalle – l'utilizzo, cioè, della ragione per definire le questioni religiose, la lotta contro rituali e superstizioni, il rifiuto del sistema castale e lo sforzo di elevare la condizione femminile – divenne parte integrante della visione del mondo di non trascurabili settori della classe media indiana, soprattutto in Bengala.

7. *La modernizzazione religiosa: Ramakrishna e Vivekananda*

Mentre il movimento *brahmo* percorreva la sua parabola, sempre nel Bengala aveva gradualmente acquistato fama di maestro religioso un bramino di estrazione contadina, Ramakrishna Paramahamsa (1836-1886). Costui era un tardo rappresentante di quel misticismo della *bhakti* che tanta importanza aveva avuto nella vita culturale dell'India precoloniale. La religiosità coltivata da Ramakrishna, coerentemente con il misticismo *bhakta*, considerava privi d'importanza i dogmi delle varie religioni e mirava alla realizzazione del rapporto diretto con Dio. Nella sua ricerca di Dio, Ramakrishna, a partire dall'età di sette anni, sperimentò una serie di estasi mistiche che lo portarono alla diretta percezione della Divinità, che gli si manifestò sia nelle forme della tradizione indù (come Khali, Sita, Rama o Krishna), sia di quella islamica, sia di quella cristiana.

Ramakrishna era un individuo mite, pieno di buon senso contadino, e di limitata istruzione. Com'è in genere il caso della tradizione della *bhakti*, la sua religiosità era priva di contenuti teologici forti. Tuttavia, l'insegnamento di Ramakrishna finì per influenzare molti dei più eminenti intellettuali bengalesi dell'epoca, a incominciare da quelli appartenenti alla tradizione *brahmo*. Il primo fra questi fu lo stesso Keshub Chunder Sen che, a partire dalla fine degli anni Settanta, divenne un ammiratore di Ramakrishna. Negli anni seguenti, favorito con ogni probabilità dalla crisi del movimento *brahmo*, l'ascendente dell'umile sant'uomo d'estrazione contadina divenne sempre più forte nei confronti soprattutto dei rampolli della borghesia urbana bengalese. Fra costoro vi fu Narandranath Datta (1863-1902), il «sofisticato figlio di un eminente avvocato di Calcutta» [Sarkar 1997, p. 345], destinato, con il nome di Swami Vivekananda, a diffondere il messaggio del suo maestro in India e nel mondo. O, per meglio dire, a diffondere ciò che Vivekananda presentò come il messaggio di Ramakrishna.

Ramakrishna, infatti, com'è di regola il caso nella tradizione mistica, non lasciò nulla scritto di suo pugno, neppure nel suo natio bengali (cioè l'unica lingua da lui conosciuta). A detta di alcuni, ciò facilitò un'opera di autonoma costruzione dottrinale da parte di Vivekananda che, è stato sostenuto, «cambiò di segno molta parte dell'insegnamento del suo maestro» [Sarkar 1997, p. 291]. In particolare, il fondamentale quietismo e l'indifferenza nei confronti delle distinzioni religiose, alla base del messaggio di Ramakrishna, diedero adito a una tradizione militante che sosteneva la fondamentale superiorità dell'induismo sulle altre religioni.

Alla base della predicazione di Vivekananda vi erano – per usare le sue stesse parole – «i nobili pensieri dei *Veda* sull'eternità della creazione e dell'anima e su(ll'esistenza di) Dio nella nostra stessa anima» [SIT 1991, II, p. 77]. Il riferimento ai *Veda* non portava però Vivekananda a cancellare di per sé tutta la successiva tradizione filosofica indù. Così, ad esempio, Vivekananda non rifiutò le caste per quanto esse, nella forma da loro assunta nell'India coloniale, non fossero sanzionate dai *Veda*. Lo *swami*, riaffermandone l'utilità sociale, negava però il fatto che l'appartenenza castale giustificasse qualsiasi posizione di privilegio. Analogamente, Vivekananda non respingeva l'adorazione delle immagini, condannate dai *brahmo* come idolatria, ma praticata dallo stesso Ramakrishna. Con molto buon senso – e seguendo una tradizione vecchia almeno quanto Shankara – Vivekananda, pur riconoscendo come l'adorazione di Dio attraverso gli idoli rappresentasse un'involuzione rispetto all'originale purezza religiosa incarnata nei *Veda*, affermava: «se siete in grado di adorare il Dio-senza-forma, facendo a meno di ogni aiuto esterno, fatelo pure; ma perché condannare quelli che non possono fare lo stesso?» [SIT 1991, II, p. 74].

Questi erano principî non particolarmente innovatori. Ciò che diede loro grande rilevanza ideologica furono due fattori fra di essi collegati. Il primo fu che Vivekananda, sviluppando un'idea già presente, anche se in forma meno ben definita, nella predicazione di Keshub Chunder Sen, rivendicò il fatto che alla superiorità materiale dell'Occidente si contrapponeva la superiorità morale dell'Oriente (cioè dell'India). Così come l'India doveva imparare l'uso delle scienze moderne dall'Occidente, l'Occidente avrebbe dovuto attingere alla superiore saggezza religiosa e spirituale dell'India. Il secondo fattore destinato a fare della predicazione di Vivekananda un grande successo furono i trionfi ottenuti dallo *swami* all'estero.

Nel 1893, Vivekananda si recò negli Stati Uniti e prese parte al primo Parlamento mondiale delle religioni a Chicago. Il suo intervento

gli valse l'immediato riconoscimento come uno dei grandi maestri religiosi del tempo e non fu che l'inizio di una brillante carriera come predicatore prima negli Usa e poi in Gran Bretagna, carriera che gli conquistò fama, amici, discepoli e le risorse necessarie a creare diversi centri d'insegnamento dei *Veda*. Quando, nel 1896, Vivekananda tornò in India «ricevette il benvenuto di un eroe e cominciò a esercitare una grande influenza nel plasmare le idee sociali e religiose dei suoi conterranei» [Bhattacharya 1967, p. 842]. In questo periodo, Vivekananda fondò la Ramakrishna Mission e incominciò un'opera non solo di insegnamento religioso, ma di apostolato sociale. Questo prendeva le mosse dall'amara percezione che, ormai, «i poveri dell'India [avevano] dimenticato la loro condizione di esseri umani» [SIT 1991, II, p. 78]. In questa fase, l'opera di Vivekananda si estrinsecò soprattutto nel tentativo di dare ai poveri dell'India un'istruzione non solo religiosa ma anche laica, attraverso la diffusione di semplici nozioni di tipo tecnico, geografico e politico. Quando Vivekananda morì, all'età di 39 anni, la Ramakrishna Mission aveva ormai assunto una dinamica propria e continuò a operare sotto la guida di Sarada Devi, la vedova del maestro scomparso.

8. *La modernizzazione religiosa: Dayananda Saraswati e l'Arya Samaj*

In contemporanea con l'ultima fase di vitalità del movimento *brahmo* e con la predicazione di Ramakrishna in Bengala, nel versante occidentale del subcontinente svolse il suo apostolato un altro grande riformatore dell'induismo: Dayananda Saraswati (1824-1883). Dayananda fu, con l'eccezione di Ramakrishna, il meno occidentalizzato dei grandi riformatori religiosi dell'epoca, tanto che il suo insegnamento – orale e scritto – venne sempre condotto utilizzando la moderna lingua hindi. Dayananda fu anche colui che rivendicò con più aggressività la superiorità dell'induismo, quale egli lo predicava, su tutte le altre religioni. Si trattava di un induismo che si richiamava ai *Veda*, considerati come fonte rivelata e infallibile, anzi come l'unica fonte rivelata e infallibile. La ferma adesione a questo principio portava da un lato al rifiuto di ogni tradizione religiosa che non fosse fermamente basata sui *Veda* – e, quindi, all'asserzione della falsità di ogni altra religione – e, dall'altro, al ripudio di quanto, nella tradizione indù, non trovava sanzione nei *Veda*. Di qui le aspre polemiche contro cristianesimo e islàm che caratterizzarono la predicazione di Dayananda. Di qui, inoltre, le non meno aspre diatribe contro

l'induismo ortodosso e il rifiuto senza appello di credenze e di pratiche quali il politeismo, la venerazione o adorazione degli idoli, il sistema castale, il principio d'intoccabilità, la supremazia dei bramini, il matrimonio fra infanti e ogni tipo di rituale non sanzionato nei *Veda*. Di qui la polemica contro le altre forme di induismo riformato, in particolare la tradizione *brahmo*, accusata, fra l'altro, di essere troppo filo-occidentale e, di conseguenza, di «denazionalizzare» la gioventù indiana.

In effetti, la dichiarazione da parte di Dayananda della superiorità dell'induismo originario, quale era da lui predicato, non si risolveva nell'affermazione di una superiorità solo religiosa, ma anche – e forse soprattutto – nell'asserzione della superiorità dell'induismo in quanto civilizzazione. Ciò trovava conferma nel fatto che, secondo Dayananda, le invenzioni moderne erano già adombrate nei *Veda*. Non c'è dubbio, in ogni caso, che la predicazione di Dayananda fosse volta non solo al riscatto religioso dell'India, ma anche – e forse soprattutto – al riscatto dell'India in quanto nazione. Pratiche quali i matrimoni in età adulta, l'istruzione di uomini *e donne*, la promozione da parte degli inglesi di una politica economica che favorisse i prodotti inglesi e il mantenimento, sempre da parte degli inglesi, dei propri usi e costumi anche dopo un secolo di permanenza in India erano pratiche lodate da Dayananda in quanto manifestazioni di uno spirito nazionale, da cui gli indiani dovevano prendere esempio. Quello di Dayananda era, quindi, «una specie di nazionalismo religioso» [Borsa 1983, p. 56].

La dottrina di Dayananda era in realtà troppo aggressiva per la sua regione natale, il Gujarat, e per la stessa città di Bombay. Sia il Gujarat sia Bombay erano allora ancora profondamente permeati dai valori non-violenti del jainismo che, in quell'area dell'India, continuava non solo a essere una religione vivente, ma a influenzare profondamente le locali versioni dell'induismo. Non deve quindi stupire lo scarso successo iniziale di un'associazione chiamata Arya Samaj (Società degli Arya), che Dayananda fondò nel 1875, a Bombay. Ma le idee di questo maestro erano destinate ad avere un seguito ben più diffuso nel tanto più marziale Punjab, dove l'Arya Samaj venne ricostituita nel 1877, a Lahore. Da quel momento le dottrine di Dayananda si diffusero ampiamente fra gli indù del Punjab.

L'Arya Samaj, rompendo anch'essa con la tradizione di non proselitismo dell'induismo, lanciò un movimento di «riconversione» di quegli indiani che, dai tempi vedici, erano passati ad altre religioni. Nel contesto punjabi, questo significò soprattutto un'opera di conversione nei confronti della maggioranza musulmana della regione.

Una politica, questa, che venne vissuta come una forma di aggressione culturale dai musulmani del Punjab, contribuendo alla nascita di tensioni fra indù e musulmani.

9. *La modernizzazione religiosa: la Società teosofica*

L'ultima corrente di modernizzazione religiosa dell'induismo non fu opera di indiani, bensì di occidentali, raccolti nella Società teosofica. Questa venne fondata nel 1875 a New York da due discussi personaggi, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), una *medium* russa, e Henry Steel Olcott (1832-1907), un avvocato ed ex investigatore militare americano, che si interessava di occultismo e di magia. Originariamente impegnata nella riscoperta dell'antica sapienza degli egizi, la Società riorientò nel giro di qualche anno i propri interessi in direzione dello studio delle religioni indiane. Nel 1878, Blavatsky e Olcott si trasferirono in India e, a partire dal 1886, stabilirono il quartier generale della Società a Adyar, allora un sobborgo elegante di Madras. Ancora oggi i pareri sono divisi sulla sincerità dell'ispirazione religiosa di Madame Blavatsky e del colonnello Olcott. Certo è che le dottrine che essi incominciarono a predicare nella fase indiana della storia della Società teosofica affermavano la superiorità dell'induismo sulle altre religioni (che, per altro, sulla linea di quanto a suo tempo affermato da Keshub Chunder Sen e dallo stesso Vivekananda, i teosofi ritenevano essere tutte originariamente vere). Essenzialmente, la dottrina teosofica divenne la riproposizione di una serie di verità presenti nell'induismo dei *Veda* e delle *Upanishad*, dal monismo (l'essenziale unità fra il *Brahman*, l'anima universale, e l'*Atman*, l'anima individuale) al principio di reincarnazione. Le uniche innovazioni (che, a ben vedere, erano solo parzialmente tali) consistevano nell'affermazione che esistevano molti universi, ciascuno caratterizzato dalla presenza di un *Brahman* e dall'esistenza di mediatori viventi fra il *Brahman* e gli esseri umani. Nell'universo in cui viviamo, ovviamente, era la presidentessa della Società teosofica, cioè la stessa Blavatsky, a essere portavoce di tali mediatori. Per quanto circondata dal sospetto di ciarlataneria, la Società teosofica ebbe numerosi seguaci sia in Occidente, sia, soprattutto, in India. Forse il fatto stesso che degli occidentali, come la Blavatsky e l'Olcott, sostenessero l'intrinseca superiorità dell'induismo sulle altre religioni, contribuì a dare alla Teosofia lo stesso tipo di prestigio conferito a Vivekananda dai suoi successi americani e inglesi. A parte ogni altra considerazione, bisogna ricordare che la Società teosofica, grazie

alle ingenti risorse finanziarie mobilitate presso i suoi seguaci più ricchi, in India come in America, realizzò, nel corso del tempo, un intenso programma di creazione di scuole, soprattutto a livello di college (cioè a livello universitario).

In realtà, questo sviluppo degli interessi della Società nel settore sociale fu opera soprattutto di un'inglese d'origine irlandese, Annie Wood Besant (1847-1933). Costei, quando arrivò alla Teosofia, aveva già avuto una carriera fuori dal comune che, dopo la separazione dal marito, un pastore anglicano, la portò all'ateismo, alla promozione del controllo delle nascite e dei diritti delle donne e, quindi, all'adesione al socialismo. Nel 1889, però, come Saul sulla via di Damasco, la Besant ebbe una sorta d'illuminazione improvvisa e si convertì alla Teosofia.

Negli anni seguenti, grazie alla propria energia e intelligenza, la Besant intraprese una rapida ascesa nella scala gerarchica della Società e nel 1893 si stabilì definitivamente in India, destinata a essere per lei la patria d'elezione. Come per Dayananda, la predicazione della superiorità della religione indù divenne, nell'insegnamento della Besant, l'asserzione della superiorità della civiltà indù.

10. *La modernizzazione religiosa: sir Sayyid Ahmad Khan*

Accanto alla modernizzazione religiosa dell'induismo, il periodo in esame vide l'avvio della modernizzazione dell'altra grande tradizione religiosa indiana: l'islàm. Protagonista di questo processo fu Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), erede di una famiglia aristocratica di Delhi (che, come indica il titolo Sayyid, vantava una discendenza dal profeta Muhammad), i cui membri avevano servito in passato con distinzione i *padishah* moghul.

Nella differente realtà politica venuta in essere in seguito all'annessione di Delhi ai dominî della Compagnia (dopo la seconda guerra maratta), il giovane Ahmad Khan intraprese (a partire dal 1838) una carriera al servizio degli inglesi, arrivando alla carica di sottogiudice di distretto (una delle più alte che un indiano potesse allora raggiungere). Durante la grande rivolta, e nonostante i passati legami della propria famiglia con quella imperiale di Delhi, Ahmad Khan si schierò dalla parte degli inglesi. Dai suoi posteriori scritti sulla rivolta, in parte di natura autobiografica, è chiaro come egli attribuisse la maggior parte della responsabilità dell'insurrezione all'arroganza e all'incompetenza dei britannici. Tuttavia, è altrettanto chiaro che nel

1857, dopo circa vent'anni al servizio del *raj* britannico, Ahmad Khan, probabilmente in quanto con una buona percezione delle risorse a disposizione degli europei, era anche convinto che la ribellione fosse senza speranza. Di qui la sua non facile scelta di schierarsi a favore degli inglesi, nel distretto in cui era distaccato, quello di Bijnore, a nord-est di Mirat, cioè nell'epicentro stesso della ribellione.

Negli anni successivi alla rivolta, Ahmad Khan si dedicò al riavvicinamento fra britannici e musulmani indiani, mettendo in luce, attraverso la sua attività di storico e di pubblicista, l'infondatezza della convinzione, allora largamente diffusa fra gli inglesi, che la rivolta fosse stata frutto di una cospirazione musulmana. Nel medesimo periodo, Ahmad Khan promosse la diffusione della cultura occidentale e della lingua inglese fra i propri correligionari.

La politica filoinglese e la politica di occidentalizzazione culturale perseguite da Sayyid Ahmad Khan gli valsero, nel 1888, il conferimento del cavalierato inglese, cioè di un'onorificenza che – specie all'epoca – era assai raramente concessa a un indiano. Sempre queste politiche – indubbiamente importanti – sono la ragione per cui l'operato di sir Sayyid è in genere ricordato nei testi di storia. Esse, però, rappresentano solo una parte dell'opera di Sayyid Ahmad Khan; almeno altrettanto importante fu la rielaborazione della tradizione islamica in cui egli si impegnò.

Il processo di modernizzazione filosofico-religiosa dell'islàm indiano avviato da Ahmad Khan fu simile, per molti versi, a quello di cui era stato autore, nell'ambito della tradizione indù, un altro rampollo della declinante aristocrazia moghul: Ram Mohan Roy. La principale analogia nel pensiero di questi due illustri figli dell'India fu la centralità che, in esso, ebbe il concetto di ragione. Sayyid Ahmad Khan era, in realtà, assai meno occidentalizzato del Roy. Un individuo con una solida cultura tradizionale che spaziava dal diritto, alla storia e all'archeologia, un poliglotta come ogni membro della vecchia aristocrazia moghul – che, come tale, padroneggiava l'urdu, il persiano e l'arabo –, Sayyid Ahmad Khan non sapeva una parola d'inglese (la lingua ufficiale dell'amministrazione nelle Province Unite era stata, fino al 1837, il persiano, poi sostituito dall'urdu). Questo significa che, a differenza di ciò che era stato il caso per il Roy, il concetto di ragione a cui Sayyid Ahmad fece riferimento non era mutuato dalla filosofia occidentale, ma affondava le radici nella tradizione culturale islamica.

Come abbiamo già ricordato, esisteva nella cultura islamica una corrente di pensiero che aveva rivendicato il fatto che le leggi morali potessero essere individuate attraverso la ragione e che i principî della ri-

velazione avessero un'autonoma giustificazione a livello razionale. Questa tradizione razionalista, per quanto sconfitta nel grande dibattito che, nei secoli successivi alla morte del Profeta, si era svolto con i sostenitori dell'irriducibilità della rivelazione ai principî della ragione, non era mai del tutto scomparsa. Essa aveva continuato a influenzare i musulmani delle classi alte attraverso la lettura di opere quali il *Tadhib ul Akhlaq* («Il perfezionamento del carattere»), scritto dal filosofo Ibn Miskiwaih (XI secolo). È stato sostenuto [McDonough 1984, pp. 16-18, 28] che fu appunto attingendo a questa tradizione che sir Sayyid articolò nei suoi scritti il principio che ogni tipo d'idea – incluse quelle concernenti il retto comportamento religioso – dovesse essere sottoposto al vaglio della ragione individuale e a quello del dibattito collettivo. Secondo Ahmad Khan, questa posizione comportava, in campo religioso, la necessità di sottoporre all'esame dei singoli tutti i diversi modi d'interpretare il Corano, la Sunna (cioè la tradizione concernente la vita e i detti del Profeta) e la *sharia* (gli aspetti sociali e politici della tradizione religiosa islamica). I singoli fedeli sarebbero poi stati liberi di scegliere quelle fra le varie interpretazioni da essi giudicate migliori.

In altre parole, l'appartenenza alla comunità islamica non comportava, per Sayyid Ahmad Khan, il dovere di aderire a una determinata interpretazione della legge religiosa. Secondo Ahmad Khan, mentre il rapporto personale del singolo con Dio rimaneva l'aspetto centrale e immutabile della religiosità islamica, gli usi e le leggi religiose che regolavano il comportamento individuale erano storicamente determinati: mutavano cioè con il mutare dei tempi e con la trasformazione del modo di vita. Tentare di fissare i comportamenti sociali in base a leggi religiose, che si pretendevano immutabili, era cosa che, quindi, non trovava alcuna sanzione né nel Corano, né nella Sunna. Pretendere il contrario era basarsi su «premesse fallaci e [su] una logica scorretta» [McDonough 1984, p. 43], come, in effetti, secondo Ahmad Khan, era il caso per molto di ciò che formava la tradizione legale e teologica dell'islàm.

11. *La riforma sociale*

Accanto alla riforma religiosa, il periodo in esame fu caratterizzato dai tentativi di riforma sociale. In effetti, riforma religiosa e riforma sociale erano in genere percepite come due facce della medesima medaglia. Molti riformatori religiosi – com'è implicito da quanto fin qui detto – erano anche riformatori sociali. D'altra parte, molti di co-

loro che fecero del movimento per le riforme sociali il principale obiettivo della loro azione erano spinti anche da imperativi religiosi. Accanto a costoro, però, vi fu sempre una minoranza che agì prescindendo dalla religione e per obiettivi puramente umanitari. Quasi tutti i riformatori sociali – anche se, certamente, non la totalità di essi – si impegnarono nelle riforme sociali in quanto considerarono la loro realizzazione come il necessario biglietto da visita che avrebbe permesso agli indiani di rivendicare la propria capacità – e quindi il proprio diritto – di autogovernarsi (sia pure nell'ambito del *Commonwealth* britannico).

Nel periodo in esame, il movimento di riforma venne a focalizzarsi sulla necessità di migliorare la posizione sociale della donna indiana. Come abbiamo visto, la *sati* era stata dichiarata illegale nel 1829, soprattutto come conseguenza della campagna condotta da Ram Mohan Roy; inoltre, negli anni Cinquanta, l'opera di un altro riformatore bengalese, il Pandit Ishwarchandra Vidyasagar, aveva convinto il governo coloniale a varare (nel 1856) una legge che rendeva legale per le vedove indù il rimaritarsi. Tuttavia, la posizione delle donne indiane, soprattutto di quelle appartenenti alle classi medie e alte, aveva continuato a essere caratterizzata da discriminazione e da inferiorità[2]. Sintomaticamente, la legge del 1856 aveva continuato a rimanere sulla carta, data la diffusa opposizione sociale a una sua applicazione. Inoltre le donne erano le vittime principali del matrimonio in età prepuberale, un uso universalmente diffuso fra gli indiani che si riconoscevano nella tradizione indù.

In Maharashtra, questa situazione portò, nel 1866 – subito dopo la prima visita di Keshub Chunder Sen a Bombay –, alla fondazione della Società per il matrimonio delle vedove. Negli anni seguenti la Società, sotto la guida di Vishnu Shastri Pandit (un esperto di cultura sanscrita di idee liberali), iniziò una vivace campagna di sensibilizzazione sociale che portò alla celebrazione di matrimoni altamente pubblicizzati fra indiani di idee progressiste e vedove. Questa campagna avviò un dibattito che presto assunse toni assai aspri e che coinvolse su fronti contrapposti i più eminenti intellettuali, sia occidentalizzati sia tradizionali, della presidenza di Bombay. Come in casi analoghi, non necessariamente tutti i membri del partito progressista erano occidentalizzati e non tutti i membri del partito conservatore erano di cultura tradizionale.

Lo scontro, che raggiunse il suo culmine all'inizio degli anni Settanta, non si concluse, né lo poteva, con una vittoria netta di un partito sull'altro. È tuttavia innegabile che le forze tradizionaliste ne uscirono indebolite.

Il movimento a favore delle vedove e i dibattiti a esso connessi continuarono negli anni seguenti, finché, negli anni Ottanta, prese quota uno scontro ideologico di assai maggior ampiezza e infinitamente più aspro. Questo verteva sul problema del matrimonio fra infanti.

Nell'ambito di questo nuovo dibattito, nel 1884 il riformatore e giornalista parsi Behramji Malabari incominciò a far circolare le sue *Notes on Infant Marriage in India*, una critica travolgente dei mali legati ai matrimoni fra infanti. Il dibattito che ne seguì si allargò dalla presidenza di Bombay al resto dell'India. Inoltre, Malabari non esitò a portare avanti la sua causa recandosi in Inghilterra e cercando con successo di mobilitare le locali forze progressiste a favore di una legislazione contro i matrimoni precoci. L'insieme di questi sviluppi – e la morte, nel 1890, di una moglie bambina di 10 anni in seguito a stupro da parte del marito trentacinquenne – spinse il governo coloniale ad approvare (19 marzo 1891) un progetto di legge, l'*Age of Consent Bill*, che stabiliva a 12 anni l'«età del consenso» per le mogli, cioè l'età minima al di sotto della quale i rapporti sessuali, anche se fra coniugi, erano considerati uno stupro.

Fra i partecipanti al dibattito sulla posizione delle donne vi fu colei che è considerata la prima femminista indiana: la Pandita Ramabai (1858-1922: il titolo di Pandita le venne dato per la sua erudizione nella lingua e nella cultura sanscrita). Ramabai non solo scrisse un martellante atto d'accusa sulla condizione delle donne indiane ma, «a differenza dei maschi benpensanti, indiani o europei, riformatori a lei contemporanei o storici delle epoche successive», Ramabai «si rese conto che il matrimonio non era necessariamente una panacea universale per i mali che affliggevano le donne» [Stein 1998, p. 275]. Questa panacea fu da essa ricercata piuttosto nella diffusione dell'istruzione fra le sue consorelle, specialmente le vedove di alta casta.

12. *L'espansione del sistema d'istruzione in lingua inglese*

Un'altra manifestazione del processo di mutamento culturale in corso negli anni dal 1870 alla fine della prima guerra mondiale fu l'espansione del sistema d'istruzione in lingua inglese, grazie soprattutto allo sforzo di molti indiani che vi contribuirono con le loro capacità organizzative e con i loro contributi finanziari. In particolare, alcuni di coloro che furono attivi nel campo della riforma religiosa o in quello delle riforme sociali sentirono l'urgenza di diffondere le pro-

prie idee anche attraverso la creazione di scuole o di fondazioni che operassero in campo culturale.

Le prime tre moderne università indiane erano state fondate dagli inglesi a Calcutta, a Madras e a Bombay. Negli anni fino al 1918 vennero inaugurate altre cinque università. Di queste, due vennero fondate in stati principeschi e furono perciò finanziate dai prìncipi locali (il *raja* del Mysore e il *nizam* di Hyderabad). Accanto alle università statali vi fu poi la nascita, a opera di privati, di due istituzioni universitarie di tipo particolare. Grazie alla munificenza di sir Jamsedji Tata, un parsi che fu il maggiore imprenditore indiano del suo tempo, nel 1911 venne fondata la prima istituzione tecnica a livello universitario, l'Indian Institute of Science di Bangalore[3] e, nel 1916, grazie alla generosità dell'imprenditore maratha Thackersey, venne fondata a Pune la prima istituzione universitaria indiana riservata alle donne: la Srimati Damodar Thackersey Indian Women's University. Nel medesimo periodo vi fu una forte espansione dei college affiliati alle università (cioè delle istituzioni dove veniva effettivamente svolto l'insegnamento, dato che le università di questo periodo seguivano in genere il modello dell'università di Londra: si limitavano cioè a fissare i programmi e a svolgere gli esami).

Fu soprattutto nel settore dei college che l'iniziativa privata degli indiani giocò un ruolo decisivo e fu sempre grazie all'iniziativa privata indiana che vennero fondate altre istituzioni il cui compito era la diffusione di una cultura moderna (ad esempio attraverso la traduzione dei testi scientifici). In tutti questi settori, un ruolo importante fu svolto dai riformatori religiosi e sociali. Un caso esemplare è quello di Sayyid Ahmad Khan che, nel 1864, fondò un'associazione – che in seguito prese il nome di «Società scientifica» – impegnata nella traduzione dall'inglese all'urdu di testi scientifici (in campi quali l'elettricità, la meteorologia e l'agricoltura). Inoltre, all'inizio degli anni Settanta dell'Ottocento, e dopo un soggiorno di 17 mesi in Inghilterra, Sayyid Ahmad Khan incominciò a operare, insieme a un gruppo di amici, per la creazione di un'istituzione a livello universitario. Questa avrebbe dovuto essere rivolta soprattutto ai musulmani e finalizzata alla diffusione della cultura occidentale attraverso il *medium* della lingua inglese. Nel 1875 gli sforzi di sir Sayyid furono coronati dalla fondazione del Muhammeddan Anglo-Oriental College (o M.A.O. College), destinato a dare origine, nel 1920, alla prestigiosa università musulmana di Aligarh.

Un altro caso di un protagonista del movimento di modernizzazione religiosa che svolse un ruolo di cruciale importanza in campo educativo è quello di Annie Besant. A essa si deve la creazione di una

rete di college, diffusa soprattutto nella presidenza di Madras; inoltre, sempre la Besant giocò un ruolo cruciale nel rendere possibile la creazione a Benares, nelle Province Unite, del Central Hindu College (1898) e della Central Hindu Girls' School (1904), una scuola femminile. In prosieguo di tempo, e cioè nel 1907, la Besant ebbe un ruolo decisivo nella fondazione di una nuova e prestigiosa università, la Benares Hindu University, il cui nucleo originale fu formato dallo stesso Central Hindu College.

Un esempio, invece, di un riformatore sociale che giocò un ruolo importante anche nella promozione dell'istruzione è quello di Mahadev Govind Ranade (1852-1904). Costui – che è in genere considerato il cervello pensante dietro il movimento di riforma sociale che si sviluppò in Maharashtra durante la seconda metà del secolo – fu attivo, insieme alla seconda moglie, Ramabai (da non confondersi con la Pandita Ramabai), nella creazione di un sistema di scuole femminili. Queste comprendevano tutti i livelli d'istruzione, da quello elementare fino a quello universitario (con la fondazione, nel 1884, del Poona Female Training College). Sempre nel 1884, Ranade, grazie all'aiuto pecuniario di un gruppo di notabili, fondò la Deccan Association, un'istituzione finalizzata a finanziare l'istruzione di un certo numero di studenti non appartenenti alle caste brahmaniche. Di nuovo nel 1884, Ranade promosse la creazione di un'altra importante istituzione: la Deccan Education Society. Questa aveva la finalità di provvedere un supporto finanziario e organizzativo a scuole di vario livello, che operavano senza i finanziamenti dello stato coloniale. Il primo importante passo della nuova istituzione fu la creazione nel 1885, a Pune, del Fergusson College.

13. *I limiti della rivoluzione culturale indiana*

A questo punto – prima di parlare degli altri due importanti sviluppi culturali che segnarono la fine dell'Ottocento (l'elaborazione dell'idea di nazione e la critica economica dell'imperialismo britannico) – è essenziale fare un bilancio degli sviluppi fin qui descritti. Questi – lo si è già detto – rappresentano una vera e propria rivoluzione culturale. Si trattò, però, di una rivoluzione caratterizzata non solo da indubbi e importanti aspetti positivi, ma da una serie di debolezze, di limiti e di aspetti negativi. Uno storico indiano ha giustamente notato che «non appena un'associazione riformista veniva creata, subito veniva fondata un'organizzazione ortodossa per op-

porla» [Pandey 1969, p. 34]. E, in effetti, il periodo delle riforme vide il parallelo risorgere dell'induismo «ortodosso», cioè tradizionalista, un risorgimento che trovò espressione sia nella creazione di una serie di associazioni, sia nello svilupparsi di movimenti spontanei come quelli che si diffusero negli anni Novanta nelle Province Unite, con il fine di impedire la macellazione delle vacche. Gli stessi movimenti riformisti ebbero la tendenza a sopravvivere e a espandersi nella misura in cui perdevano l'iniziale slancio riformista e si omologavano ai movimenti tradizionalisti. Questa omologazione portò alcuni movimenti riformisti a mettere in secondo piano la critica dell'induismo tradizionale e a difenderne molti aspetti a fianco dei movimenti tradizionalisti. Questa difesa dell'induismo assunse, nella maggior parte dei casi, aspetti di sempre più accesa islamofobia. Un caso esemplare fu quello dell'Arya Samaj che, dopo la morte di Dayananda, si divise in due correnti. Quella che assunse sempre maggior influenza politica si impegnò nei movimenti per la protezione delle vacche e, in un secondo tempo, cioè a partire dal 1922, nel tentativo di convertire i musulmani all'induismo (anzi di «riconvertirli», in quanto il movimento, detto *shuddhi*, era diretto ai discendenti di convertiti, anche se era tutto da dimostrare che gli avi dei convertiti avessero praticato l'induismo come lo intendevano i seguaci dell'Arya Samaj).

D'altra parte, il fatto che ai movimenti di riforma si contrapponessero movimenti ortodossi era vero anche nel caso dell'islàm. Qui, lo sviluppo di un vigoroso movimento tradizionalista (antecedente all'azione riformista di Sayyid Ahmad Khan) aveva avuto il suo punto di svolta nel 1867, con la fondazione della scuola di Deoband (nella parte occidentale delle Province Unite). Si trattava di una *madrasah* (una scuola islamica tradizionale) organizzata e diretta da un gruppo di dotti *ulama*, molti dei quali avevano preso parte alla rivolta del 1857. Nel corso del tempo, Deoband divenne uno dei più importanti centri di scienze islamiche dell'intero mondo musulmano e, con il suo prestigio, difese con vigore quelle che i suoi *ulama* consideravano le tradizioni autentiche dell'islàm.

Vi fu poi un altro sviluppo, forse più importante del fatto che i movimenti di riforma portassero con sé lo sviluppo di antitetici movimenti tradizionalisti. I movimenti di riforma – in interazione con i movimenti tradizionalisti – determinarono un processo di cristallizzazione per cui, entro la fine del secolo, incominciò a emergere con chiarezza l'idea che l'induismo, nonostante le sue persistenti variazioni interne, rappresentava un blocco unico, rigidamente differenziato rispetto all'islàm. Ancora nel Settecento, lo abbiamo visto, la tradizione islamica e la tradizione indù non erano divise in modo

netto e la tradizione indù comprendeva non tanto una religione, quanto un insieme di religioni. Si è ricordato come, nella seconda metà dell'Ottocento, Keshub Chunder Sen avesse riproposto la tesi che tutte le religioni avessero un nucleo di verità rivelata che, per ciò stesso, era comune a tutte. Ma lo spirito dei tempi era contro tale intuizione, dominato com'era da una cultura – quella positivista occidentale – basata sulla tendenza a classificare e dividere, al fine di conoscere e di dominare. Questo spirito – che, ovviamente, informava a livello intellettuale l'operato delle autorità coloniali – era ormai diventato egemone fra gli stessi indiani. Costoro, quindi, ne vennero influenzati in maniera decisiva nel momento in cui si confrontarono con le proprie tradizioni religiose. Fu questo che, accanto alla politica di *divide et impera* seguita dagli inglesi, diede un contributo decisivo al processo di cristallizzazione in blocchi contrapposti di una realtà che, in periodo precoloniale, era certamente stata assai più fluida.

Se questi furono i limiti e i risvolti negativi delle riforme religiose, quelli delle riforme sociali furono almeno altrettanto evidenti. I riformatori furono sempre una minoranza e, soprattutto, furono socialmente isolati, spesso perfino all'interno delle proprie famiglie. Il caso di Ranade è esemplare. Uno dei campioni del movimento per il matrimonio delle vedove, un critico dei mali legati al matrimonio fra infanti, un uomo di grande cultura, Ranade, alla morte della prima moglie, si risposò con Ramabai, un'undicenne analfabeta. A questo egli venne costretto dalla volontà del padre, un tradizionalista, che intendeva impedire la vergogna di un possibile matrimonio del figlio con una vedova. Ranade si piegò non senza lotta, ma venne alla fine costretto alla resa dalla minaccia, per lui insopportabile, di una rottura totale con il padre. Costretto, quindi, al matrimonio con una minorenne analfabeta, Ranade ne incominciò l'opera d'educazione nel momento stesso in cui essa gli fu portata in casa. Nel corso del tempo, Ranade fece di Ramabai la sua collaboratrice, tanto che, come si è già ricordato, essa divenne una protagonista del movimento d'elevazione della donna indiana. Ma l'intero episodio – che danneggiò seriamente la credibilità di Ranade – è esemplare sia delle difficoltà contro cui dovevano battersi i riformatori, sia del loro isolamento.

Analoga è la lezione che si può trarre dalla legge sull'«età del consenso». La (difficile) vittoria dei riformatori fu una vittoria di Pirro e, di fatto, colui che, negli anni successivi, doveva emergere come uno dei più dinamici uomini politici del suo tempo, Bal Gangadhar Tilak, pur essendo a livello personale un non ortodosso, incominciò a co-

struirsi un seguito popolare diventando il campione sia di coloro che criticavano per spirito nazionalista l'intervento dello stato coloniale nei costumi sociali indiani, sia di coloro – assai più numerosi – che opponevano la legge in quanto indù tradizionalisti.

Infine, conviene soffermarsi brevemente sulle limitazioni del sistema educativo. Per quanto notevole fosse stato il suo sviluppo, esso era fortemente squilibrato, caratterizzato da una gran testa su di un esile corpo e, per di più, da una testa sviluppata solo da una parte. In altre parole, il sistema educativo era forte soprattutto a livello universitario ma, anche qui, il numero di studentesse era bassissimo. Inoltre, se si scendeva dalle università alle scuole elementari, il sistema diventava sempre più debole fino ad apparire scandalosamente insufficiente a livello elementare. Fu già in quegli anni, quindi, che l'istruzione indiana acquistò le caratteristiche che continuano a contraddistinguerla ancor oggi: un sistema universitario relativamente forte coesisteva con un analfabetismo di massa. Si trattava di una situazione che, allora come oggi, comportava pesanti costi sociali.

14. *Le ragioni socio-economiche della debolezza dei movimenti di riforma*

A giudizio di molti dei contemporanei e di molti storici, i limitati successi del movimento per le riforme sociali sono imputabili alla debolezza caratteriale dei suoi protagonisti che, secondo questa interpretazione, mancarono della forza d'animo per dare un seguito concreto alle proprie convinzioni. Si tratta, però, di un giudizio ingeneroso, che non tiene conto degli effettivi rapporti di forza a livello sociale.

In questa prospettiva, se esaminiamo la società indiana nel suo complesso durante questo periodo (ma il discorso cambia di poco per il resto del periodo coloniale), diviene chiaro che ci troviamo di fronte a una società che, dopo la brutale contrazione economica sperimentata durante la prima metà del secolo, era ormai caratterizzata da una situazione di ristagno e dal prevalere di classi sociali tradizionalmente conservatrici.

A prima vista, il principale mutamento economico del periodo in esame può apparire lo sviluppo di una moderna industria indiana (originariamente localizzata a Calcutta, Bombay e Ahmedabad) e, nel corso del XX secolo (ma, soprattutto, negli anni della prima guerra mondiale), la sua diffusione in molte altre regioni del Nord dell'India (fu solo con gli anni Trenta che vi fu la creazione di un'industria

moderna nel Sud dell'India). Questo comportò la comparsa della classe operaia e, a Bombay e ad Ahmedabad, della moderna classe imprenditoriale indiana. Ma, a parte che settori consistenti della classe imprenditoriale indiana provenivano da caste mercantili indù (tradizionalmente conservatrici a livello di costumi sociali), rimane il fatto che lo sviluppo dell'industria moderna non alterò in maniera significativa un'economia prevalentemente agraria. Le classi sociali egemoni continuarono quindi a essere formate dai grandi proprietari terrieri, dalle caste contadine dominanti a livello locale e dai mercanti/mediatori che si occupavano della commercializzazione della produzione agricola.

In effetti, il gruppo sociale che fu caratterizzato da un concreto processo di crescita economica nel periodo in esame fu non tanto quello imprenditoriale, quanto quello dei mercanti/mediatori. Fu un fenomeno che si verificò nell'ambito di un'economia che rimaneva sostanzialmente statica, per ragioni connesse al modo di funzionare del sistema coloniale. Gli inglesi, dopo la grande rivolta, avevano portato avanti con vigore l'espansione del sistema ferroviario, la cui costruzione obbediva in primo luogo a finalità militari (rendere possibile il rapido trasporto delle truppe da un lato all'altro del subcontinente), ma anche a finalità economiche. Queste erano, da un lato, dare supporto all'industria inglese (che produceva il necessario materiale rotabile) e, dall'altro, incrementare l'esportazione di derrate agricole, in modo da far affluire in India le risorse per pagare l'acquisto dei manufatti industriali inglesi. In questo modo, i prodotti alimentari indiani vennero messi sul mercato internazionale e, dato che i prezzi che si potevano spuntare all'estero erano assai più alti di quelli interni, le derrate alimentari incominciarono a prendere la via soprattutto dell'America Latina. Questo fiorente traffico, in un ambito caratterizzato dal prevalere – anche fra i membri della classe dirigente coloniale – di idee liberiste (che ritenevano anatema l'intervento dello stato in economia), comportò una situazione in cui perirono milioni di contadini poveri in una serie impressionante di carestie. Solo a partire dal 1880, con il varo del «Codice della carestia» (*Famine Code*), voluto dal viceré Lord Ripon, vi fu, da parte dello stato coloniale, un riluttante intervento a favore delle vittime di questo sistema. Ma, se vi erano delle vittime, vi erano anche dei beneficiari. A parte l'economia inglese nel suo complesso, il sistema arricchì quella classe di mercanti/mediatori di cui settori considerevoli (come si è visto nel precedente capitolo) avevano già fatto fortuna al servizio della Compagnia e dei privati inglesi.

Fu la crescita di questa classe – e non tanto quella di un'ipotetica classe media occidentalizzata – a costituire uno dei fenomeni sociali più importanti di questo periodo. Si trattava di una classe proveniente quasi integralmente dalle caste mercantili indù. Come si è già ricordato, si trattava di classi socialmente tradizionaliste e assai poco occidentalizzate. Esse, inoltre, erano sempre state caratterizzate da uno stile di vita spartano. Di conseguenza, il modo in cui esse esibirono la loro crescente ricchezza non fu il consumo vistoso, bensì il supporto finanziario dato a centri e a rappresentanti sia dell'induismo tradizionale sia di quei movimenti riformisti che si omologarono all'induismo tradizionale. Essendo assai poco occidentalizzate, queste stesse classi manifestarono la loro rivendicazione di un più alto status sociale imitando i costumi delle caste brahmaniche tradizionaliste e atteggiandosi a protettori della comunità indù.

Parte di questo autoassunto ruolo di protezione della comunità indù può essere considerata la presa di posizione di questa classe di mercanti/mediatori (forte soprattutto nelle Province Unite) contro l'urdu e a favore dell'hindi. Come si è già ricordato, nel 1839 l'urdu era stato introdotto come lingua ufficiale delle Province Unite in sostituzione al persiano. Ora, a partire dalla fine degli anni Sessanta, la classe mercantile in ascesa formò il seguito sociale di quegli intellettuali (indù) che criticavano l'urdu come una lingua «straniera» e ne volevano la sostituzione con l'hindi. In realtà l'urdu era lingua quintessenzialmente indiana, in quanto nata in India dall'interazione fra il persiano e i dialetti parlati dalla popolazione indigena della regione intorno a Delhi. L'attacco all'urdu era quindi un attacco a coloro che lo utilizzavano, in particolare i discendenti della vecchia aristocrazia moghul che, ora, erano proprietari terrieri o burocrati al servizio dello stato coloniale. Questo strato sociale non era esclusivamente musulmano, ma tutti i musulmani delle Province Unite erano urdofoni. Di conseguenza, il movimento per rimpiazzare l'urdu con l'hindi non poteva che essere interpretato come antimusulmano.

La situazione sociale fin qui delineata contribuisce a spiegare la storia della strana parabola delle riforme religiose e delle travagliate vicende delle riforme sociali. Anche se i riformatori fossero stati individui di eccezionale statura morale e intellettuale (cosa che, d'altra parte, molti di essi effettivamente furono), non si vede come avrebbero potuto conseguire risultati diversi da quelli ottenuti, in una società statica, dove l'unica classe in ascesa era socialmente conservatrice e interessata, per ragioni di status, a rivendicare la purezza rituale dell'induismo.

15. *La modernizzazione politica: il diffondersi delle associazioni*

Un'altra delle caratteristiche del periodo in esame è l'emergere di un'opinione pubblica politicizzata, influenzata da ideali di tipo nazionalista. A questo contribuì la diffusione della stampa d'informazione, sia nelle lingue vernacole, sia in lingua inglese, sia talvolta in edizioni miste. Accanto alla diffusione della stampa vi fu il fiorire di associazioni di tipo moderno (di cui il primo esempio, come si è ricordato nel precedente capitolo, era stata la Dharma Sabha). Queste associazioni, presenti nelle principali città indiane, ma soprattutto a Calcutta, Bombay, Pune e Madras, si occupavano di problemi culturali e politici e, di regola, raccoglievano sia notabili (grandi proprietari terrieri, grandi mercanti, i primi industriali indiani), sia esponenti delle nuove professioni (in particolare giornalisti, insegnanti e, soprattutto, avvocati).

In genere si trattò di organizzazioni che non si dimostrarono particolarmente longeve. In certi casi, la causa di ciò furono i conflitti fra i loro membri, conflitti che a volte avevano una base di classe, essendo caratterizzati dallo scontro fra i notabili e gli esponenti delle nuove professioni. In altre occasioni, invece, a causare la morte o, quanto meno, la catalessi di una determinata associazione fu il venir meno dell'interesse dei membri per le finalità dell'associazione stessa. In certi casi, infine, poteva essere l'ostilità dimostrata dai quadri direttivi della burocrazia coloniale – sempre pronti a fiutare slealtà e sovversione anche quando non ve n'erano – a determinare lo scioglimento o la cessazione delle attività di un'associazione.

Significativamente, però, soprattutto a partire dagli anni Settanta, per ogni associazione che cessava di funzionare, altre ne venivano create o ridiventavano attive. Fra tutte, due in particolare si dimostrarono straordinariamente dinamiche. La prima fu la Poona Sarvajanik Sabha, fondata nel 1870 a Pune, la cui personalità dominante fu il locale leader del movimento per le riforme sociali, Mahadev Govind Ranade; la seconda fu la Indian Association, creata a Calcutta nel 1876 e caratterizzata dal fatto di essere composta quasi esclusivamente dai membri delle nuove professioni.

Il fondatore e il principale leader dell'Indian Association fu Surendranath Banerjea (1848-1926), un bramino bengalese che era stato fra i primissimi indiani a superare con successo l'esame d'ammissione ai quadri direttivi dell'Indian Civil Service (esame che, come si ricorderà, allora si teneva solo in Inghilterra). La sua carriera, però, era stata brevissima in quanto, per un'irregolarità ammini-

strativa di minor conto, Banerjea era stato espulso. Senza scoraggiarsi, Surendranath era tornato in Inghilterra per sostenere l'esame d'abilitazione alla professione legale. Ma, una volta che i suoi trascorsi nell'Ics divennero noti, anche questa strada gli fu preclusa. A questo punto, Banerjea tornò a Calcutta, convinto che le sue sventure fossero dovute al fatto di essere un indiano e deciso a combattere l'iniquo sistema politico che le aveva causate. Uomo di grande energia, negli anni seguenti Banerjea – che i suoi contemporanei finirono per battezzare «*Surrender Not*» Banerjea (cioè Banerjea che non si arrende) – si conquistò una posizione di grande prestigio come giornalista, docente universitario e oratore, diventando l'idolo della gioventù bengalese e giocando un ruolo decisivo nel fare dell'Indian Association la più importante associazione politica del Bengala.

16. *Dal progetto di legge Ilbert alla fondazione del Congresso*

Gli uomini impegnati nelle varie associazioni erano consapevoli del fatto che le loro voci avrebbero avuto un maggior peso se essi avessero potuto costruire una struttura di tipo panindiano. Ma la vastità del paese, la differenza fra le diverse situazioni locali, le diffidenze di natura personale fra i leader delle diverse aree e, in certi casi, l'ostilità della burocrazia coloniale rendevano la cosa difficile. L'uscita da questa *impasse* si verificò nel 1883, come conseguenza del dibattito suscitato da un progetto di legge, preparato da Lord Ilbert, il ministro della Giustizia del governo di Lord Ripon.

Il progetto in questione mirava a rimuovere un'incongruenza giuridica di cui erano vittima i giudici indiani. Secondo le normative allora esistenti, infatti, i giudici indiani distaccati nel *mofoussil*, cioè fuori dai capoluoghi provinciali, non potevano presiedere un processo senza giuria in cui fosse imputato un inglese. Essi, cioè, erano privati di un potere che poteva venir esercitato da un loro inferiore gerarchico, purché, ovviamente, inglese. Questa norma, oltre a essere razzista, era anche incongrua, poiché, nei capoluoghi provinciali, i magistrati indiani già esercitavano – senza che questo avesse causato alcun problema – quel potere di giudicare senza giuria un imputato inglese che era loro negato nel *mofoussil*.

In conclusione, quindi, il progetto di legge Ilbert, che mirava a rimuovere queste anomalie, era solo una manifestazione di buon senso. Ma la cosa non venne affatto vista in questa luce dalla comunità

inglese in India, che si abbandonò a isteriche reazioni d'ostilità nei confronti sia della legge, sia dello stesso viceré. Nell'ansia di impedire l'approvazione del progetto Ilbert, i residenti inglesi diedero l'avvio a una violenta campagna d'opinione, condotta sia in India sia in Inghilterra e coordinata da un'associazione creata all'uopo: la Anglo-Indian Defence Association.

Di fronte a una così violenta opposizione, che ottenne vasti consensi negli ambienti conservatori in Gran Bretagna, Lord Ripon, «tiepidamente sostenuto dal governo di Londra e dal suo stesso Consiglio» [Borsa 1988, p. 47], venne alla fine costretto a adottare una soluzione di compromesso. Nella versione finale della legge, se ai giudici indiani era concesso il potere di giudicare un imputato inglese in un processo senza giuria, all'imputato inglese veniva però data la facoltà di richiedere di essere giudicato da una giuria composta per almeno la metà da inglesi (e, eventualmente, anche da americani).

L'opinione pubblica indiana seguì con comprensibile attenzione e con sdegno crescente l'intera vicenda anche se, dando dimostrazione di grande realismo, non intervenne nelle polemiche in corso, temendo di indebolire ulteriormente la già malferma posizione di Lord Ripon. Lo stesso compromesso voluto da Ripon, per quanto accettato in pubblico dagli indiani, causò fra loro un evidente malcontento. Ma, soprattutto, la lezione che gli indiani politicizzati trassero dall'intera vicenda fu che organizzarsi a livello panindiano – come avevano fatto i residenti europei – era, evidentemente, una strategia che dava congrui dividendi politici. Il risultato fu che, in concomitanza con l'agitazione contro l'*Ilbert Bill*, presero il via due diverse iniziative volte a creare un'associazione politica panindiana.

Una fu opera di Surendranath Banerjea che, nel 1883, convocò a Calcutta, per la fine di dicembre, un Convegno nazionale (National Conference) a cui furono invitate personalità di varie parti dell'India. Al convegno partecipò un centinaio circa di delegati e, per quanto più di tre quarti di essi fossero bengalesi (anche se, molti, residenti nelle Province Unite), alla riunione presero parte anche non bengalesi provenienti non solo dall'India del nord, ma anche da Bombay e da Madras.

Il Convegno nazionale che, nelle parole stesse dei suoi organizzatori, «poteva considerarsi il primo passo verso un parlamento nazionale» [cit. in Borsa 1988, pp. 52-53], avrebbe dovuto riconvocarsi periodicamente. In effetti, una seconda sessione venne tenuta alla fine del dicembre 1885, ma in quegli stessi giorni – attraverso la convocazione del Congresso nazionale indiano (Indian National Congress) –, giunse a fruizione l'altra iniziativa volta a creare un'associazione politica panindiana.

Il protagonista di questa seconda iniziativa non fu un indiano, bensì uno scozzese, ex membro della dirigenza dell'Ics: Allan Octavian Hume (1829-1912). Lo Hume aderiva a una corrente di pensiero – fortemente minoritaria ma presente sia in India, sia in Gran Bretagna – che sosteneva la necessità di avviare l'India sulla via dell'autogoverno, seguendo una strada già percorsa dai *dominions* «bianchi» dell'impero britannico. In realtà, se non in India certo in Gran Bretagna, una parte considerevole dell'opinione pubblica – la maggioranza cioè di coloro che si riconoscevano nel partito liberale – sposava quest'opinione. Ciò che differenziava Hume e pochi altri dalla grande maggioranza dei liberali inglesi era che questi ultimi vedevano l'evoluzione dell'India sulla via dell'autogoverno come un processo auspicabile, ma auspicabile solo in un qualche futuro indeterminato e di là da venire. Hume e la non numerosa schiera di quei britannici che condividevano le sue idee erano invece convinti della necessità di promuovere tale processo nel presente, attraverso una serie di provvedimenti concreti, da attuare al più presto.

Dato lo spirito dei tempi, queste idee avevano finito per portare all'emarginazione dello Hume nell'Ics, spingendolo a dimettersi nel 1882. Contrariamente a quanto era l'abitudine fra i suoi pari, Hume era rimasto in India e, dopo un breve intervallo di tempo, aveva deciso di partecipare attivamente alla vita politica indiana. In occasione dell'agitazione contro il progetto di legge Ilbert, Hume avviò una serie di contatti con uomini politici e giornalisti indiani, al fine di creare una sorta di confederazione fra le associazioni politiche già attive in India. In quest'opera, Hume aveva dalla sua una serie di vantaggi che, alla fine, gli permisero di ottenere risultati assai superiori a quelli raggiunti da Surendranath Banerjea.

In primo luogo vi era la circostanza che Hume fosse un britannico, ciò che, unito alla sua sincera amicizia per l'India, gli dava un forte ascendente nei confronti dei politici indiani. Inoltre, proprio il fatto di non essere un indiano – e, come tale, di non essere visto come il rappresentante di una particolare area geografica o di particolari interessi settoriali – gli permise di esercitare un'opera di mediazione che, fino a quel punto, si era dimostrata estremamente difficile per i suoi omologhi indiani. Infine, non bisogna trascurare che gli interessi di Hume per l'occultismo lo avevano portato a aderire per qualche tempo alla Società teosofica. Questa stava attraversando una fase d'espansione che le aveva permesso di coinvolgere un numero crescente di esponenti delle nuove professioni e di notabili, creando, fra il 1879 e il 1885, non meno di un'ottantina di sezioni in tutta l'India. Hume, che aveva ricoperto incarichi importanti nella Società, l'aveva

abbandonata nel 1882, ma, a quanto sembra, aveva mantenuto rapporti personali con molti dei suoi membri. Data la diffusione della Società teosofica nella presidenza di Madras, a Bombay e nelle Province Unite, e dato il crescente interesse manifestato in quel periodo dalla Società teosofica per la politica indiana, ciò aveva automaticamente dato a Hume una rete di contatti con indiani politicizzati in varie parti dell'India, anche al di fuori delle aree dove egli aveva operato come membro dell'Ics [Moulton 1985].

La complessa opera organizzativa dello Hume, che si protrasse per circa due anni e che coinvolse una serie di associazioni e di singoli indiani politicizzati, fra cui molti giornalisti, sfociò – come si è già detto – nella convocazione nel 1885 della prima sessione del Congresso nazionale indiano. Questa avrebbe dovuto tenersi a Pune, sede della Sarvajanik Sabha, cioè la più forte fra le associazioni che appoggiarono lo Hume. Tuttavia, a causa dell'insorgere di un'epidemia di peste, all'ultimo momento la riunione venne spostata a Bombay.

A questa prima sessione, che si tenne nei giorni 28, 29 e 30 dicembre 1885, presero parte un'ottantina di persone, di cui 73 come rappresentanti di varie associazioni. Inoltre erano presenti una dozzina di osservatori, in genere dirigenti dell'Ics – europei o indiani – a cui il governo coloniale aveva proibito una piena partecipazione ai lavori del neonato Congresso.

A presiedere questa prima sessione era stato eletto un noto avvocato bengalese, Womesh Chunder Bonnerjee (1844-1906), ma i bengalesi – per quanto allora il gruppo etnico più politicizzato dell'India – erano rappresentati da solo tre delegati, incluso appunto il presidente. La cosa non stupisce, dato che lo Hume aveva consapevolmente evitato di coinvolgere nella sua azione organizzativa il principale leader politico del Bengala, Surendranath Banerjea (che, come abbiamo visto, era impegnato nell'analogo sforzo di creare un'associazione politica panindiana). La motivazione di questa esclusione sembra essere stata l'esigenza, da parte di Hume, di impedire che vi fosse qualsiasi ombra sull'assoluto lealismo e sulla moderazione dell'organizzazione che intendeva fondare. E Banerjea era considerato con sospetto dai circoli dirigenti britannici, sia per la sua espulsione dall'Ics, sia per una serie di campagne di contestazione contro le autorità coloniali, di cui era diventato protagonista una volta tornato a Calcutta, sia – probabilmente – per il suo tentativo (anche se privo di risultati politici duraturi) di politicizzare i contadini bengalesi.

Questi sospetti nei confronti del Banerjea erano tanto forti che avevano finito per lambire gli stessi ambienti politici indiani, anche in Bengala. Così, ad esempio, Bonnerjee, il primo presidente del

Congresso, portava l'identico cognome castale di Banerjea, ma, a suo tempo, aveva scelto una grafia di trascrizione diversa, appunto per non venir confuso con il famigerato ex membro dell'Ics.

Qualsiasi fossero state le motivazioni alla base della strategia di esclusione portata avanti da Hume nei confronti di Banerjea, sta di fatto che essa aprì la possibilità che si formassero due associazioni concorrenti, entrambe con l'ambizione di rappresentare tutta l'India (ciò che avrebbe indebolito la posizione di entrambe). Fortunatamente, questo pericolo venne superato dalla lungimiranza del Banerjea, che, nel 1886, confluì con la sua National Conference nel Congresso, diventandone in breve un riconosciuto leader e un importante ideologo.

17. *Il Congresso delle origini e Sayyid Ahmad Khan*

Alla sessione di Bombay a essere sottorappresentati furono non solo i delegati bengalesi, ma anche quelli musulmani (anch'essi, come i bengalesi, solo tre). In parte, questo risultò dal fatto che i musulmani indiani erano sottorappresentati nell'ambito di quelle nuove professioni dalle cui fila veniva la grande maggioranza dei delegati del 1885. Ma, a peggiorare le cose, vi fu la circostanza che il principale promotore del processo di occidentalizzazione fra i musulmani indiani, cioè Sayyid Ahmad Khan, rifiutò in un primo tempo di partecipare ai lavori del Congresso e, in un secondo tempo, cioè nel 1888, prese apertamente posizione contro di esso.

Questo fu, per molti versi, uno sviluppo paradossale. Lo stesso Ahmad Khan, infatti, in un memoriale scritto nel 1858, aveva sostenuto – anticipando di oltre venticinque anni le prese di posizione del Congresso – che una delle cause fondamentali della grande rivolta era stata proprio «l'assenza di qualsiasi indiano nei vertici del governo» [cit. in Gandhi 1986, p. 25]. Il paradosso è poi aggravato dalla circostanza che vi sono ragioni di ritenere che questo particolare memoriale sia stato letto, a suo tempo, anche da Allan Octavian Hume e che, quindi, le tesi in esso contenute abbiano avuto una qualche influenza nel plasmarne le posizioni politiche [*ibid.*].

In effetti, negli anni immediatamente successivi alla rivolta, Ahmad Khan aveva basato la sua azione politica su due cardini: il primo era stato la creazione di cordiali rapporti fra i musulmani indiani e il nuovo *raj*, il secondo era consistito nel promuovere il progresso sociale ed economico dei musulmani indiani attraverso la diffusione dell'istruzione occidentale. Tuttavia, almeno fino agli anni Settanta,

l'azione politica di Sayyid Ahmad Khan non era stata in alcun modo settaria e, in una serie di occasioni, egli aveva cordialmente collaborato con indiani non musulmani. Ma negli anni Settanta, in concomitanza con lo sviluppo del già ricordato movimento volto a sostituire l'hindi all'urdu come lingua ufficiale nelle Province Unite, l'atteggiamento di Sayyid Ahmad Khan aveva subìto una svolta radicale.

Le ragioni di questa svolta erano legate alla composizione sociologica della comunità musulmana e ai suoi rapporti con il resto della società delle Province Unite. Per quanto una minoranza, i musulmani delle Province Unite erano una minoranza relativamente privilegiata. In quello che era stato il cuore dei grandi imperi governati da dinastie islamiche, i musulmani avevano una cospicua rappresentanza fra i grandi *talukdar*, soprattutto in quella che era stata la *suba* imperiale dell'Awadh. La comunità era poi prevalentemente urbanizzata, contraddistinta da una forte presenza di piccola borghesia (spesso impiegata nei ranghi subordinati della burocrazia coloniale) e di artigiani. Dato che la comunità era urdofona, la decisione degli inglesi di utilizzare l'urdu nell'amministrazione provinciale rappresentava, poi, un buono sbocco professionale per i cadetti dell'aristocrazia terriera, per i membri delle famiglie aristocratiche che non disponevano più di grandi mezzi e per gli esponenti della piccola borghesia musulmana urbana (due insiemi sociali in parte sovrapposti). Era questa posizione di relativo privilegio che, ora, veniva posta sotto pressione dalla nuova classe emergente formata da mediatori, mercanti e commercianti, tutti appartenenti alle caste mercantili indù.

Dato che l'agitazione pro-hindi era portata avanti anche con l'argomentazione che l'hindi era la lingua della maggioranza della popolazione delle Province Unite, Sayyid Ahmad Khan si andò gradualmente convincendo del fatto che ogni progresso sulla via del governo rappresentativo avrebbe portato a una situazione in cui i musulmani indiani – in quanto minoranza etnica, cioè minoranza destinata a restar tale nel futuro prevedibile – sarebbero stati ridotti alla mercé della maggioranza indù. Il Congresso – che auspicava rapidi progressi sulla via dell'autogoverno – non solo aveva avuto fin dalla sua fondazione una composizione prevalentemente indù, ma, in occasione della sessione di Allahabad del 1888, vide la massiccia partecipazione di mercanti e di mediatori indù delle Province Unite. Si trattava della medesima classe che stava minacciando gli interessi della comunità musulmana di quell'area, di cui Ahmad Khan era un esponente e di cui si sentiva il rappresentante. Non è quindi un caso che proprio il 1888 sia stato l'anno in cui Sayyid Ahmad Khan ruppe apertamente con il Congresso. Indubbiamente, il fatto che, in quel

periodo, i circoli dirigenti britannici si fossero ormai convinti che il Congresso era un'organizzazione al limite del sedizioso facilitò la scelta politica di Sayyid Ahmad Khan. Egli, quindi, fondò un'associazione (la United Patriotic Association) volta a contestare la pretesa del Congresso di essere il portavoce di tutto il popolo indiano. Significativamente, la nuova associazione non fu puramente islamica: a far parte di essa, infatti, entrò una congrua minoranza di grandi *talukdar* e di aristocratici indù. In altre parole, la United Patriotic Association era un'organizzazione che, lungi dall'essere settaria, era classista, espressione della nobiltà indiana filobritannica, indipendentemente dalle connotazioni religiose dei suoi membri.

18. *Il Congresso delle origini e gli altri musulmani indiani*

La decisione di Sayyid Ahmad Khan di rompere con il Congresso è spesso interpretata come la mossa d'apertura nella lunga lotta fra indù e musulmani, destinata a concludersi con la divisione dell'India e con la nascita del Pakistan. Una lotta alla base della quale vi era la teoria, di cui sir Sayyid sarebbe stato l'inventore, secondo cui in India esistevano due nazioni: quella musulmana e quella indù.

Questa interpretazione, tuttavia, non tiene conto di alcuni problemi. Il primo è che non vi è ragione di pensare che Sayyid Ahmad Khan concepisse i musulmani indiani come una «nazione», nel senso moderno del termine. Nei suoi scritti (in urdu), Sayyid Ahmad Khan usa la parola *qaum* per definire l'insieme dei musulmani indiani, un termine che, in inglese, è stato in genere tradotto con la parola «nazione». Ma *qaum* è un vocabolo ambiguo, che, oltre che come «nazione», si può ugualmente tradurre come «comunità», oppure come «popolo». In effetti, un sia pur rapido esame degli scritti di Sayyid Ahmad Khan rivela che, in contesti e periodi diversi, egli usò il termine sia per definire gli indiani nel loro complesso, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, sia per definire i musulmani dell'India, non in quanto nazione, ma in quanto una delle comunità presenti in India.

Se, quindi, Sayyid Ahmad Khan considerava i musulmani indiani non come una nazione nel senso moderno del termine, bensì come una comunità fra le molte in cui si articolava il popolo indiano, non vi è alcun bisogno di ritenere che le sue posizioni dovessero inevitabilmente portare a un movimento separatista. Ma se i musulmani erano una delle tante comunità indiane e non una nazione nel senso moderno del termine, un accordo fra il Congresso e la leadership della co-

munità musulmana, tale da prendere in considerazione le necessità e i timori di quest'ultima, diventava possibile. Se mai, qui il problema fu che Ahmad Khan era ormai troppo legato alla sua alleanza con gli inglesi per divenire il protagonista di una trattativa del genere.

Ma, a quell'epoca, e nonostante il prestigio di sir Sayyid, era in ogni caso impossibile pensare che la comunità musulmana in India potesse parlare con un'unica voce. Questo per la semplice ragione che gli indo-musulmani, lungi dall'essere una formazione sociale omogenea, erano profondamente divisi dal punto di vista etnico-linguistico, sociale e persino religioso. Per quanto sparsi un po' in tutto il subcontinente, la maggioranza dei musulmani indiani viveva in tre aree ben distinte: il Punjab, le Province Unite e il Bengala. Le caratteristiche sociologiche dei musulmani delle Province Unite sono già state ricordate: essi rappresentavano una minoranza relativamente privilegiata, fortemente urbanizzata, di lingua urdu. Nel Punjab e nel Bengala, invece, i musulmani erano prevalentemente di estrazione rurale e, sia pure di poco, formavano la maggioranza della popolazione nelle due province. Qui, tuttavia, le somiglianze fra le comunità musulmane di quelle due province si arrestavano: i musulmani punjabi erano piccoli proprietari; i musulmani bengalesi erano fittavoli o braccianti; i musulmani punjabi parlavano il punjabi come prima lingua, i musulmani bengalesi parlavano il bengali (anche se, in entrambe le regioni, gli ultimi discendenti della nobiltà moghul utilizzavano anche l'urdu).

Come se tutto ciò non bastasse, la comunità indo-musulmana era divisa anche dal punto di vista religioso e ideologico. La maggioranza era formata da sunniti, ma sciiti di varia estrazione erano presenti soprattutto lungo le coste occidentali e nelle stesse Province Unite. Qui, nel corso della seconda metà dell'Ottocento, i rapporti fra sunniti e sciiti avevano mostrato la tendenza a deteriorarsi. Infine, all'interno della comunità vi erano percepibili tensioni fra i capi religiosi tradizionali – *sufi* o *ulama* – e i modernizzatori (di cui il più eminente era lo stesso Sayyid Ahmad Khan).

Per finire, un'ulteriore frattura che divideva trasversalmente sia i modernizzatori sia i leader religiosi tradizionali era data dal loro rapporto con il potere coloniale: alcuni vi si appoggiavano più o meno apertamente, altri sognavano invece di poter riprendere la lotta contro di esso in un futuro più o meno vicino, magari con la collaborazione di non indiani (come l'emiro dell'Afghanistan o il sultano turco) o con quella degli indiani non musulmani.

Alla luce di quanto appena detto, è chiaro che Sayyid Ahmad Khan poteva essere legittimamente visto come il portavoce e l'organizzatore di un'influente ma circoscritta sezione della comunità indo-musulma-

na. Questa era rappresentata dagli ultimi prìncipi regnanti (il *nizam* di Hyderabad fu fra i patroni del M.A.O. College di Aligarh) e dagli aristocratici e dalla maggioranza della borghesia urbana delle Province Unite. Analogamente, è chiaro che Sayyid Ahmad Khan, lungi dal rappresentare tutta la comunità indo-musulmana, non rappresentava neppure tutta la comunità musulmana delle Province Unite. La prova di ciò è che, sin dalla fondazione del Congresso, quell'influente gruppo di musulmani tradizionalisti raccolti intorno alla scuola di Deoband (anch'essa nelle Province Unite) si schierò a fianco del Congresso. Fu in occasione della prima sessione del Congresso, infatti, che il *maulana* Rashid Ahmad Gangohi, all'epoca il riconosciuto leader dei deobandi, promulgò una *fatwa* dove era chiaramente enunciato il principio che, negli affari terreni, la collaborazione con gli indù era ammissibile, sempre che non violasse un qualche principio basilare dell'islàm.

Si trattava di una *fatwa* chiaramente volta a spianare la strada alla collaborazione fra deobandi e congressisti. Non stupisce, quindi, che, a partire dal Congresso di Allahabad, cioè in contemporanea con la denuncia del Congresso da parte di sir Sayyid, vi fosse una cospicua presenza di delegati musulmani – in particolare piccoli proprietari terrieri e burocrati – provenienti soprattutto dalla parte occidentale delle Province Unite.

Come nel caso di sir Sayyid, anche in quello dei deobandi ciò che aveva determinato l'atteggiamento nei confronti del Congresso non era stata tanto la religione quanto il rapporto con la classe dirigente coloniale. La politica di sir Sayyid si era basata sull'alleanza con i britannici, quella dei deobandi sulla lotta contro i britannici. Evidentemente i deobandi, come sir Sayyid e come, in misura crescente, la grande maggioranza della classe dirigente coloniale, consideravano le posizioni del Congresso come almeno potenzialmente sediziose. Di qui la decisione degli *ulama* di Deoband e dei loro discepoli e seguaci di unirsi al Congresso. Una decisione che – visto il tradizionalismo dei deobandi – fu indubbiamente facilitata dalla decisione del Congresso di non occuparsi, in quanto Congresso, di riforme sociali.

19. *Il Congresso delle origini e i notabili*

Il Congresso che si riunì a Bombay nel 1885 era caratterizzato dal fatto che una quota sproporzionatamente alta di delegati era formata da esponenti delle nuove professioni: in particolare avvocati (oltre la metà dei delegati), ma anche dottori, giornalisti e insegnanti. Vi era invece una scarsa rappresentanza di ogni altra classe

sociale, compresi gli esponenti dei gruppi economicamente dominanti. Ma, nonostante il prevalere dei rappresentanti delle nuove professioni, il Congresso dei primi anni rappresentò qualcosa di più dei soli indiani occidentalizzati. Almeno alcuni grandi prìncipi vassalli, un certo numero di membri dell'aristocrazia maratha e alcuni industriali indiani diedero infatti un prezioso contributo finanziario all'organizzazione delle prime sessioni del Congresso. Nel caso dei prìncipi, che furono coloro a cui si dovettero i maggiori contributi, la motivazione della loro munificenza sembra essere stata una di *noblesse oblige*: come si è già ricordato, era parte delle obbligazioni dei monarchi indiani l'operare da madri-padri del popolo indiano. Ma, bisogna subito aggiungere, questo aiuto dei prìncipi al Congresso durò solo pochi anni, dato l'aperto sfavore manifestato dalle autorità coloniali. Quando, nel 1888, Lord Dufferin notificò formalmente ad alcuni prìncipi che gli aiuti al Congresso dovevano cessare, fu lo stesso Congresso che rinunciò a chieder loro ogni ulteriore supporto finanziario.

A partire dalla sessione del 1887, tenuta a Madras, divenne chiaro che, sebbene i membri delle nuove professioni continuassero a rappresentare la maggioranza dei delegati, nel Congresso stavano affluendo forze nuove. Queste erano rappresentate da un congruo numero di grandi proprietari terrieri e di importanti mercanti e banchieri; inoltre, incominciarono a essere presenti anche piccoli e medi proprietari terrieri, capi villaggio (cioè rappresentanti di caste contadine dominanti) e capi religiosi musulmani. Si trattava, in pratica, di rappresentanti di quei gruppi di notabili sulla cui organica alleanza si era basato il nuovo *raj*.

Questo riallineamento politico era chiaramente frutto della crescente pressione a cui questi strati sociali erano sottoposti in seguito al processo di centralizzazione avviato dallo stato coloniale a partire dagli anni Settanta. Come abbiamo visto, latifondisti e grandi mercanti, ma anche medi proprietari, esponenti delle caste contadine dominanti e capi religiosi non erano più in grado di far valere le proprie istanze attraverso la mediazione della burocrazia locale. Così stando le cose, costoro non tardarono ad accorgersi che le annuali sessioni del Congresso rappresentavano se non lo strumento ideale attraverso cui manifestare il proprio scontento, certo l'unico a loro disposizione (a meno di non ricorrere alla ribellione armata). Da quel momento e fin verso la metà degli anni Novanta il Congresso divenne qualcosa di socialmente assai più rappresentativo di un club di intellettuali occidentalizzati.

20. *La struttura organizzativa del Congresso delle origini*

Prima del 1920, il Congresso rimase in sostanza ciò che il suo nome implicava, cioè un congresso, tenuto in città diverse, in genere con scadenza annuale, durante le vacanze di Natale. A esso prendevano parte sia i delegati di associazioni, sia membri che partecipavano a titolo personale (solo dopo la scissione del 1907, di cui parleremo più avanti, il diritto di inviare delegati venne limitato a certe specifiche associazioni).

Formalmente, le decisioni del Congresso venivano prese democraticamente, attraverso la presentazione, discussione e approvazione (che, per lungo tempo, avvenne sempre all'unanimità) di mozioni su varie questioni. In realtà, la procedura era assai meno democratica di quanto sembrasse, dato che le mozioni da presentare all'assemblea venivano selezionate, discusse e riformulate da un comitato ristretto, il Subjects Committee, che riuniva le figure più rappresentative del Congresso, a partire dal presidente. Era in questo comitato ristretto, quindi, che le decisioni politicamente importanti venivano effettivamente prese, mentre all'assemblea non rimaneva che il compito di ratificarle. Alla base di questo modo di procedere vi era lo sforzo di dare l'impressione che le domande del Congresso, così come erano formulate nelle mozioni approvate dall'assemblea, erano espressione della volontà collettiva del popolo indiano.

La carica di maggior prestigio e influenza all'interno del Congresso era quella di presidente. Tuttavia, il presidente esercitava le sue funzioni di leadership solo nel corso della sessione per cui era stato eletto. Solamente nel 1917, quando questa carica venne occupata da Annie Besant, costei teorizzò e mise in pratica il principio per cui il presidente svolgeva le sue funzioni per tutto il periodo dall'inizio della sessione per cui era stato eletto alla vigilia di quella successiva.

In sostanza, quindi, il Congresso non aveva una vera e propria organizzazione permanente. O, per meglio dire, questa era data dall'esistenza di un segretario generale che, durante i primi dieci anni, fu lo stesso Hume. Inoltre, in casi d'emergenza, a richiesta di uno dei suoi membri, si poteva convocare il Subjects Committee, che si riuniva nella veste di All-India Congress Committee (Comitato panindiano del Congresso).

In questa fase – e fino al 1920 –, il Congresso era quindi essenzialmente una debole confederazione di associazioni locali. Queste ultime funzionavano anche da Comitati provinciali del Congresso. Con l'andar del tempo, però, una serie di Comitati provinciali incomin-

ciarono a nascere autonomamente. Ma, anche se il Congresso delle origini era un'organizzazione rudimentale, essa rappresentò un gigantesco passo in avanti rispetto al passato. La sua importanza, del resto, venne in un certo modo sottolineata dall'atteggiamento stesso delle autorità coloniali. Lord Dufferin (viceré dal 1884 al 1888) aveva accolto la fondazione del Congresso con un atteggiamento di benevola neutralità. Questa, però, si trasformò rapidamente in ostilità, e, alla vigilia del ritorno in Inghilterra, durante il suo discorso di commiato, Dufferin accusò il Congresso di rappresentare solo la «minuscola minoranza» formata dagli indiani occidentalizzati. Da allora, le valutazioni negative dei vertici coloniali sull'operato del Congresso e le loro profezie sulla sua imminente scomparsa si sprecarono. Ma, a parte che le speranze di una prossima scomparsa del Congresso andarono deluse, è proprio questa continua – per quanto non benevola – attenzione degli ambienti ufficiali britannici a rivelare l'importanza politica dell'organizzazione.

21. *L'articolazione di una moderna ideologia nazionalista*

Se non deve essere sottovalutato il ruolo di Hume nella prima fase del Congresso, bisogna anche ricordare il fatto che, in questi primi decenni, gli indiani che collaborarono con lui, formando la leadership del Congresso, furono, in genere, personaggi di non comuni doti d'intelligenza politica e di integrità morale. Questa leadership svolse un ruolo decisivo non solo nell'assicurare la sopravvivenza del Congresso e nell'articolare una serie di richieste politiche *ad hoc*, ma anche nell'elaborare una moderna ideologia nazionalista. Questa venne basata su due punti principali: la critica economica del legame di dipendenza coloniale dell'India nei confronti della Gran Bretagna e la concezione di una moderna idea di nazione indiana.

Questa ideologia venne elaborata nell'ambito del quadro di riferimento costituito da reiterate dichiarazioni di lealtà alla Corona e dall'esplicito riconoscimento dei benefici politici recati all'India dal dominio inglese. Di qui l'uso, invalso fra i contemporanei e fra gli storici, di definire questa leadership come «moderata». Ciò non toglie che furono proprio le analisi teoriche condotte dai moderati a fornire le armi ideologiche di cui, soprattutto a partire dal nuovo secolo, si sarebbero poi serviti leader politicamente assai più radicali.

L'analisi del carattere fondamentalmente predatorio, che caratterizzava dal punto di vista economico il legame di dipendenza colo-

niale, venne iniziata ancora prima della fondazione del Congresso da un parsi di Bombay, Dadabhai Naoroji (1825-1917). Naoroji, pur riconoscendo i grandi meriti politici e sociali del *raj*, poneva in luce come essi non fossero che la faccia di una medaglia, il cui rovescio era costituito da un ininterrotto drenaggio (*drain*) di ricchezza. Secondo Naoroji, questo trasferimento di ricchezza effettuato dal regime coloniale a favore dell'Inghilterra comportava il progressivo impoverimento dell'India, un impoverimento in definitiva peggiore di quello causato dai più tirannici e peggio amministrati regimi precoloniali (che, quanto meno, spendevano i frutti delle loro razzie in loco, reintroducendoli quindi nel circuito economico).

Come si vede, Naoroji aveva riscoperto (dato che non c'è ragione di credere che ne avesse letto l'opera) le tesi già enunciate, alla fine del Settecento, da Sayyid Ghulam Husain. Tali tesi vennero ribadite in una serie d'interventi pubblici e riprese da altri intellettuali, parte della leadership moderata del Congresso. Oltre che dallo stesso Naoroji, quella che venne a essere conosciuta come la teoria del *drain* venne articolata soprattutto da Romesh Chunder Dutt e da William Digby, quest'ultimo un membro di quella pattuglia di britannici di idee radicali che, insieme a Hume, giocò un ruolo di tutto rispetto nella prima fase di vita del Congresso. In prosieguo di tempo, e cioè all'inizio del nuovo secolo, Naoroji, Digby e Dutt tradussero le loro tesi in una serie di monografie. Fra queste, di particolare rigore scientifico fu l'*Economic History of British India*, di cui fu autore Romesh Dutt. Fin dalla sua comparsa, l'*Economic History* del Dutt assunse, nel campo dell'ideologia nazionalista, un peso paragonabile a quello avuto, nell'ambito dell'ideologia colonialista, dalla *History of British India* del Mill.

Un ruolo fondamentale nell'articolazione dell'ideologia del *drain* e nella sua pubblicizzazione fu poi giocato da colui che, nel periodo fino alla prima guerra mondiale, emerse come il più eminente fra i leader del Congresso, cioè Gopal Krishna Gokhale (1866-1915). Soprattutto a partire dai primi anni del nuovo secolo, Gokhale, in una serie di interventi in occasione dell'approvazione dei bilanci dello stato coloniale – interventi destinati ad avere ampia risonanza politica –, mise in luce come il drenaggio delle ricchezze indiane fosse un fenomeno non solo profondamente negativo, ma continuativo, reso possibile dal fatto che il governo dell'India non fosse responsabile nei confronti della popolazione che governava.

Il secondo punto intorno al quale si articolò l'ideologia proposta dai leader moderati fu la creazione di una moderna idea di nazione. La necessità di formulare una moderna idea di nazione indiana, basando su di essa le proprie rivendicazioni politiche, incominciò a es-

sere percepita solo gradualmente, a partire dagli anni Settanta, per poi generalizzarsi con il nuovo secolo. All'inizio, il discorso politico dei moderati mosse dalla volontà di richiedere il pieno godimento di quei diritti politici che avrebbero dovuto essere prerogativa anche degli indiani, proprio in base alle tradizioni politiche britanniche. I moderati, cioè, domandarono una serie di diritti non in quanto indiani, ma in quanto *cittadini* dell'impero britannico. In effetti, molti dei diritti rivendicati dai moderati – per esempio la non discriminazione su basi razziali o religiose – erano già stati promessi in passato in due documenti ufficiali: il *Charter Act* del 1833 e il proclama della regina Vittoria del 1858. In ogni caso, si trattava di diritti già goduti dai *dominions* «bianchi» del *Commonwealth* britannico: l'Australia, la Nuova Zelanda e, soprattutto, il Canada che, fin dagli anni Cinquanta dell'Ottocento, era diventato, per gli indiani, una sorta di modello ideale e di fonte d'ispirazione politica.

A trasformare, con l'andar del tempo, questo discorso sui diritti di cittadinanza in un discorso sui diritti nazionali furono due elementi fra di loro complementari. Uno fu la sordità nei confronti delle richieste indiane dimostrata non solo dai vertici coloniali, ma anche dall'opinione pubblica e dalla classe politica in Gran Bretagna. Non è che alle domande politiche fatte dal Congresso si rispondesse sempre no, né è vero che uomini politici britannici con un minimo di simpatia per le aspirazioni indiane fossero del tutto assenti. Ma le concessioni politiche che vennero concretamente fatte nel periodo in esame furono insufficienti, mentre l'azione degli amici inglesi delle aspirazioni indiane si rivelò esitante e contraddittoria, anche quando costoro furono in posizione di potere[4].

L'impressione negativa prodotta da questa sostanziale sordità degli ambienti ufficiali nei confronti delle domande indiane era poi aggravata dalla percezione, da parte degli indiani, della distanza razziale che li separava dai britannici. In questa prospettiva, l'episodio dell'*Ilbert Bill* fu solo quello simbolicamente più clamoroso. In definitiva più importante nell'approfondire il solco fra britannici e indiani fu il fatto che, in India, i rapporti quotidiani fra i due popoli rimanessero caratterizzati, fino agli ultimissimi anni del *raj*, da discriminazione e da atteggiamenti di aperto disprezzo razziale da parte dei britannici nei confronti degli indiani.

Gradualmente, questa situazione spinse la leadership moderata ad articolare le proprie rivendicazioni politiche non in quanto cittadini dell'impero (perché il ruolo assegnato agli indiani era evidentemente quello di sudditi), ma in quanto parte di una nazione: quella indiana. Qui il problema divenne che, in India, sembravano mancare

quasi tutti quegli elementi oggettivi che – a detta dei teorici che, nell'Ottocento, avevano elaborato il moderno concetto di nazione – avrebbero dovuto caratterizzare un'identità nazionale. L'India, infatti, come non si stancarono mai di ripetere i britannici, non era uniforme né dal punto di vista della razza, né da quello della religione, né da quello della cultura, né da quello della lingua. La storia stessa del subcontinente era stata caratterizzata – lo si è visto – da brevi periodi unitari e dall'esistenza di una serie di potentati in lotta più o meno perenne fra di loro. In effetti, l'unico elemento oggettivo che caratterizzava la nazione, chiaramente presente nel contesto indiano, era che i confini geografici del subcontinente (ulteriormente evidenziati da quelli, coincidenti, dell'impero anglo-indiano) dividevano in maniera netta e inequivocabile l'India dal resto dell'Asia.

La risposta data dai primi teorici indiani dell'idea di nazione a questa scarsità di elementi oggettivi fu duplice. Surendranath Banerjea – profondamente influenzato dagli scritti di Giuseppe Mazzini, da lui fatti tradurre in bengali – enfatizzò l'importanza dell'elemento soggettivo, cioè del fatto che una nazione, in definitiva, veniva in essere quando i membri di una comunità, in qualsiasi modo definita, rivendicavano l'appartenenza a una comune nazione. In questa prospettiva, Banerjea esortò «tutte le sezioni della grande comunità indiana» a seppellire i «sanguinosi dissensi» del passato, a mettere da parte le differenze sociali e religiose, a riconoscersi come parte integrante della «grande comunità indiana» e a innalzare, mazzinianamente, le proprie preghiere alla «comune Divinità» che presiedeva i destini del paese [SIT 1991, II, p. 99].

Accanto all'enfasi sull'elemento soggettivo, sia Banerjea sia Gokhale ponevano l'accento sull'edificazione di un comune futuro. «C'è una causa che può unirci – affermava Surendranath Banerjea – la causa del progresso indiano» [*ibid.*]. Dal canto suo, anche Gokhale vedeva la nazione indiana come qualcosa che doveva essere costruito intorno alla realizzazione di un futuro comune. Ma, mentre il leader bengalese concepiva la costruzione di questo futuro essenzialmente come politico (il progresso verso un sistema politico liberal-democratico), Gokhale, influenzato dalle idee del suo maestro, Mahadev Govind Ranade, metteva in luce la necessità che la costruzione del futuro comune si articolasse, in prima istanza, sulla promozione di profonde riforme sociali ed economiche. Consapevole dell'effettiva arretratezza e delle infinite divisioni socio-religiose del popolo indiano, Gokhale riteneva che queste dovessero essere superate attraverso un arduo lavoro a livello sociale, necessaria premessa alla conquista del potere politico.

22. *I vertici coloniali e il Congresso*

Abbiamo già ricordato come la benevola neutralità nei confronti del Congresso da parte dei vertici coloniali si fosse trasformata, nel giro di pochi anni, in esplicita ostilità. Le domande del Congresso, nonostante la loro moderazione e ragionevolezza, erano state presto viste come al limite del sedizioso. Tuttavia, il seguito sociale che il Congresso si era procurato fra i notabili indiani era un fenomeno a cui era necessario dare una risposta politica. Questa venne nel corso degli anni Novanta, attraverso una serie di riforme amministrative *ad hoc*. La più importante fu l'*Indian Council Act* del 1892, che comportò un'espansione dei Consigli legislativi che collaboravano con il viceré e con i governatori delle presidenze (anche se l'originario progetto di estendere i Consigli legislativi alle altre province non venne attuato). Contemporaneamente fu introdotto un meccanismo d'elezione indiretta, in quanto i nuovi membri, se pur cooptati dal viceré o dai governatori delle presidenze, venivano scelti in base alle raccomandazioni fatte da municipî, distretti rurali e università. I membri dei Consigli legislativi delle presidenze – ma non di quello vicereale – avevano il potere di discutere i bilanci e di porre quesiti sul funzionamento dell'amministrazione, anche se non avevano il diritto di voto. Fu appunto come membro del Consiglio legislativo di Bombay che, a partire dal 1902, Gokhale, nonostante la fondamentale moderazione del suo carattere, emerse come il più lucido e coraggioso critico del governo coloniale.

Accanto alla riforma dei Consigli legislativi, vi fu una serie di provvedimenti che permise ai laureati delle università statali di eleggere un certo numero di rappresentanti negli organi che le governavano (i Senati universitari). Infine, nel corso degli anni Novanta, fu permesso agli indiani che facevano parte dei quadri direttivi dell'Ics (non più di una ventina di persone su circa 900) di arrivare a ricoprire cariche importanti, sia nel settore amministrativo sia in quello giudiziario. Nel medesimo tempo, una serie di posizioni amministrative precedentemente riservate ai quadri direttivi dell'Ics venne aperta ai membri anziani del settore subordinato della burocrazia.

Si trattava di provvedimenti che vennero visti, dalla leadership del Congresso e dallo stesso Hume, come del tutto inadeguati. Un giudizio, questo, che è stato in genere accettato sia dai contemporanei, sia dagli storici. Esso trova la sua giustificazione nel fatto che i provvedimenti in questione non spostarono minimamente a favore degli indiani gli equilibri di potere preesistenti. Questo, però, non deve far-

ci trascurare il fatto che le riforme concesse dagli inglesi, per quanto limitate e insoddisfacenti, raggiunsero quanto meno il fine di aprire nuovi canali di collegamento fra i vertici coloniali e i notabili. Dopo le riforme, infatti, i notabili si resero conto che la via più rapida e opportuna per presentare le proprie doglianze e i propri desiderata al potere coloniale non era più rappresentata dalle assemblee annuali del Congresso (un'organizzazione che la dirigenza coloniale non nascondeva di considerare sospetta), bensì dai nuovi consiglieri, senatori, giudici e amministratori indiani. Costoro, infatti, potevano trattare in modo ufficiale e su un piano di quasi parità con la classe dirigente coloniale.

La conseguenza di tutto ciò fu che, nella seconda metà degli anni Novanta, gran parte dei notabili abbandonò il Congresso. Questo, quindi, perse i suoi legami con settori importanti della società e divenne ciò che, alcuni anni prima, era stato accusato di essere da Lord Dufferin: un club politico frequentato quasi esclusivamente da indiani occidentalizzati.

23. *Il Congresso e le masse*

L'abbandono da parte dei notabili e delle loro clientele ridusse il Congresso in una situazione di acuta debolezza politica. L'unico possibile rimedio avrebbe potuto essere una strategia che mobilitasse dietro agli ideali del nazionalismo settori più o meno ampi delle masse indiane. Vi erano, però, motivi sia di classe, sia di cultura che rendevano difficile un impegno effettivo in questo senso da parte degli intellettuali del Congresso.

Le masse indiane erano prevalentemente rurali e, alla fine dell'Ottocento, la loro situazione era, in genere, caratterizzata da grande povertà. Certamente questo era anche il risultato dello sfruttamento coloniale, ma, come si è visto, fra i beneficiari del sistema vi erano gruppi privilegiati – in particolare latifondisti e grandi mercanti – che solo eccezionalmente erano inglesi. In altre parole, fra i beneficiari del sistema coloniale vi erano molti di quegli stessi notabili sul cui appoggio il Congresso aveva contato e delle cui richieste politiche si era fatto carico.

Per la leadership del Congresso, quindi, farsi interprete in maniera seria delle esigenze delle masse contadine significava contrapporsi in prima istanza alle classi privilegiate indiane. Ora, il problema era che i nazionalisti indiani erano intellettuali d'origine borghese, ap-

partenenti a gruppi castali elevati, nella cui cultura d'origine esisteva una forte enfasi sulla società come un insieme organico e che, infine, per quanto, in genere, appartenenti a famiglie non particolarmente ricche, erano tuttavia dei privilegiati, se paragonati alle grandi masse di contadini poveri.

Non è che gli intellettuali nazionalisti non si rendessero conto della necessità di trovare una soluzione anche ai problemi della povertà economica e della discriminazione sociale. Tuttavia, essi ritenevano che la mobilitazione delle masse in base a idee radicali di ristrutturazione socio-economica avrebbe indebolito il movimento nazionalista, contrapponendo una sezione del popolo indiano (le masse) a un'altra (le élite socio-economiche). Secondo i nazionalisti, quindi, la via da seguire per migliorare la situazione delle masse era duplice: la prima consisteva nel passaggio del governo in mani indiane, la seconda era quella di fornire alle masse strumenti di auto-elevazione, anche economica, mediante programmi d'appoggio. Questi ultimi furono effettivamente promossi, almeno in certi casi, da gruppi di indiani occidentalizzati attraverso la creazione di associazioni *ad hoc*. Fra queste, la più importante fu la Servants of India, fra i cui promotori vi fu Gopal Krishna Gokhale. Ma, ovviamente, l'incidenza di tali ben intenzionati sforzi volontaristici non poteva che essere limitata.

24. *L'emergere dell'induismo politico*

In sostanza, la perdita di contatto con settori importanti della società indiana e l'incapacità di costruirne di nuovi determinò, nella seconda metà degli anni Novanta, una perdita di peso politico da parte del Congresso. Com'è spesso il caso in situazioni del genere, a ciò fece riscontro l'inasprirsi delle tensioni interne. Per la prima volta, la vecchia leadership moderata venne sfidata da una nuova corrente, politicamente assai più radicale (anche se socialmente assai più conservatrice). Ben presto, a causa delle loro posizioni politiche, i membri della nuova corrente vennero a essere indicati – sia dai loro avversari indiani, sia dagli inglesi – come gli «estremisti». Si tratta di una designazione forse impropria, ma che, in un secondo tempo, venne largamente adottata dagli storici.

In realtà, la leadership estremista era, dal punto di vista sociale, la copia conforme della leadership moderata. Nell'uno e nell'altro caso si trattava di esponenti delle nuove professioni, soprattutto giornalisti e avvocati. La differenza più rilevante fu che la vecchia leadership

aveva, dal punto di vista comunitario, un carattere composito che mancava alla nuova corrente. La leadership moderata, infatti, per quanto formata in maggioranza da indù appartenenti a caste alte, in particolare da bramini, era caratterizzata anche dalla presenza di un'importante minoranza di parsi e di musulmani. Viceversa, i leader della corrente estremista erano tutti indù, in genere appartenenti a caste braminiche. Ciò che, politicamente, li distingueva dai moderati era l'impazienza nei confronti delle educate richieste politiche fatte da questi ultimi, la rivendicazione dell'indipendenza come un diritto naturale del popolo indiano e la crescente e malcelata tentazione del ricorso alla violenza contro il regime coloniale.

Ma l'intransigenza politica degli estremisti era accompagnata da una timidezza nell'ambito delle riforme socio-economiche non diversa da quella dei moderati: anche gli estremisti, quindi, si trovarono di fronte alla difficoltà di mobilitare un adeguato seguito di massa. La via d'uscita da questa *impasse* venne da loro cercata nell'utilizzo politico dell'induismo. Essi, cioè, fecero ricorso a un linguaggio politico caratterizzato da metafore e da parole d'ordine tratte dalla tradizione religiosa indù. Così, ad esempio, l'India venne identificata con la dea madre della tradizione indù e le festività religiose indù (alcune delle quali reintrodotte all'uopo) divennero il momento in cui gli ideali del nazionalismo erano predicati alle masse.

Anche se venne poi formalizzata solo negli anni Venti del secolo successivo, l'idea di nazione proposta da questa nuova corrente si differenziò da subito in modo decisivo rispetto a quella elaborata dai moderati. Secondo questi ultimi – lo si è visto – tutti i nativi dell'India erano indiani, indipendentemente da criteri di razza o religione; gli estremisti, invece, fecero coincidere in maniera via via più esplicita l'appartenenza alla nazione indiana con l'appartenenza all'induismo, definito a volte come religione, a volte come «civilizzazione». La storia dell'India venne quindi concepita come storia degli indù e, fin da subito, la storia delle monarchie musulmane in India fu categorizzata (sposando una linea interpretativa che, come si è visto, era stata originariamente proposta dagli orientalisti inglesi) come storia di un seguito di dominazioni straniere. Dato che eventuali discorsi antibritannici fatti in toni troppo netti comportavano il reato di sedizione (punito dagli inglesi non certo con mano leggera), i nazionalisti induizzanti ricorsero all'artificio di fare riferimento, nei loro interventi pubblici e nei loro scritti, alle passate lotte di prìncipi e di sant'uomini indù contro i musulmani. Anche se la rievocazione delle lotte contro i musulmani era una trasparente metafora della lotta (auspicata) contro gli inglesi (una metafora tanto trasparente da non salvare, a volte,

coloro che la usavano dall'accusa di sedizione e dalle pene che ciò comportava), è ovvio che il suo uso contribuì a deteriorare i rapporti fra indù e musulmani.

La strategia del «nuovo partito» estremista mirava a riunificare dietro un comune disegno politico le varie correnti induiste – sia quelle riformate, sia quelle ortodosse – servendosi di esse per tentare di costruire un movimento politico di massa. Significativamente, dietro l'ascesa della corrente estremista vi furono anche alcuni fra i protagonisti dei movimenti di protezione delle vacche e alcuni autorevoli leader dell'Arya Samaj.

25. *L'emergere di Tilak come leader degli estremisti*

Per quanto l'induismo politico diventasse sempre più popolare, almeno fra la piccola borghesia urbana indù e gli studenti, esso non risolse affatto il problema di dare un seguito di massa al nazionalismo. In effetti, l'insufficienza dell'induismo politico come strumento di mobilitazione delle masse è dimostrata dalla carriera di Bal Gangadhar Tilak (1857-1920). Tilak fu il riconosciuto leader degli estremisti e l'unico uomo politico che, prima dell'emergere di Gandhi, riuscì effettivamente a conquistarsi un ampio seguito fra le masse – almeno fra le masse della sua regione d'origine, cioè il Maharashtra. Ma si trattò di un ascendente che fu ottenuto attraverso un ventaglio di strategie; l'uso dell'induismo politico non fu che una e, forse, neppure la più importante di tali strategie.

Abbiamo già accennato a Tilak come un conservatore, che si era servito della polemica sull'*Age of Consent Bill* per proiettarsi come il leader sia dei nazionalisti intransigenti, sia degli indù ortodossi. D'altra parte, Tilak fu anche colui che, a partire dal 1894, trasformò la festività di Ganesh (o Ganpati) – il dio dalla testa d'elefante, particolarmente venerato nel Maharashtra – da festa domestica in un'importante celebrazione pubblica. Questa era contrassegnata da processioni e da festeggiamenti (a cui partecipavano anche gruppi canori, spesso in costume), nel corso dei quali venivano pronunciati discorsi pubblici con chiari risvolti politici. Prima che gli inglesi ne proibissero lo svolgimento nel 1910, in quanto «malvagiamente sedizioso», il festival di Ganpati divenne uno strumento di mobilitazione politica a livello popolare, andando ben oltre gli strati sociali abitualmente influenzati dall'ideologia nazionalista del Congresso.

Ma, personalmente, Tilak non era un ortodosso e le sue conce-

zioni religiose furono, per lui, sempre assai meno importanti del suo nazionalismo. Non c'è quindi da stupirsi del fatto che egli abbia costruito la sua popolarità e il suo seguito di massa non solo sull'uso politico dell'induismo, ma su un complesso di altre strategie. Fra queste vi fu la riscoperta dell'opera politica di Shivaji, all'epoca ormai largamente dimenticata, come era dimostrato dal fatto che la sua stessa tomba era stata lasciata in stato d'abbandono. La campagna per raccogliere il denaro necessario al restauro fu lanciata da Tilak nel 1895 e trovò espressione nella creazione di un *Shivaji Memorial Committee* e in una serie di articoli giornalistici e di conferenze volti a ricordare l'operato di Shivaji come fondatore della potenza maratta.

Anche questa è una strategia che è stata spesso vista come caratterizzata da risvolti antimusulmani, dato che la carriera di Shivaji si era mossa fra la lotta contro i sultanati (musulmani) del Meridione e quella contro l'impero (musulmano) di Aurangzeb. Tuttavia, sembra più corretto pensare che Tilak – egli stesso un bramino – mirasse a stabilire il proprio ascendente in particolare sia nei confronti dei *sardar* – i membri, cioè, dell'aristocrazia terriera del Maharashtra –, sia dei prìncipi vassalli della regione, gli uni e gli altri in gran parte appartenenti alla grande casta maratha. Più in generale, lo sforzo di mobilitazione di Tilak mirava a tutti gli abitanti del Maharashtra, non escludendo a priori neppure i musulmani[5].

Ma a parte il festival di Ganesh e la campagna in memoria di Shivaji, l'ascendente popolare di Tilak – che, a un certo punto della sua carriera, incominciò a essere chiamato dai suoi connazionali con il titolo onorifico di Lokamanya, «amico del popolo» – fu il risultato dello sviluppo di altre due linee strategiche. Una – che venne articolata soprattutto a partire dalla grave carestia che, nel 1896, colpì il Deccan – si sviluppò a favore dei contadini, che di tale carestia furono le vittime. La campagna in questione si esplicitò attraverso un'opera capillare volta a rendere i contadini del Deccan consapevoli dei loro diritti in base al «Codice per la carestia» e a difenderne gli interessi nei confronti del governo coloniale (Tilak criticò duramente la decisione, presa in quell'occasione dal governo di Bombay, di non rinunciare alla riscossione dell'imposta terriera).

Infine, un'altra strategia che fu sviluppata da Tilak soprattutto all'inizio del nuovo secolo, mirò a stabilire contatti con il proletariato operaio di Bombay. Qui Tilak si impegnò a tutela dei diritti sindacali dei lavoratori, soprattutto nel caso di categorie che non dipendevano dal padronato indiano (con cui il Lokamanya cercò di stabilire buoni rapporti). In ogni caso, il suo impegno a favore della temperanza (secondo una commissione d'inchiesta del tempo, il lavoratore me-

dio spendeva di più in alcolici che in cibo) ebbe il risultato di stabilire saldamente l'ascendente di Tilak nei confronti della nascente classe operaia di Bombay.

26. *L'emergere del panislamismo*

Nel medesimo periodo in cui, nelle fila del Congresso, montava la sfida degli estremisti contro la vecchia classe dirigente moderata, anche nell'ambito dei musulmani occidentalizzati cresceva la tensione. La leadership del M.A.O. College di Aligarh era strettamente legata agli inglesi dal punto di vista politico ed era parte o, quanto meno, era strettamente associata a settori superstiti dell'aristocrazia moghul, in genere benestanti o ricchi. Il grosso dei diplomati del college di Aligarh, tuttavia, apparteneva a famiglie piccolo borghesi di scarsi mezzi, ciò che li predisponeva a un maggior radicalismo politico. Questo maggior radicalismo potenziale trovò alimento nell'insegnamento di Shibli Numani (1857-1914), dal 1882 professore di arabo e di persiano ad Aligarh. Numani, un progressista a livello sociale e religioso, non condivideva l'atteggiamento filobritannico di sir Sayyid e richiamava i suoi studenti all'obbligo morale di far rivivere il passato glorioso del mondo islamico. È anche possibile che Numani sia stato responsabile della diffusione fra gli studenti di Aligarh delle tesi politiche di Sayyid Jamal al-Din al-Afghani.

Sayyid Jamal al-Din (1838-1897), un rivoluzionario e cospiratore iraniano che si faceva passare per afghano (da cui il nome al-Afghani, con cui è generalmente indicato), aveva più volte soggiornato in India e, a quanto pare, era stato influenzato in maniera decisiva dalla situazione di dipendenza coloniale che vi aveva trovato. Sayyid Jamal al-Din, la cui autentica stella polare (come nel caso di Tilak) era in realtà la lotta contro l'egemonia politica dell'Occidente, aveva duramente attaccato la politica filobritannica di Sayyid Ahmad Khan. Questo attacco era stato il primo passo verso l'elaborazione di un'ideologia antimperialista che conciliava laicismo e panislamismo. Al-Afghani, infatti, aveva auspicato la nascita in Asia e in Africa di nazioni i cui cittadini fossero accomunati dalla medesima lingua e dal legame allo stesso territorio. Si trattava, quindi, di nazioni che sarebbero nate prescindendo dall'affiliazione religiosa dei loro membri. Ma, l'area geografica alla cui riscossa politica mirava l'azione di al-Afghani era caratterizzata da una forte presenza islamica. Nel corso del tempo ciò spinse Sayyid Jamal al-Din a riarticolare le proprie posizio-

ni ideologiche usando il riferimento all'islàm. Questo era visto come lo strumento attraverso il quale costruire una grande alleanza politica transnazionale in funzione antioccidentale. Dato che, a differenza di Tilak, al-Afghani aveva più fiducia nel ruolo dei potenti che in quello delle masse, egli indicava come naturale capo politico di questa grande alleanza il sultano di Costantinopoli. I sultani ottomani, infatti, rivendicavano il titolo di califfo, ciò che faceva di loro i capi riconosciuti dell'islàm sunnita[6]. Lo stesso al-Afghani ebbe poi, a quanto pare, un ruolo importante nel convincere il sultano Abdul Hamit II (sultano dal 1876 al 1909), a giocare la carta panislamica.

Sayyid Ahmad Khan aveva sempre contestato con vigore la validità delle pretese califfali del sultano e aveva difeso la politica inglese in occasione sia dell'occupazione dell'Egitto (1882), sia della guerra turco-greca del 1897. Ciò nonostante, non vi è dubbio che le idee panislamiche – in cui si riconoscevano anche gli *ulama* di Deoband – diventassero sempre più influenti fra i giovani musulmani occidentalizzati.

27. *La spartizione del Bengala*

In questa complessa situazione, caratterizzata dall'ascesa di correnti antibritanniche sia nell'ambito del Congresso, sia fra i giovani musulmani occidentalizzati, si inserì l'opera di governo di Lord Curzon, viceré dal 1899 al 1905. Il governo di Lord Curzon è spesso considerato come il periodo in cui il *raj* raggiunse il culmine della propria parabola politica. Una valutazione, questa, che trova giustificazione anche nel fatto che Lord Curzon incarnò, come nessun altro viceré prima e dopo di lui, gli elementi distintivi del regime che rappresentava. La sua opera di governo, infatti, fu contraddistinta da tre elementi di fondo: il primo fu l'efficientismo; il secondo fu l'imparzialità e la durezza con cui applicò la lettera della legge nei confronti di tutti i sudditi dell'impero, britannici compresi; il terzo – assai meno positivo dei primi due – fu l'arrogante senso di superiorità razziale nei confronti degli indiani, da lui esibito e apertamente teorizzato. Il modo in cui, in occasioni diverse, Curzon sottopose a dure sanzioni collettive i membri di distaccamenti militari europei, fra cui vi erano i responsabili (non individuati) di crimini a sfondo razziale ai danni di indiani o di birmani, avrebbe potuto rendere il viceré popolare fra i sudditi asiatici dell'impero. Ma il problema fu che Curzon, nel nome dell'efficienza, prese una serie di provvedimenti che limitarono le concessioni fatte agli indiani negli anni precedenti. Fra questi provvedimenti vi furo-

no la riforma della municipalità di Calcutta (1899) e quella delle università (1904). In entrambi i casi, gli organi di governo di tali istituzioni vennero rimaneggiati in modo da diminuire fortemente il numero e il peso dei membri eletti, cioè degli indiani.

Ancora più controversa, e destinata a comportare violenti contraccolpi politici, fu la decisione – presa nel 1904 e attuata nel 1905 – di scorporare la parte orientale del Bengala dalla presidenza omonima e di unirla all'Assam, in modo da creare una nuova provincia con capitale Dacca. Anche in questo caso, si trattò di una decisione che venne giustificata con ragioni d'efficienza amministrativa. Prima della spartizione, infatti, la presidenza del Bengala – che comprendeva non solo il Bengala ma anche l'Orissa e il Bihar – era la più vasta circoscrizione amministrativa dell'India britannica, con circa 80 milioni di abitanti, ciò che, effettivamente, ne rendeva difficile il governo. Ma una ristrutturazione della presidenza avrebbe potuto essere fatta senza dividere a metà il Bengala e senza relegare i bengalesi in due diverse province.

I bengalesi politicizzati, che non avevano mancato di esplicitare la loro ostilità nei confronti del progetto quando questo era ancora in fase di elaborazione, si convinsero di trovarsi dinnanzi a un deliberato tentativo di indebolire il gruppo etnico più politicizzato del subcontinente, da loro formato. Di qui la volontà, condivisa da moderati ed estremisti, di reagire, volontà di cui si fece interprete Surendranath Banerjea. Sotto la sua guida, i bengalesi lanciarono una campagna di boicottaggio contro le merci non indiane, presto seguita dal lancio di un movimento *swadeshi* («del proprio paese»). Tale movimento mirava a promuovere la creazione di industrie e di attività economiche gestite da indiani, in concorrenza con quelle straniere (cioè, in particolare, britanniche). Il fine di tale strategia non era, in prima istanza, quello di effettuare una rappresaglia nei confronti del governo coloniale, assestando un colpo più o meno grave agli interessi economici degli inglesi in India. Piuttosto esso era quello di richiamare l'attenzione della distratta opinione pubblica britannica sull'ingiusta decisione presa dalla burocrazia anglo-indiana, in modo da indurre il Parlamento di Westminster a revocare la spartizione.

Il movimento ebbe un seguito che andò ben oltre gli indiani politicizzati. Esso coinvolse l'intera popolazione urbana di Calcutta (i cui interessi erano danneggiati dalla promozione di Dacca a capoluogo della nuova provincia e a porto concorrente). Analogamente, il movimento antispartizione venne patrocinato dalla grande maggioranza dei proprietari terrieri del Bengala orientale, timorosi che il loro inglobamento nella nuova provincia potesse essere il preludio a una re-

visione dell'imposta terriera (che, lo si ricorderà, nella presidenza del Bengala era stata fissata una volta per tutte con il *permanent settlement* del 1793). La conseguenza fu che, effettivamente, vi fu un percettibile declino della vendita di merci inglesi in Bengala.

28. *L'emergere della contrapposizione fra indù e musulmani in Bengala*

La provincia del Bengala orientale e dell'Assam era stata pensata in modo da separare dalla presidenza del Bengala tutti i distretti dove i musulmani fossero la maggioranza. Questi ultimi, quindi, si trovarono a essere la grande maggioranza degli abitanti della nuova provincia (dato che l'Assam era scarsamente popolato). Contemporaneamente la politica ufficiale sia del governo dell'India, sia del luogotenente-governatore del Bengala orientale e dell'Assam divenne esplicitamente quella di promuovere il reclutamento dei musulmani nella burocrazia e di appoggiare e favorire in ogni modo i pochi grandi proprietari terrieri musulmani dell'area (un'area in cui, sebbene la classe contadina fosse musulmana, gli *zamindar* erano di regola indù).

Questo spiega come il tentativo dei politici di Calcutta, appoggiato dai locali *zamindar* indù, di estendere il movimento di boicottaggio al Bengala orientale fosse accolto con freddezza dalla locale classe contadina. Questo fu particolarmente vero nel caso di quei fittavoli in posizione relativamente agiata, i cui figli potevano aspirare alle posizioni che venivano loro offerte dalle autorità coloniali nella nuova provincia. Nel corso del 1906 dalla freddezza si passò alla tensione e questa sfociò in una serie di incidenti fra indù e musulmani. L'atteggiamento delle autorità coloniali, inizialmente duro nei confronti degli indù e tollerante nei confronti dei musulmani, non fece che aggravare la situazione.

Alla fine, nel 1907, in seguito a richieste fatte dagli stessi uomini nazionalisti di Calcutta, guidati da Banerjea, le autorità coloniali cambiarono politica, comportandosi con uguale fermezza nei confronti di indù e musulmani, ciò che pose termine ai disordini in Bengala orientale. Ma, a quel punto, anche in Bengala (come in precedenza nel Punjab, a causa delle attività soprattutto dell'Arya Samaj, e nelle Province Unite, a causa delle tensioni legate alla questione linguistica), indù e musulmani avevano incominciato a contrapporsi su basi comunitarie. Un risultato, questo, che «non fu il prodotto collaterale, accidentale e non voluto, bensì l'obiettivo della politica ufficiale» perseguita dalle autorità coloniali [McLane 1970, pp. 67-68].

29. *La nascita della Lega musulmana*

All'emergere di una contrapposizione su basi comunitarie fra gli indù e i musulmani del Bengala fece riscontro, a livello panindiano, la creazione di un'organizzazione politica destinata a contrapporsi al Congresso, rivendicando il ruolo di rappresentante di tutti i musulmani indiani. La premessa alla nascita di questa organizzazione fu la richiesta di udienza fatta al nuovo viceré, Lord Minto (1905-1910), da una delegazione capeggiata dall'Aga Khan (il capo ereditario dei musulmani ismailiti) e composta da un gruppo di nobili e di notabili musulmani. L'udienza venne sollecitata dopo che, il 20 luglio 1906, il nuovo segretario di stato per l'India, Lord Morley, aveva dichiarato alla Camera dei Comuni che il governo dell'India aveva allo studio una riforma costituzionale. L'udienza venne concessa il 1° ottobre 1906, a Simla (la capitale estiva dell'India britannica), e, in quell'occasione, la delegazione presentò una serie di richieste, preparate da Moshin ul-Mulk, il successore di Sayyid Ahmad Khan a capo del M.A.O. College, e da Sayyid Husain Bilgrami, un altro personaggio che era stato collegato al M.A.O. College e che, al momento, era al servizio del *nizam* di Hyderabad. Queste richieste, giustificate in base all'importanza storica della comunità musulmana e al peso dei musulmani nell'esercito indiano (un terzo dei soldati indiani era musulmano), erano essenzialmente due: la prima era che ogni futura riforma contemplasse l'introduzione di elettorati speciali, riservati ai soli musulmani; la seconda era che questi elettorati esprimessero un numero di rappresentanti superiore alla proporzione dei musulmani rispetto alla popolazione complessiva.

A quanto pare senza nessuna previa consultazione con il segretario di stato, Lord Minto, leggendo una risposta già preparata, si dichiarò in «completo accordo» con l'idea che i musulmani indiani «dovessero essere rappresentati come comunità» e «diede il suo consenso esplicito all'iperrappresentanza dei musulmani e quello implicito alla creazione di elettorati separati» [McLane 1970, p. 52].

Dopo questo più che positivo esito del loro incontro con il viceré, alcuni dei membri della delegazione discussero l'opportunità di proseguire la loro azione attraverso la creazione di un'organizzazione politica panindiana. Questa idea trovò un seguito concreto nel giro di pochi mesi quando, il 30 dicembre 1906, a Dacca, venne ufficialmente fondata la Lega panindiana musulmana (All-India Muslim League). Da quel momento in avanti, la Lega si sarebbe presentata come il contraltare musulmano del Congresso, arrogandosi la rappresentanza di tutti i musulmani indiani.

30. *La scissione del Congresso e le sue conseguenze*

Mentre, quindi, in Bengala, l'agitazione contro la spartizione portava al deteriorarsi dei rapporti intercomunitari e al sorgere della Lega musulmana, i congressisti locali cercavano di allargare la loro azione al resto dell'India, coinvolgendovi l'intero Congresso. Ma la leadership panindiana del Congresso – in particolare Gokhale e Pherozeshah Mehta (quest'ultimo un parsi che aveva acquistato grande prestigio conquistando e governando con mano ferrea la municipalità di Bombay) – vedeva con preoccupazione questa prospettiva. I moderati, infatti, temevano che l'allargamento del movimento potesse fungere da detonatore per le molteplici tensioni sociali presenti nella società indiana. La correttezza di questo atteggiamento sembrò trovare conferma sia negli incidenti intercomunitari in Bengala orientale, sia nello sviluppo di un movimento terrorista, responsabile di una serie di sanguinosi attentati contro gli alti funzionari inglesi.

La lotta fra i moderati e la corrente capeggiata da Bal Gangadhar Tilak divenne presto accanita, focalizzandosi su due richieste avanzate dagli estremisti. La prima era quella di modificare la costituzione del Congresso, inserendo fra i suoi obiettivi l'ottenimento di una forma di autogoverno *identica* a quella già goduta dai *dominions* «bianchi». La seconda era quella di allargare il movimento di boicottaggio a tutta l'India. La risposta dei moderati fu di proporre l'obiettivo di una forma di governo *simile* a quella dei *dominions* «bianchi» e l'allargamento a tutta l'India non del boicottaggio delle merci britanniche bensì del movimento *swadeshi* (la promozione, cioè, di industrie indiane).

L'atteggiamento della leadership moderata, in particolare di Gokhale, trovava una delle sue motivazioni fondamentali nel desiderio di rafforzare la mano del segretario di stato per l'India, Lord Morley, che, in passato, era stato un uomo di idee radicali. Anche se Lord Morley chiarì abbastanza presto che le riforme da lui contemplate non avrebbero in alcun caso portato al pieno autogoverno, sul tipo di quello canadese, Gokhale e gli altri leader moderati erano convinti che il poco che veniva loro offerto era il massimo che si potesse realisticamente sperare di ottenere.

Quella dei moderati era una posizione di grande realismo, data l'opposizione alle riforme in India e in Gran Bretagna. In India, infatti, vi erano contrari la quasi totalità dell'Ics e dei residenti britannici (questi ultimi parlarono apertamente di rilanciare una campagna sulle linee di quella contro l'*Ilbert Bill* e di organizzare associazioni di autodifesa). In Gran Bretagna, accanto a un appoggio alle riforme da par-

te dei liberali che oscillava fra il tiepido e l'inesistente, vi era l'aperta opposizione dei conservatori, di influenti organi di stampa come il «Times», del re, del principe di Galles e della Camera dei lord.

Per quanto in un certo modo obbligato, l'atteggiamento dei moderati comportò un prezzo politico assai alto. Infatti, mentre i tempi per la finalizzazione delle riforme si allungavano, il risultato della politica di prudente attesa di Gokhale e dei suoi seguaci fu il progressivo peggioramento dei loro rapporti con l'ala estremista del Congresso. Nonostante i tentativi di mediazione, tali rapporti divennero così tesi che, nel 1907, a Surat, all'inizio della sessione plenaria, i lavori del Congresso si dissolsero nel caos, in mezzo a violenti (anche se, fortunatamente, non cruenti) scontri fisici fra i membri delle due correnti. A questo punto, la maggioranza moderata (circa 900 delegati su 1500), sotto la guida di Gokhale e di Pherozeshah Mehta, e con il pieno appoggio di Surendranath Banerjea, si riunì autonomamente e formalizzò l'espulsione degli estremisti.

Questo avvenne attraverso l'adozione di una nuova costituzione. Il suo primo articolo, destinato a essere conosciuto come il «credo del Congresso», affermava che gli obiettivi dell'organizzazione erano «il conseguimento di un sistema di governo *simile* a quello goduto dai membri autogovernantisi dell'impero britannico e una partecipazione ai diritti e alle responsabilità dell'impero» [cit. in Torri 1975, p. 104, corsivo aggiunto]. Il medesimo articolo stipulava che tali obiettivi dovevano essere raggiunti con metodi costituzionali, tali da provocare «un processo continuo di riforme» del sistema di amministrazione esistente [*ibid.*]. La nuova costituzione, poi, limitava il diritto di inviare delegati al Congresso agli esistenti comitati provinciali, tutti saldamente controllati dai moderati, e a quelle associazioni politiche che riconoscessero integralmente la nuova costituzione. Dato che il «credo del Congresso» prevedeva l'obiettivo di un governo *simile* a quello dei *dominions* «bianchi», invece che *identico*, come desiderato dagli estremisti, ciò significava, di fatto, precludere agli estremisti il rientro nel Congresso (almeno fino a che questi non rinunciassero alle proprie originali posizioni politiche).

Fino a quel momento il *raj* aveva esitato a portare a fondo una politica di repressione, per timore di spingere anche i moderati sulle posizioni degli estremisti. Ora, la scissione del Congresso diede alle autorità coloniali la possibilità di intervenire con mano pesante. I principali leader e i più attivi militanti della corrente estremista vennero arrestati e, in genere, condannati a dure pene detentive. Questo fu il caso di Tilak, processato per sedizione e condannato (il 24 giugno 1908) a sei anni di carcere duro, da scontare in Birmania[7]. In altri ca-

si, alcuni degli uomini politici nel mirino delle autorità si rifugiarono all'estero e, in qualche occasione, abbandonarono definitivamente la politica (il caso più clamoroso fu quello di Aurobindo Ghose, un brillante teorico della corrente estremista, che, rifugiatosi nella colonia francese di Pondicherry, doveva poi diventare un illustre maestro spirituale, noto al mondo con il nome di Shri Aurobindo). Le libertà di stampa, d'associazione e di parola vennero radicalmente limitate. Furono riattivate disposizioni liberticide, da lungo tempo dormienti, come la *Regulation III* del 1818, che permetteva di deportare senza processo individui sospetti. Altre ne vennero introdotte *ex novo*, come l'*Arms Act* del 1908, che comminava pene severissime a chiunque fosse complice di atti di terrorismo, o il *Newspapers Act* dello stesso anno, poi perfezionato dal *Press Act* del 1910, che puniva con l'imposizione di multe, con la confisca del giornale e con pene detentive i responsabili di articoli giudicati sediziosi (e, all'epoca, praticamente ogni articolo che anche solo accennasse una critica nei confronti del potere coloniale poteva essere giudicato sedizioso). Il risultato fu che, al più tardi nella primavera del 1908, il «nuovo partito» estremista – ormai privo dei suoi capi – venne disperso e ridotto all'impotenza. Rimase ancora attivo il movimento terrorista, ma questo – che, del resto, fu presto completamente infiltrato dalle spie del Cid (il Central Intelligence Department della polizia indiana) –, per quanto potesse essere pericoloso a livello individuale per i singoli inglesi era lungi dal rappresentare una minaccia reale per lo stato coloniale.

31. *Le riforme del 1909*

Dopo circa tre anni di lavori, le riforme preannunciate da Lord Morley nel 1906 divennero legge con l'approvazione dell'*Indian Council Act* del 1909 e con una serie di altri provvedimenti *ad hoc* che, per quanto non fossero parte della legge, la completavano. Fra questi vi erano la cooptazione di due indiani nel Consiglio del segretario di stato (un organismo dominato da funzionari in pensione dell'Ics), la cooptazione di un indiano nel Privy Council, cioè la più alta corte d'appello del Regno Unito e dell'intero impero britannico, e la cooptazione di un indiano in ciascuno dei Consigli esecutivi (in pratica i minigoverni) che collaboravano con il viceré e i governatori delle presidenze. L'*Indian Council Act*, invece, prevedeva l'allargamento dei Consigli legislativi (in pratica i miniparlamenti) che collaboravano con il viceré e con i governatori, attraverso l'aumento del numero di

membri che non erano funzionari dell'Ics. Oltre alla possibilità data ai membri dei nuovi Consigli legislativi di dibattere il bilancio (anche nel caso, non previsto dalle riforme del 1892, del Consiglio legislativo vicereale), a essi venivano concesse ampie possibilità di intervenire e porre questioni sui più svariati temi.

Rimaneva tuttavia il fatto fondamentale che i poteri dei Consigli legislativi erano solo consultivi e che i membri dei Consigli esecutivi erano responsabili nei confronti non dei Consigli legislativi ma del capo dell'esecutivo (cioè, a seconda dei casi, il viceré o i governatori). Ma il vero *punctum dolens* della legge fu il fatto che essa diede al viceré, Lord Minto (un conservatore da sempre nemico delle aspirazioni indiane) ampia discrezionalità nel formulare i regolamenti per la creazione del sistema elettorale. Il risultato fu che, quando alla fine del 1909 questi regolamenti divennero noti, risultò che il corpo elettorale non solo era stato draconianamente limitato in base ai criteri di censo (l'intero elettorato del Consiglio vicereale era formato da 4818 [*sic*] elettori), ma era stato suddiviso in una serie di elettorati separati. Nel caso del Consiglio vicereale, accanto a un corpo elettorale generale, venivano creati tre elettorati separati formati dalla comunità musulmana, dai proprietari terrieri e dalle Camere di commercio (dove predominavano i britannici); nel caso dei Consigli provinciali, a questi elettorati separati si aggiungevano quelli costituiti dai Consigli municipali e distrettuali e, in certe province, dagli europei. Infine, i corpi elettorali non eleggevano direttamente i propri rappresentanti, ma ne raccomandavano la nomina al viceré o ai governatori, a cui spettava la decisione finale. Vi erano due eccezioni rappresentate dai musulmani e dai proprietari terrieri, che eleggevano direttamente i propri rappresentanti. Ma, in ogni caso, il viceré si era riservato il potere di veto nei confronti di qualsiasi candidatura che, per una ragione o per un'altra, non gli fosse gradita.

Chiaramente, le riforme avevano voluto tutelare quei gruppi sociali sulla cui alleanza si basava il *raj*. Da questo punto di vista la novità essenziale era che, ora, accanto a grandi proprietari terrieri, mercanti e uomini d'affari, era stato individuato come alleato del *raj* un nuovo gruppo, formato dai musulmani in quanto comunità. I notabili musulmani erano rappresentati sia come musulmani, sia come proprietari terrieri, sia negli elettorati generali in quanto uomini ricchi. Non stupisce, quindi, che nell'elezione del 1910 al Consiglio vicereale 11 dei 27 membri scelti in base a elezione, cioè poco meno della metà, fossero musulmani (essendo i musulmani circa un quarto della popolazione indiana).

Nel complesso, dal punto di vista del Congresso, queste erano

riforme profondamente insoddisfacenti. Esse poterono essere accettate solo considerandole «ciò che Morley e Minto avevano così enfaticamente e ripetutamente negato che fossero» [Mehrotra 1965, p. 53], cioè un sia pur timido passo in avanti sulla via dell'autogoverno.

32. *Gli inglesi, il Congresso e la Lega*

In effetti, la politica seguita da Curzon, Morley e Minto, al di là delle differenze politiche e caratteriali dei singoli personaggi, aveva avuto un tema unificante nel tentativo di limitare l'importanza del Congresso e di eliminare o di ridurre all'impotenza le correnti nazionaliste più avanzate. Da questo punto di vista i risultati erano stati cospicui: il Congresso si era spaccato; il «nuovo partito» estremista era stato disperso; attraverso un'accorta politica d'incentivi si era favorita l'ascesa di un partito musulmano panindiano, caratterizzato da posizioni distinte e contrapposte rispetto a quelle del Congresso; infine, la posizione della dirigenza di Aligarh e della nobiltà che la sosteneva era stata rafforzata dai cospicui successi ottenuti con la concessione degli elettorati separati.

Tuttavia, negli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, un insieme di fattori vanificò una parte considerevole dei successi ottenuti dagli inglesi nello spingere i musulmani indiani su posizioni politiche ostili al Congresso. Il primo di questi elementi fu la posizione presa da Gokhale sugli elettorati separati. Questi erano stati dapprima fortemente criticati dalla maggioranza dei congressisti, e non solo da alcuni influenti esponenti dell'induismo politico, ma anche da elementi laici come Surendranath Banerjea. Gokhale, tuttavia, era convinto della necessità che il Congresso venisse incontro a ogni ragionevole doglianza di qualsiasi sezione della popolazione, in modo da promuovere un'atmosfera di collaborazione collettiva. Da questo punto di vista, gli elettorati separati per i musulmani avrebbero dato a costoro una tutela politica effettiva, liberandoli fra l'altro dalla necessità di dipendere dalla protezione del governo coloniale. In questa situazione, concludeva Gokhale, «i loro interessi sono in linea di massima a tal punto identici ai nostri (*their interests are generally so far identical with ours*) che essi [i musulmani] non possono fare a meno, entro breve, di venire a schierarsi con noi» [cit. in Pandey 1969, p. 78].

La posizione presa da Gokhale ebbe il risultato di mantenere aperte le linee di comunicazione per una eventuale trattativa con la Lega

musulmana. Questa, a sua volta, incominciò a essere spinta in direzione del Congresso da due eventi che si verificarono nel 1911. Il primo fu l'attacco dell'Italia all'impero ottomano, reso possibile dalla benevola neutralità inglese e destinato a concludersi con la conquista italiana delle restanti province africane dell'impero ottomano. La guerra italo-turca del 1911 fece poi da premessa al deflagrare, nel 1912, della prima guerra balcanica, che portò alla perdita da parte dell'impero turco di tutti i suoi residui possedimenti in Europa, fatta eccezione per Costantinopoli. Questi eventi, unitamente a una serie di massacri perpetrati in Persia dai russi, allora alleati degli inglesi, destarono viva emozione fra i musulmani indiani, ormai profondamente influenzati dal panislamismo. In genere, i musulmani indiani interpretarono il ruolo dell'Inghilterra come quello del regista occulto dietro l'attacco finale all'ultimo grande stato islamico indipendente.

Sempre nel 1911, mentre la guerra italo-turca era ancora in corso, vi fu la visita in India del nuovo re, Giorgio V. Costui era già stato in India nel 1905-1906, quando era ancora principe di Galles. In quel periodo, l'agitazione contro la spartizione del Bengala era al culmine e il futuro Giorgio V ne era stato abbastanza impressionato da convincersi che i bengalesi fossero dalla parte della ragione. Il risultato fu che, una volta salito al trono, il nuovo re usò la propria influenza per far revocare la spartizione. L'annuncio venne dato appunto in occasione dei festeggiamenti che accompagnarono la sua nuova visita indiana. Contemporaneamente fu notificato che la capitale dell'India sarebbe stata spostata da Calcutta a Delhi.

La revoca della spartizione giunse del tutto inaspettata, data la dichiarazione fatta a suo tempo da Lord Morley, secondo cui essa era «un fatto compiuto (*a settled fact*)», e dopo che, nel corso del 1907, il movimento di boicottaggio si era di fatto completamente esaurito. La revoca fu vista dai musulmani indiani come il venir meno di una serie di impegni nei loro confronti, liberamente e solennemente presi dalle autorità coloniali. Fra i musulmani politicizzati, soprattutto fra le leve più giovani e più occidentalizzate, incominciò quindi a diffondersi l'idea che gli inglesi fossero non affidabili e fondamentalmente ostili all'islàm. Di qui la convinzione che, in ogni caso, al fine di tutelare gli interessi della comunità musulmana in India, fosse più opportuno ricercare un accordo diretto con il Congresso (una via che, del resto, era sempre stata auspicata dagli *ulama* di Deoband).

Il risultato di questa congiuntura politica fu che la leadership filobritannica della Lega musulmana si trovò sempre più in difficoltà. Essa riuscì a mantenere il controllo solo a prezzo di cospicue concessioni al nuovo partito emergente dei «giovani musulmani» di idee pa-

nislamiche e ai loro compagni di strada che avevano già fatto una scelta individuale a favore del Congresso. Alla fine del 1912, una riunione della leadership della Lega, sotto la presidenza dell'Aga Khan, approvò all'unanimità una mozione che ricalcava quasi alla lettera il «credo del Congresso» e che auspicava la promozione dell'unità nazionale, fra l'altro «cooperando [...] con le altre comunità» [cit. in Burke/Quraishi 1995, p. 144]. Pochi mesi dopo, nel marzo 1913, la mozione in questione venne ratificata dall'assemblea plenaria della Lega, ponendo così le premesse a una futura alleanza fra questa e il Congresso.

NOTE

[1] Non è un caso che fra i più fidi alleati di Ripon all'inizio degli anni Ottanta vi fossero Baring e Colvin, cioè i ministri delle Finanze del governo vicereale [Tomlinson 1975, p. 348].

[2] Nel caso delle donne appartenenti alle classi subordinate, la necessità di fruire del loro lavoro rappresentava un'almeno parziale salvaguardia contro usi e costumi discriminatori adottati dalle classi alte.

[3] La città che è oggi il centro della fiorente e concorrenziale industria informatica indiana.

[4] Com'è esemplificato dal caso – su cui ci soffermeremo più avanti – di Lord Morley, un uomo politico liberale che fu segretario di stato per l'India dal 1905 al 1910.

[5] Come lo stesso Tilak affermò, tutti coloro «che ammiravano Shivaji e sottoscrivevano al fondo [per il restauro della sua tomba] potevano diventare membri del comitato [il *Shivaji memorial committee*]» [Cashman 1975, p. 105]. Tilak, giustamente, ricordava come Shivaji avesse conferito concessioni terriere a molti musulmani.

[6] Questo spiega perché Sayyid Jamal al-Din si facesse passare per afghano. I persiani, e lo stesso al-Afghani, erano sciiti, mentre la maggioranza dei musulmani, compresi gli afghani, erano sunniti. Il sultano, in quanto califfo, era il capo dell'islàm sunnita.

[7] La giuria che condannò Tilak era formata da sette britannici e da due parsi. I sette britannici votarono per la condanna e i due parsi per l'assoluzione.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

IL COLONIALISMO IN DECLINO E L'ASCESA DEI NAZIONALISMI

1. *Premessa*

Il periodo dal 1914 al 1948, analizzato in questo e nel successivo capitolo, si apre con la prima guerra mondiale e si conclude con la fine della dominazione coloniale nel subcontinente. Si tratta di un periodo in cui il sistema mondiale venuto in essere fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento attraversò una serie di crisi profonde: la prima guerra mondiale; la grande depressione economica degli anni Trenta; la seconda guerra mondiale; l'inizio della guerra fredda. Queste crisi si risolsero in una profonda ristrutturazione dei rapporti di forza che caratterizzavano i vertici del sistema. Si passò cioè dall'instabile equilibrio fra una mezza dozzina circa di stati, la maggior parte dei quali localizzati in Europa, all'equilibrio fra gli Stati Uniti d'America e l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, reso di fatto stabile dalla minaccia di mutua distruzione nucleare.

Da ogni altro punto di vista, tuttavia, il sistema rimase quello che era prima del 1914. Nonostante la dissoluzione del dominio coloniale dell'Europa (iniziatasi proprio con la fine dell'impero inglese in India nel 1947), il sistema mondiale continuò a essere gerarchico, con gli Usa, una parte degli stati europei (Urss compresa) e, dopo un certo periodo, lo stesso Giappone in grado di controllare e di manipolare ai propri fini l'economia mondiale.

Dal punto di vista più ristretto della storia del subcontinente indiano, gli anni dal 1914 al 1947 – a cui sono dedicati questo capitolo e quello successivo – hanno come loro *Leitmotiv* la crisi – lenta, ma graduale e irreversibile – del sistema di potere coloniale in India. Questa crisi fu funzione del sovrapporsi di tre processi. Il primo fu il declino di potenza – a livello sia economico, sia politico-militare – dell'Inghilterra. Il secondo fu la crescita di forza del nazionalismo indiano (che, subito dopo la prima guerra mondiale, si trasformò da un fenomeno sostanzialmente elitario in un movimento di massa). A ciò si accompagnò, dalla fine degli anni Trenta, l'ascesa del nazionalismo

indo-musulmano, come fenomeno distinto (e antagonistico) rispetto al nazionalismo indiano. Ma accanto a questi due processi ve ne fu un terzo, fino a poco tempo fa trascurato dagli storici del periodo. Questo fu la progressiva e sempre più pronunciata perdita d'importanza (soprattutto economica) dell'India per la Gran Bretagna. Si trattò di un processo funzione, in ultima analisi, della povertà dell'India e dell'incapacità/non volontà da parte del regime coloniale di promuovere lo sviluppo economico.

2. *La perdita d'importanza dell'India per l'Inghilterra*

Come si ricorderà, l'importanza dell'India per l'Inghilterra derivava dalla capacità di quest'ultima di far fronte a un triplice «impegno imperiale»: il pagamento delle *home charges* e degli altri debiti contratti dall'India con l'Inghilterra; il mantenimento dell'India nel ruolo di acquirente di manufatti industriali inglesi e di esportatrice di prodotti agricoli e di materie prime (per procurarsi la valuta necessaria al pagamento dei manufatti industriali inglesi); e, infine, il libero utilizzo dell'esercito indiano – pagato dai contribuenti indiani – per fini «imperiali» (cioè per tutelare gli interessi della Gran Bretagna nel mondo). Ma, nel periodo in esame, solo il primo obiettivo continuò a essere perseguito con successo (e anche questo solo fino agli anni Quaranta quando, come vedremo, l'India cessò di essere debitrice e divenne creditrice dell'Inghilterra). Negli altri casi, invece, il perseguimento degli obiettivi «imperiali» divenne sempre più problematico già a partire dagli anni della prima guerra mondiale.

Se, infatti, prendiamo in considerazione il secondo di tali obiettivi, cioè il classico ruolo economico dell'India in quanto colonia (fornitrice di materie prime e mercato su cui vendere manufatti industriali prodotti nella metropoli), diviene chiaro un processo di divaricazione fra le due economie che, nel corso del tempo, portò al loro graduale «disimpegno» (*disengagement*) [Washbrook 1981, p. 683]. L'economia inglese, infatti, come tutte le economie avanzate dell'epoca, attraversò un processo di mutamento che, progressivamente, la rese sempre meno dipendente dall'economia delle colonie, sia nel settore dell'acquisto delle materie prime, sia in quello della vendita dei propri manufatti industriali. In particolare, il progresso dell'industria chimica nelle economie avanzate rese disponibile una serie di surrogati a buon mercato che rimpiazzarono i prodotti delle agricolture tropicali o subtropicali (come, ad esempio, l'indaco). D'altra

parte, i settori di punta delle economie avanzate incominciarono a produrre beni che, se avevano un ampio mercato nelle altre economie avanzate, erano però scarsamente vendibili nelle colonie, a causa della bassa capacità di spesa di queste ultime. Di conseguenza, le produzioni di veicoli, prodotti chimici e prodotti elettrici – i nuovi settori trainanti dell'economia britannica – non avevano un mercato degno di nota in India. Come se non bastasse, le esportazioni tradizionali della Gran Bretagna in India declinarono. Questo fu un fenomeno che, a causa della duplice concorrenza in India delle industrie locali e dei prodotti giapponesi, interessò in particolare la vendita di manufatti di cotone. Inoltre, se è vero che gli investimenti finanziari britannici in India aumentarono, è altrettanto vero che, nell'ambito dell'economia inglese, gli investimenti finanziari esteri persero sempre più d'importanza. Certo, ancora alla fine degli anni Trenta, l'India rimaneva il maggior singolo acquirente di prodotti britannici; ciò non toglie, però, che i legami economici fra i due paesi stessero diventando sempre meno importanti e, in ogni caso, non tali da giustificarne il mantenimento con il ricorso all'uso della forza.

Forse in definitiva più importante nel determinare la crescente irrilevanza per l'Inghilterra del rapporto coloniale con l'India fu la progressiva incapacità di usare l'esercito indiano a fini imperiali. Ancora durante la prima guerra mondiale, l'apporto dell'esercito indiano alla vittoria dell'intesa fu notevole. Ma il costo del suo utilizzo, soprattutto quando era impiegato su larga scala per fini imperiali, rappresentava un peso intollerabile per il tesoro indiano, tanto da diventare politicamente pericoloso. La conseguenza fu che, dopo la prima guerra mondiale, le richieste di Londra si scontrarono sempre più spesso con la resistenza del governo dell'India, preoccupato dei costi politici e dei contraccolpi negativi di un disinvolto uso delle proprie forze armate in missioni d'oltremare. Già nel 1927 e nel 1931, i piani dello stato maggiore indiano prevedevano come principale impegno dell'esercito quello in Afghanistan e ne limitavano il ruolo imperiale al presidio di una serie di basi strategiche in Asia orientale (in Birmania, Cina, Singapore e Hong Kong) e nel Medio Oriente (Aden e i campi petroliferi iracheni). Come se non bastasse, i costi legati al presidio delle basi in Asia orientale e in Medio Oriente vennero trasferiti dai contribuenti indiani a quelli inglesi.

Negli anni Trenta divenne chiaro che, nonostante il peso schiacciante che il mantenimento dell'esercito continuava a rappresentare per le finanze indiane, le risorse impiegate a questo fine nei precedenti quindici-venti anni erano state insufficienti. Secondo il rapporto della commissione Auchinlek del 1938, l'esercito indiano mostra-

va la tendenza a non mantenersi al passo con eserciti come quelli dell'Egitto, dell'Iraq e dell'Afghanistan. Con le nubi dell'imminente conflitto mondiale che ormai si addensavano, e con un'opinione pubblica indiana sempre più in fermento, il governo di Sua Maestà dovette rassegnarsi, nel novembre 1939, ad assumersi una parte del mantenimento dell'esercito indiano e a far fronte all'intero costo della sua modernizzazione. Nella medesima occasione, Londra si impegnò a sostenere il costo degli investimenti necessari all'espansione industriale indiana finalizzata all'impegno bellico. Così, come commenta uno storico inglese, «nel 1939, per la prima volta nella storia, l'Inghilterra fu costretta a pagare una somma assai vicina al prezzo di mercato per la sua 'caserma inglese nei mari orientali'» [Tomlinson 1976, p. 338]. Come nella prima guerra mondiale, il contributo dell'esercito indiano alla vittoria alleata fu prezioso. Ma esso fu pagato dall'Inghilterra a caro prezzo. Ancora alla vigilia del conflitto, l'India era debitrice nei confronti dell'Inghilterra, come del resto era sempre stata; ma, nel 1946, la situazione era drasticamente cambiata: l'Inghilterra doveva all'India 1,3 miliardi di sterline, una cifra che rappresentava «oltre 17 volte gli introiti annui del governo dell'India e un quinto del prodotto nazionale lordo della Gran Bretagna» [ivi, p. 344]. In queste circostanze la decisione di lasciare l'India al più presto, presa dal governo inglese laburista capeggiato da Clement Attlee, appare solo come una dimostrazione di comune buon senso.

Ma, in definitiva, se la povertà dell'India fu il frutto della politica del governo coloniale, la progressiva incapacità di usare le poche risorse rese disponibili dalla limitata base economica esistente fu il prodotto della politicizzazione dell'opinione pubblica indiana e dello sviluppo di idee e di movimenti nazionalisti. Ed è all'analisi di questi fenomeni che dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

3. *L'unificazione delle forze nazionaliste*

Quando, nell'agosto 1914, l'India venne a sapere di essere entrata in guerra al fianco dell'Inghilterra contro gli imperi centrali, vi furono manifestazioni di lealtà e dichiarazioni di solidarietà da parte di tutti i settori della società indiana. Solo pochi individui isolati non si unirono a esse. Almeno da parte dei settori politicamente più avanzati, però, l'appoggio alla Gran Bretagna era basato sull'aspettativa che il contributo dell'India allo sforzo bellico avrebbe costretto gli inglesi a fare nuove e più generose concessioni politiche. Di ciò, in ef-

fetti, erano convinti gli stessi circoli dirigenti coloniali, tanto che, nell'agosto 1915, il viceré, Lord Hardinge, preparò un progetto di limitate riforme che, due mesi dopo, inviò a Londra. Nel novembre 1916, inoltre, il governo dell'India approvò una mozione in cui si suggeriva che il governo inglese esplicitasse come fine ultimo della propria politica indiana la concessione all'India dell'autogoverno nell'ambito dell'impero britannico [Tomlinson 1975, p. 353].

Ma, almeno per il momento, le buone intenzioni del governo indiano non trovarono alcun riscontro in Inghilterra, ciò che lasciò aperto il campo a un possibile processo di radicalizzazione politica. Una prospettiva, questa, che sembrò farsi più concreta nel 1915, a causa della ricomparsa di Tilak, dopo i sei anni di carcere trascorsi nelle galere inglesi di Mandalay. In realtà, però, il ruolo principale nel promuovere una nuova fase di radicalizzazione nella politica indiana non fu giocato tanto da Tilak quanto da Annie Besant, la presidentessa della Società teosofica.

Negli anni precedenti alla guerra, l'importanza e l'ampiezza delle attività della Besant come manager nel campo dell'istruzione e come giornalista erano state tali che il suo passaggio all'attività politica vera e propria rappresentò una sorta di sviluppo naturale. Certamente la Besant era convinta da tempo che gli indiani fossero ormai maturi per l'autogoverno e che le future relazioni fra India e Inghilterra sarebbero dipese dalla maggiore o minore generosità della seconda nei confronti della prima. La congiuntura politica determinata dalla guerra persuase la Besant che si fosse arrivati a un momento decisivo perché l'India chiedesse e l'Inghilterra facesse concessioni politiche di grande portata. Coerentemente con queste sue posizioni, la Besant entrò ufficialmente a far parte del Congresso nel 1914, facendosi promotrice di una linea politica articolata in tre momenti principali: il primo fu il tentativo di arrivare a una riunificazione fra moderati ed estremisti; il secondo fu la promozione di un'alleanza fra il Congresso e la Lega musulmana; il terzo consistette nel lancio di una campagna di agitazione costituzionale in tutto il subcontinente, tale da procurare un vasto appoggio popolare alla richiesta di autogoverno.

La riunificazione fra moderati ed estremisti o, per meglio dire, la riammissione degli estremisti nel Congresso, se da un lato ebbe subito l'assenso di Tilak, dall'altro si scontrò con la recisa opposizione di Gokhale e di Pherozeshah Mehta. Ma, nel 1915, l'uno e l'altro conclusero la loro vicenda terrena, lasciando campo libero all'iniziativa della Besant. Fu soprattutto grazie all'influenza di quest'ultima che il congresso di Bombay del Natale 1915 modificò la costituzione del 1908. In base alle nuove regole, la possibilità di eleggere i delegati del

Congresso era conferita a tutte le associazioni che avessero fra i loro obiettivi «l'ottenimento dell'autogoverno [dell'India] nell'ambito dell'impero britannico mediante l'uso di mezzi costituzionali» [cit. in Torri 1975, p. 113]. Tilak e i suoi seguaci risposero a questa apertura dichiarando, all'inizio del 1916, la loro adesione all'articolo 1 del Congresso. La riunificazione fra moderati ed estremisti divenne ufficiale con la partecipazione di questi ultimi al congresso di Lucknow del dicembre 1916.

Il congresso di Lucknow vide anche il raggiungimento da parte della Besant del suo secondo obiettivo: l'organica alleanza fra il Congresso e la Lega musulmana. Abbiamo già visto come, dopo la riunificazione del Bengala, nell'ambito della Lega avessero preso quota forze politiche ostili all'Inghilterra e favorevoli a un avvicinamento al Congresso. Tali forze si articolavano in due diverse correnti. Da un lato vi era quella panislamica, capeggiata da due diplomati di Aligarh: i fratelli Mohamed e Shaukat Ali (1878-1931; 1873-1937); l'altra era composta da un gruppo di giovani musulmani laici. Quest'ultima era capeggiata da Muhammed Ali Jinnah (1876-1948), un giovane avvocato originario di Karachi, ma attivo a Bombay, il quale faceva parte del Congresso e che aveva iniziato la sua carriera politica sotto gli auspici di Dadabhai Naoroji (di cui era stato il segretario) e di Gopal Krishna Gokhale (di cui si considerava il discepolo politico).

Mohamed e Shaukat Ali, a causa delle loro scoperte simpatie per l'impero ottomano, erano stati mandati al confino all'inizio della guerra. Tuttavia, già nel Natale 1915, i loro seguaci e quelli di Muhammed Ali Jinnah (che si era appositamente iscritto alla Lega per aiutare le forze che favorivano un riavvicinamento col Congresso) erano riusciti a imporre un loro candidato, il *raja* di Mahmudabad, al posto del filobritannico e dimissionario Aga Khan.

In realtà, un'eventuale alleanza fra Congresso e Lega non era condizionata tanto dai singoli uomini al vertice delle due organizzazioni quanto dalla possibilità o meno di arrivare a un programma comune. In quegli anni, come si è detto, la necessità di nuove concessioni politiche era un'idea condivisa dallo stesso governo coloniale. In questo contesto, i politici indiani si rendevano conto dell'opportunità di elaborare un proprio progetto di riforma. Perché, tuttavia, questo potesse avere la possibilità di essere preso sul serio dagli inglesi, era necessario che esso apparisse come espressione della volontà dell'intero popolo indiano. Da questo punto di vista il varo di un progetto comune da parte del Congresso e della Lega (cioè le due uniche forze politiche che si proclamavano panindiane) diventava una sorta di svolta obbligata. Questa, tuttavia, aveva come premessa un accordo

politico che soddisfacesse le richieste di protezione degli interessi indo-musulmani, di cui si era fatta interprete la Lega musulmana. In altre parole, il vero *punctum dolens* di ogni eventuale accordo era rappresentato dalla questione degli elettorati separati e dell'iperrappresentazione dell'elettorato musulmano.

Si trattava di principî che, in realtà, erano già stati accolti nelle riforme del 1909 (ragion per cui, se la Lega si fosse impuntata a richiederli, vi erano in ogni caso poche possibilità che non venissero riproposti in una qualsiasi futura riforma costituzionale). Nonostante la posizione d'apertura tenuta a suo tempo da Gokhale, le forze ostili a questi principî presenti nel Congresso avevano un peso considerevole. Ciò nonostante, grazie all'opera non solo della Besant, ma anche di Muhammed Ali Jinnah e di Bal Gangadhar Tilak, nel dicembre 1916, sempre a Lucknow, vi fu il raggiungimento di uno storico accordo fra il Congresso e la Lega musulmana. Il compromesso alla base di tale accordo, il cui autore principale fu il giovane Jinnah, si articolò sia sul riconoscimento degli elettorati separati per i musulmani, sia sulla concessione dell'iperrappresentazione non dei musulmani, bensì di quella fra le due maggiori comunità (l'indù e la musulmana) in minoranza in una data provincia.

Il risultato per molti versi paradossale di questa proposta fu che i musulmani non avrebbero avuto la maggioranza dei seggi neppure nelle uniche due province dove avevano la maggioranza demografica, cioè il Bengala e il Punjab. Qui, infatti, il premio di minoranza concesso agli indù avrebbe ridotto il numero dei seggi musulmani a una minoranza. Dato, però, che il grosso della leadership e, soprattutto, dei quadri intermedi della Lega musulmana era formato da uomini delle Province Unite, dove i musulmani sarebbero stati avvantaggiati da un forte premio di minoranza, questo compromesso risultò perfettamente accettabile per i musulmani. Le difficoltà vennero, invece, soprattutto dal Congresso, dove le forze legate ai movimenti revivalisti indù, particolarmente forti proprio nelle Province Unite, avevano un peso considerevole e una guida capace nella persona del Pandit Madan Mohan Malaviya (1861-1946), un eminente uomo politico di Allahabad, che era stato fra i fondatori della Benares Hindu University. Ma, nonostante l'opposizione di Malaviya, il patto di Lucknow venne accettato anche dal Congresso, grazie all'appoggio decisivo di Tilak. Il Lokamanya – il cui scopo primario, come si è ricordato, era sempre stato la lotta anticoloniale – in questa occasione utilizzò l'ascendente da lui conquistato nei confronti delle forze conservatrici indù per convincerle ad allinearsi sulle posizioni della Besant e di Jinnah.

Sgomberato il terreno dalla questione della protezione da dare alla comunità musulmana (o, per meglio dire, al settore più influente di tale comunità), l'accordo fra Congresso e Lega a proposito delle riforme non presentò particolari difficoltà. Esso, come primo passo verso la futura concessione dell'autogoverno, richiedeva che la maggioranza dei delegati dell'assemblea legislativa centrale e di quelle provinciali fosse eletta; inoltre la metà dei membri di consigli esecutivi doveva venir designata dalle assemblee, rimanendo responsabile nei loro confronti. Accanto a queste richieste principali ve ne erano altre quali l'abolizione del Consiglio dell'India, l'allargamento del corpo elettorale dell'assemblea centrale e la costituzione di una milizia nazionale in cui fossero equamente rappresentati tutti i gruppi etnici indiani (e non solo le cosiddette razze marziali).

4. *Il movimento per l'autogoverno*

La terza linea strategica perseguita dalla Besant a partire dal 1914 fu il lancio di un'agitazione di massa, volta a diffondere fra gli indiani l'idea che l'autogoverno fosse un obiettivo legittimo, ottenibile in un prossimo futuro. Inizialmente, la Besant avrebbe voluto coinvolgere il Congresso in tale campagna, ma, di fronte ai dubbi e alle esitazioni della leadership moderata, essa decise di creare una propria organizzazione: l'All-India Home Rule League. Questa venne ufficialmente inaugurata il 3 settembre 1916, alcuni mesi dopo che Bal Gangadhar Tilak aveva creato l'Indian Home Rule League, anch'essa finalizzata a diffondere a livello popolare gli ideali dell'autogoverno.

Fin dall'inizio, le due organizzazioni collaborarono amichevolmente, suddividendosi l'India in due distinte sfere d'influenza: la Lega di Tilak si riservò la presidenza di Bombay e le Province Centrali, cioè due zone sotto l'egemonia culturale di quei bramini del Maharashtra di cui il Lokamanya era un rappresentante; la Besant, invece, estese la sua azione al resto dell'India, usando come basi d'irradiazione per la propria attività politica le preesistenti sezioni della Società teosofica. Solo a Bombay vi fu (un'apparente) sovrapposizione dell'attività delle due leghe; ma, in realtà, anche qui vi fu un'effettiva suddivisione, dato che la popolazione della città era divisa fra coloro che parlavano gujarati (parsi compresi) e coloro che parlavano marathi: l'azione della Lega della Besant si esercitò fra i primi, quella della Lega di Tilak fra i secondi.

Le due leghe avevano strutture organizzative notevolmente diverse: assai centralizzata e articolata in un numero limitato di sezioni quella tilakita, molto decentrata e con un altissimo numero di sezioni quella besantiana. Ma le tecniche d'azione dell'una e dell'altra erano assai simili. Queste si basavano sull'organizzazione di comizi, sulla diffusione di libri o di articoli di argomento storico-politico e sulla creazione di biblioteche che diventassero anche centri di dibattito. In un contesto segnato dal graduale deteriorarsi della situazione economica e dalla mancanza d'iniziative concrete nel campo delle riforme politiche, queste tecniche ebbero un successo straordinario. A ciò contribuì il fatto che il governo indiano, al fine di giustificare lo sforzo bellico, non aveva trascurato di condurre un'attiva propaganda per spiegare che la guerra era combattuta per la giustizia e per la libertà dei popoli. Inoltre, nella prima metà del 1917 arrivò in India l'eco del discorso in cui il presidente degli Usa, Thomas Woodrow Wilson, giustificò l'intervento del proprio paese al fianco dell'Intesa con la necessità di tutelare la libertà delle piccole nazioni. Anche l'inizio della rivoluzione russa fu seguita con interesse dagli indiani politicizzati che, da sempre, avevano sottolineato le analogie esistenti fra l'impero zarista e l'impero anglo-indiano, entrambi governati da una burocrazia irresponsabile nei confronti della popolazione.

Nella loro battaglia ideologica, la Besant e Tilak vennero favoriti dal fatto che la propaganda da essi condotta a favore dell'autogoverno (nell'ambito dell'impero britannico) non poteva in alcun modo considerarsi sediziosa (cosa che venne confermata in un paio d'occasioni dagli stessi tribunali indiani). Ciò nonostante, il governatore della presidenza di Madras, Lord Petland, finì per cedere alla tentazione di valersi dei poteri straordinari concessi all'esecutivo coloniale dal *Defence of India Act* del 1915 e, il 16 giugno 1917, confinò la presidentessa della All-India Home Rule League e i suoi due principali collaboratori nella piccola stazione collinare di Ootacamud, proibendo loro ogni attività politica.

Si trattò di un grossolano errore che, trasformando la Besant in una sorta di eroina nazionale, favorì la repentina crescita del movimento per la Home Rule. Un gran numero di indiani che, per una ragione o per un'altra, si erano fino a quel momento tenuti in disparte furono infatti spinti, da quella che videro come l'arroganza inglese, a prendere posizione, arruolandosi nell'una o nell'altra delle due leghe per la Home Rule. Perfino gli elementi più prudenti della vecchia leadership moderata furono indotti a protestare pubblicamente contro il provvedimento a carico della Besant. Mentre il nome della Besant veniva proposto per la presidenza della successiva sessione del

Congresso, i circoli dirigenti coloniali notarono con preoccupazione come, fra gli indiani politicizzati, si incominciasse a parlare di un grande movimento di disubbidienza civile esteso a tutta l'India.

Questa pericolosa situazione venne disinnescata da una dichiarazione, fatta al Parlamento britannico il 20 agosto 1917 dal neoeletto segretario di stato per l'India, Edwin Samuel Montagu. In quell'occasione Montagu dichiarò: «la politica del governo di Sua Maestà, sulla quale il governo dell'India è completamente d'accordo, è nel senso della crescente partecipazione degli indiani a tutte le branche dell'amministrazione e del graduale sviluppo di istituzioni basate sull'autogoverno, in considerazione della progressiva realizzazione di un governo responsabile in India come parte integrante dell'impero» [cit. in Torri 1975, p. 125].

5. *Dalla dichiarazione Montagu alla fine della guerra*

La dichiarazione di Montagu rendeva per la prima volta esplicito il fatto che il governo di Sua Maestà – in verità dopo un lungo e acrimonioso dibattito interno – era finalmente arrivato a convincersi dell'urgenza di fare nuove e concrete concessioni politiche agli indiani. A differenza di Lord Morley, Montagu era un autentico progressista; di nuovo a differenza di Morley, Montagu aveva la volontà d'imporre le proprie idee di fronte non solo all'opposizione di una parte cospicua dei suoi colleghi di governo (fra cui vi era Lord Curzon), ma anche nei confronti della malcelata ostilità del governo dell'India e dei quadri direttivi dell'Ics. Anche così, il compito di Montagu (che, subito dopo la dichiarazione del 20 agosto, si recò in India per familiarizzarsi con la situazione politica) non fu affatto facile. A parte le difficoltà creategli dai vertici coloniali, vi era l'intralcio rappresentato dagli impegni precedentemente presi dal *raj* nei confronti dei gruppi sociali conservatori (compresa la vecchia leadership della Lega musulmana). Fu a causa di questi impegni pregressi che Montagu fu costretto a riconciliarsi con l'idea, per lui ripugnante, della necessità di mantenere (anzi, come si vide poi, di aumentare) gli elettorati separati.

In questa complessa situazione, la stesura del progetto di riforma, cosa di per sé difficile, andò terribilmente per le lunghe e fu solo dopo circa un anno che ne venne pubblicata una prima bozza (8 luglio 1918). Per quanto in quel periodo l'opinione pubblica indiana si fosse ulteriormente radicalizzata, la bozza dell'8 luglio rivelò che le concessioni previste dagli inglesi erano al di sotto perfino del-

le richieste fatte a Lucknow (ormai considerate insufficienti da molti politici indiani). In particolare, la formazione e il controllo dell'esecutivo centrale rimanevano totalmente nelle mani del governatore generale (il viceré), responsabile solo nei confronti del Parlamento britannico.

La prima reazione della maggioranza degli indiani politicizzati fu, quindi, di delusione e, perfino, di sdegno. Ben presto, però, apparve chiaro che, per quanto limitate, le concessioni previste da Montagu erano un cospicuo passo in avanti rispetto alla situazione vigente e che, in ogni caso, non essendo definitive, erano suscettibili a essere perfezionate. Di conseguenza, le sessioni speciali del Congresso e della Lega musulmana, convocate a Bombay nell'agosto 1918, finirono per accettare il progetto di riforma, anche se ne richiesero la modifica (in sostanza, secondo le linee dello schema di Lucknow). Alla sessione dell'agosto 1918 non partecipò un gruppo di moderati, fra cui Surendranath Banerjea, che preferirono abbandonare il Congresso, in quanto preoccupati per la crescita al suo interno di forze sempre più radicali. Ma anche i moderati di Banerjea, riunitisi sempre a Bombay dal 1° al 3 novembre, ribadirono, quasi parola per parola, le posizioni a cui erano precedentemente arrivati il Congresso e la Lega musulmana. In sostanza, quindi, tutti gli indiani politicizzati, non importa a che corrente politica appartenessero, ritenevano che, prima di essere trasformate in legge, le proposte dell'8 luglio 1918 andassero ampliate. Fu a questo punto che, per usare le parole della storia ufficiale dell'India britannica, «con una repentinità che colse i più di sorpresa», arrivò la notizia che, l'11 novembre 1918, la Germania aveva firmato l'armistizio e la grande guerra si era conclusa.

6. *L'introduzione di una nuova legislazione repressiva*

In India, la notizia della repentina conclusione della guerra venne letta come la fine delle circostanze che avevano spinto gli inglesi a porsi seriamente il problema di fare concrete concessioni politiche, ciò che, di per sé, causò notevole nervosismo nell'opinione pubblica indiana. In questa situazione, il governo dell'India sembrò deciso a fare ogni sforzo per confermare la fondatezza dei timori indiani.

A sei mesi dalla fine della guerra scadevano i poteri eccezionali conferiti all'esecutivo coloniale dal *Defence of India Act* del 1915. In tali circostanze, il governo indiano non trovò di meglio che presentare due progetti di legge con cui si riattribuiva gran parte di tali poteri,

questa volta in permanenza. I progetti di legge in questione erano basati sul rapporto finale (pubblicato nel 1917) di un'indagine conoscitiva sulle attività eversive condotte da gruppi indiani rivoluzionari nel corso della guerra. Si trattava, però, di attività che, a detta dello stesso giudice Rowlatt, autore dell'indagine, erano sempre state opera di gruppi isolati, prevalentemente residenti all'estero e con appoggi scarsi o nulli in patria. La loro pericolosità, quindi, era derivata soprattutto dall'appoggio delle nazioni in guerra contro l'Inghilterra e, in ogni caso, le loro attività erano state di fatto soffocate ancor prima della conclusione delle ostilità.

I progetti di legge Rowlatt (come vennero impropriamente chiamati) davano quindi vasti poteri all'esecutivo al fine di combattere una minaccia ormai pressoché inesistente, a cui, in ogni caso, si sarebbe potuto far fronte attraverso la legislazione normale. Come si vide nel corso del dibattito al Consiglio legislativo vicereale, in realtà la definizione dei fenomeni contro i quali erano indirizzati i progetti di legge era abbastanza ambigua da farvi rientrare anche attività politiche di tipo non violento.

Nonostante la compatta opposizione dei membri indiani del Consiglio legislativo vicereale, il primo di questi progetti di legge venne approvato (l'altro venne lasciato tacitamente cadere). C'è ragione di ritenere che il viceré, Lord Chelmsford, e il suo governo, nell'imporre la legge Rowlatt, non intendessero predisporre l'avvio di una fase di repressione. Il loro fine, piuttosto, sembra esser stato quello di calmare i timori dei quadri direttivi dell'Ics e, in misura minore, dei residenti inglesi in India [Torri 1975, pp. 174-183]. Gli uni e gli altri, infatti, erano profondamente preoccupati dalla prospettiva, con il venire in essere del progetto di riforma, che i quadri direttivi dell'Ics sarebbero stati subordinati al controllo di ministri indiani, nei dicasteri a questi riservati.

Ma, per quanto comprensibili fossero questi timori, la decisione di imporre l'approvazione della legge Rowlatt, senza tener conto della compatta opposizione dei politici indiani, fu un gesto di singolare insipienza politica che umiliò e spaventò l'opinione pubblica indiana. Già nel febbraio 1919, prima ancora della definitiva approvazione della legge (18 marzo 1919), incominciarono a circolare voci di un imminente lancio di una campagna di disubbidienza civile. L'uomo che ventilò l'idea e che, subito dopo, si impegnò a concretizzarla si chiamava Mohandas Karamchand Gandhi. Presto i suoi connazionali avrebbero incominciato a parlare di lui come del Mahatma («grande anima»), un titolo con cui, in India, venivano allora indicati i grandi visionari.

7. *Il passato politico di Gandhi*

All'inizio del 1919, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) non era uno sconosciuto, anche se l'inizio delle sue attività politiche in India era recente. Gandhi, infatti, un gujarati nativo della piccola città di Portbandar, aveva speso gran parte della sua vita adulta in Sud Africa (1893-1914). Qui era diventato il riconosciuto leader politico della locale comunità indiana, guidandola in una lotta nel complesso fortunata contro le discriminazioni razziali di cui essa era fatta oggetto a opera dei sudafricani bianchi. Si era trattato di una lotta i cui echi erano stati colti anche in India e che, a un certo punto, aveva indotto lo stesso viceré a schierarsi a favore delle posizioni sostenute da Gandhi. Durante quegli anni, Gandhi aveva gradualmente sviluppato una tecnica di lotta non violenta, da lui battezzata *satyagraha* («fermezza nella verità»).

Al suo definitivo ritorno in India, Gandhi aveva ricevuto da colui che aveva scelto come proprio *guru* politico, cioè Gopal Krishna Gokhale, il consiglio di dedicare un anno a familiarizzarsi con la situazione indiana, prima di riprendere qualsiasi tipo di attività politica. Questo consiglio, dato da Gokhale quasi in punto di morte, venne seguito da Gandhi più che alla lettera. Per circa due anni il futuro Mahatma viaggiò in lungo e in largo per l'India o svolse attività di carattere sociale. Ma, a partire dall'aprile 1917, egli venne coinvolto in una serie di agitazioni a livello locale: la prima nel Champaram (in Bihar) a favore dei contadini sfruttati dai piantatori inglesi di indaco; le altre due, entrambe nel Gujarat, a favore dei contadini del distretto di Kaira e degli operai di Ahmedabad. Nel caso dei contadini del Kaira, il problema era quello della remissione dell'imposta terriera, richiesta in base alle norme del *Famine Code*, in seguito al cattivo raccolto dell'inverno 1917-1918, ma non concessa dal governo coloniale; nel caso degli operai di Ahmedabad si trattava di un aumento salariale, originariamente concesso come incentivo in un periodo di peste, ma che, ora, finito il momento difficile, i padroni (tutti indiani), avevano ritirato.

In tutti e tre i casi Gandhi ottenne, come in Sud Africa, moderati ma concreti successi, ciò che gli procurò una fedele base politica specie nel Gujarat, fra contadini e operai. Ad Ahmedabad Gandhi non solo divenne il fondatore del moderno movimento sindacale in quella città, ma le tecniche di mediazione da lui utilizzate per risolvere il contenzioso fra operai e padronato, in modo soddisfacente per entrambe le parti, portarono a un cordiale e duraturo legame fra Mohandas e molti dei locali capitani d'industria. Nelle sue lotte, inoltre, Gandhi venne spalleggiato da un gruppo di intellettuali gujarati

residenti a Bombay, esponenti della locale All-India Home Rule League. Da quel punto in avanti, questa importante sezione della Lega della Besant incominciò a subire sempre più l'influenza di Gandhi.

Più in generale, i successi di Gandhi, per quanto non totali, erano stati la dimostrazione che i suoi metodi funzionavano anche in India. Questo incominciò a richiamare su di lui l'attenzione soprattutto dei membri più giovani e impazienti del Congresso. Infine, sin dal suo ritorno in India, Gandhi aveva ricercato e stabilito cordiali contatti con i fratelli Mohamed e Shaukat Ali, i leader del movimento panislamico. Ciò che univa Gandhi soprattutto a Mohamed, il più giovane e il più carismatico dei due fratelli, era una comune concezione della politica come impegno di natura morale e religiosa. In quegli anni i due fratelli erano, come si è ricordato, a domicilio coatto e nell'impossibilità di svolgere attività politiche. Un provvedimento che, però, aveva contribuito a rafforzare il loro prestigio agli occhi dei propri correligionari. I contatti fra Gandhi e i fratelli Ali, quindi, rappresentarono, per il leader gujarati, una sorta di biglietto da visita nei confronti dell'ala più radicale dei musulmani politicizzati.

8. *Il movimento «satyagraha» del marzo-aprile 1919*

In sostanza, alla fine della guerra, Gandhi era già un leader politico noto, con una notevole esperienza alle spalle, con un solido seguito nel Gujarat e a Bombay e, infine, con contatti importanti con l'ala radicale della comunità musulmana. Di conseguenza, l'annuncio da lui fatto il 24 febbraio 1919, secondo cui l'eventuale approvazione dei progetti di legge Rowlatt avrebbe comportato il lancio di una campagna di disubbidienza civile, non avrebbe dovuto essere preso alla leggera.

All'annuncio fece seguito una vigorosa campagna organizzativa in cui Gandhi, favorito dal declino della Besant (a causa di posizioni politiche che apparivano ormai troppo moderate alla maggior parte dei suoi seguaci) e grazie all'assenza di Tilak (che si era recato in Inghilterra), fu in grado di valersi ai propri fini delle due leghe per la Home Rule. Il metodo di lotta scelto da Gandhi, una volta che la legge Rowlatt venne approvata, fu quello di indire una serie di *hartal* (scioperi generali) in tutta l'India. I primi si tennero, a seconda dei luoghi, il 30 marzo o il 6 aprile, e furono caratterizzati sia da una considerevole partecipazione popolare, sia da scene di fraternizzazione fra indù e musulmani.

Tuttavia, né Gandhi e i suoi collaboratori, né le forze dell'ordine avevano sufficiente esperienza nel gestire le immense folle che si raccolsero in occasione degli *hartal*, tanto che, in diversi luoghi e in più occasioni, la situazione sfuggì a ogni controllo. In varie parti dell'India vi furono disordini, accompagnati da vandalismi e, in molti casi, da morti e feriti. Soprattutto grave divenne la situazione nel Punjab, ma ci furono incidenti anche a Bombay, Ahmedabad e Calcutta. Gandhi, rendendosi conto di non essere più in grado di controllare le masse da lui mobilitate, cedette alle pressioni di alcuni fra i suoi più stretti collaboratori, sospendendo il movimento di disubbidienza civile (18 aprile 1919).

In sostanza, il movimento *satyagraha* del 1919 ebbe il duplice aspetto di un grande successo e di un sostanziale fallimento. Nessun uomo politico indiano era mai riuscito, prima di Gandhi, a suscitare, apparentemente da nulla, un movimento di protesta esteso a tutto il subcontinente (anche se sostanzialmente limitato alle città). D'altra parte, il movimento stesso era rapidamente sfuggito dalle mani del suo promotore, che si era visto costretto a sospenderlo senza riuscire a raggiungere il risultato proposto (la cassazione, cioè, della legge Rowlatt). Dopo la sospensione del movimento, Gandhi, esaminando le ragioni del suo fallimento, giunse alla conclusione che era necessario creare un corpo di volontari, familiari con gli ideali della non violenza e addestrati alle tecniche di lotta non violente, i quali potessero inquadrare e dirigere un futuro movimento di massa. In un secondo tempo, il leader gujarati si rese anche conto della necessità di raccogliere i fondi indispensabili per finanziare questo ipotetico corpo di volontari. In sostanza, la lezione che Gandhi trasse dal *satyagraha* del 1919 fu che era indispensabile creare un partito rivoluzionario di dimensioni panindiane, dotato di una struttura organizzativa permanente e di adeguate risorse finanziarie.

9. *La radicalizzazione della situazione politica*

Il periodo successivo alla sospensione del movimento *satyagraha* fu caratterizzato dall'accelerazione del processo di radicalizzazione politica in corso fin dagli anni della guerra. Le cause furono sia economiche, sia politiche. Nel 1919, come conseguenza delle spese eccezionali sostenute dal governo indiano durante la guerra, vi fu una fortissima crescita dei prezzi; l'anno seguente non solo il processo inflazionistico continuò, ma il boom produttivo avviato dalla guerra diede

luogo a un periodo di recessione. La crisi economica coinvolse non solo le classi urbane ma anche settori consistenti del mondo rurale, soprattutto nelle Province Unite, nelle Province Centrali e nel Bihar.

In un contesto caratterizzato dal deterioramento della situazione economica si inserirono poi ulteriori fattori di tensione di tipo ideologico. Il primo fu legato alla questione del Punjab. Qui i disordini verificatisi in occasione del movimento *satyagraha* erano stati particolarmente gravi e, il 13 aprile 1919, erano sfociati nell'imposizione della legge marziale. In quello stesso giorno, ad Amritsar, l'alto ufficiale a cui era toccato l'incarico di mantenere l'ordine pubblico, il generale Dyer, aveva aperto il fuoco su una folla disarmata e pacifica, che assisteva a un comizio, uccidendo alcune centinaia di persone e ferendone oltre un migliaio. Nei giorni successivi, poi, Dyer aveva imposto agli indiani una serie di punizioni collettive, scientemente studiate in modo da risultare particolarmente umilianti.

Per il momento, dato che il Punjab era stato segregato dal resto dell'India attraverso l'imposizione della legge marziale, poco si era saputo di questi avvenimenti. Ma una volta cessata la legge marziale, le notizie sulla repressione suscitarono un tale sdegno nell'opinione pubblica indiana da indurre il segretario di stato, Edwin Montagu, a imporre, a un riluttante governo indiano, l'apertura di un'inchiesta. Questa portò alla pubblicazione di un rapporto (28 maggio 1920) in cui si condannava l'operato di Dyer e di un certo numero di altri ufficiali inglesi. In base a questo rapporto, Dyer venne immediatamente licenziato e messo in pensione a mezza paga. Tuttavia, il possibile effetto positivo di questo provvedimento fu presto vanificato dalla reazione del pubblico inglese. In Inghilterra, infatti, la sottoscrizione lanciata dal «Morning Post», per compensare lo sfortunato generale dal malo trattamento subìto, trasformò quest'ultimo in un uomo ricco[1]. Come se non bastasse, i provvedimenti presi contro Dyer erano lungi dal riscuotere un unanime consenso fra la classe politica inglese e, quando divennero oggetto di dibattito nel Parlamento, il governo si salvò di stretta misura alla Camera dei Comuni, per poi venire censurato (20 giugno 1920) dalla larga maggioranza della Camera dei lord (con 129 contro 86). La cosa, ovviamente, venne notata in India, non mancando di suscitare un'impressione profondamente negativa. «Il risultato del dibattito su Dyer in entrambe le Camere del Parlamento – affermò il più famoso intellettuale indiano dell'epoca, il premio Nobel Rabindranath Tagore – rende penosamente evidente... come nessun oltraggio, per quanto mostruoso, perpetrato ai nostri danni... possa destare sentimenti d'indignazione nel cuore di coloro dai quali i nostri governanti sono scelti» [cit. in Torri 1975, p. 280].

L'altro problema che contribuì a radicalizzare ampi settori del pubblico indiano fu quello dei destini dell'impero turco, uscito sconfitto dalla prima guerra mondiale. Già prima della fine della guerra, Inghilterra, Francia e Russia zarista si erano accordate per dividersi le spoglie del morente impero ottomano. La scomparsa della Russia zarista non aveva in alcun modo modificato il progetto di fondo. In questa situazione, i musulmani indiani di idee panislamiche, in base a discutibili argomentazioni di natura (pseudo) religiosa, chiedevano il mantenimento del potere del sultano/califfo sull'insieme dei territori dell'impero ottomano d'anteguerra. Si trattava di un progetto assolutamente irrealistico perché osteggiato non solo dalle grandi potenze, ma dalle stesse popolazioni della regione (turchi compresi, come si vide poi). Ciò però non aveva impedito che la causa dell'integrità territoriale dell'impero ottomano, causa presentata come difesa di un'istituzione religiosa, cioè del califfato, dimostrasse una forte capacità di coinvolgimento emotivo per la grande maggioranza dei musulmani indiani, dagli intellettuali alle masse[2]. Il risultato fu, nel corso del 1919, la rapida crescita di comitati locali per il *Khilafat* (califfato) e, nel novembre di quell'anno, la convocazione di un primo convegno organizzativo panindiano.

In questa situazione di tensione crescente, una svolta di carattere distensivo avrebbe potuto essere rappresentata dall'approvazione finale delle tanto sospirate riforme. Queste divennero finalmente legge il 23 dicembre 1919 e furono accompagnate da un proclama reale che preannunciava un'ampia amnistia politica (che fu immediatamente concessa). Come era già stato percepito da molti leader politici indiani in occasione della bozza dell'8 luglio, le riforme, per quanto limitate[3], rappresentavano una rottura decisiva con il passato. Per la prima volta, era esplicitamente riconosciuto il diritto a tutti gli elettorati indiani[4] di eleggere i propri rappresentanti, invece di raccomandarli, come era avvenuto ancora nel 1909. La legge, inoltre, devolveva a livello provinciale un'effettiva quota di potere a ministri eletti dagli indiani, configurando un sistema che venne definito diarchico (di doppio potere). In terzo luogo, la legge prevedeva che il governo centrale e le province avessero bilanci separati e, nel 1920, fu approvato uno schema che suddivideva le entrate tributarie fra il governo centrale e i governi provinciali. Al governo centrale andavano i proventi dei monopoli dell'oppio e del sale, nonché quelli delle imposte sulle entrate e delle tariffe doganali; ai governi provinciali, invece, andavano i proventi dell'imposta terriera, delle tasse sull'irrigazione, del monopolio degli alcolici e della vendita dei valori bollati. Questa bipartizione stava a significare che, da quel momento in avan-

ti, una parte prefissata e cospicua delle entrate fiscali non avrebbe potuto essere utilizzata in alcun caso per fini imperiali. Infine, la legge stabiliva che il funzionamento delle riforme sarebbe stato sottoposto a revisione ogni dieci anni, con la possibilità di devolvere ulteriori poteri agli indiani.

La legge venne presentata come un concreto passo in direzione del «governo responsabile» promesso nel 1917, cioè dell'autogoverno. Naturalmente, tale essa era, ma, da questo punto di vista, si trattava di un passo sì concreto, ma certo assai breve. Tuttavia, la legge poteva essere vista in un altro modo, cioè come un meccanismo che cooptava nel sistema coloniale il 2,75% più ricco della popolazione indiana (a tanto ammontava l'elettorato attivo), devolvendo a questo strato della popolazione (essenzialmente proprietari terrieri, mercanti e prestatori di denaro, industriali e ricchi professionisti) la gestione di oltre un terzo delle risorse finanziarie delle province (a tanto ammontavano i bilanci dei ministeri trasferiti) e offrendo a quelle medesime élite la possibilità di influenzare assai più di quanto fosse mai avvenuto in precedenza la destinazione delle restanti risorse. Se, quindi, le riforme del 1919 erano del tutto insufficienti in rapporto agli ideali dei nazionalisti indiani, esse, viceversa, rappresentavano un'offerta difficile da rifiutare per lo strato più ricco della popolazione e per quei politici che ne erano i portavoce.

10. *Verso la campagna di non cooperazione*

L'accavallarsi di questi due modi di vedere le riforme (che, spesso, coesistevano negli stessi individui), spiega come mai, nel 1920, la legge andasse vicina a essere accettata non solo dai moderati ma dai vecchi estremisti del periodo 1905-1908. Alla fine, però, questo non avvenne e, in questo sviluppo, il ruolo decisivo fu giocato da Gandhi.

Dopo una serie di esitazioni fino alla fine del 1919, nel 1920 Gandhi decise di rilanciare la lotta anticoloniale di massa attraverso un movimento di non cooperazione non violenta. Questa scelta trovò alleati potenti nei fratelli Ali (posti in libertà dall'amnistia reale) e nel movimento per il *Khilafat*, da cui essi, appena liberati, erano stati salutati come i capi naturali.

La strategia proposta da Gandhi prevedeva il progressivo boicottaggio dello stato coloniale attraverso la rinuncia ai titoli e agli incarichi onorifici, le dimissioni dagli impieghi statali civili, la dimissioni (in un secondo tempo) dall'esercito e dalla polizia e, per finire, il non

pagamento delle imposte. Successivamente, a questi punti Gandhi aggiunse il boicottaggio delle elezioni previste dalla legge di riforma.

Si trattava di un programma che, fin da subito, suscitò la compatta opposizione della vecchia leadership nazionalista, un fatto che può apparire paradossale qualora si rifletta che essa era in gran parte formata dagli estremisti d'anteguerra, cioè da leader che, in occasione della spartizione del Bengala, avevano auspicato l'adozione di un programma per molti versi simile. In certi casi, la spiegazione data a questo apparente paradosso ha fatto riferimento al supposto opportunismo degli ex estremisti. Affermare, tuttavia, che ciò spieghi tutto, sarebbe non solo ingeneroso, ma poco credibile, soprattutto nel caso di personaggi come Tilak, che avevano affrontato una vita di persecuzioni e anni di prigionia in nome degli ideali nazionalisti. Nel caso di Tilak (ma un discorso analogo vale anche per un moderato come Banerjea) vi era la sincera convinzione che le riforme del 1919 rappresentassero un'occasione importante – che, come tale, non andava sprecata – in un concreto processo di democratizzazione del potere. Seppure questa espressione non sia mai stata utilizzata né da Tilak, né da Banerjea, è chiaro che entrambi consideravano l'accettazione delle riforme come la prima fase di una «lunga marcia» attraverso le istituzioni dello stato coloniale, destinata a concludersi con il raggiungimento dell'autogoverno. Ma la ragione di fondo dell'opposizione al progetto di non cooperazione di Gandhi da parte della maggior parte degli altri leader sembra essere stata di diversa natura. Molti degli uomini del Congresso e della Lega musulmana, infatti, temevano che la rivoluzione politica contro gli inglesi si potesse trasformare in una rivoluzione sociale contro gli strati privilegiati indiani (a cui essi appartenevano)[5]. Gli esiti del movimento contro la spartizione del Bengala costituivano un *memento* preoccupante di questo pericolo, il quale, inoltre, aveva trovato un'ulteriore conferma nella trasformazione, verificatasi poco prima, della rivoluzione russa da liberale in bolscevica.

Se queste furono le ragioni che giustificano l'opposizione della vecchia leadership del nazionalismo indiano alla proposta avanzata da Gandhi nel 1920 di lanciare una campagna non violenta di massa, rimane da spiegare come mai tale linea politica risultasse alla fine vincente. Infatti, nonostante l'opposizione compatta della leadership del Congresso e della Lega musulmana, Gandhi, in alleanza con i khilafatisti, si impadronì progressivamente di gran parte della Lega della Besant (che sarebbe poi confluita nel Congresso), assunse il controllo della Lega musulmana e, infine, come vedremo, finì per impadronirsi dello stesso Congresso.

Il primo elemento che spiega il trionfo di Gandhi nel corso del 1920

– e, in definitiva, il meno importante – fu la scomparsa, il 1° agosto 1920, del Lokamanya Tilak, cioè del più prestigioso e del più capace fra gli oppositori di Gandhi. Il secondo elemento fu la possibilità per Gandhi di poter contare sull'aiuto delle numerose e bene organizzate truppe dei khilafatisti. Ma il fattore decisivo nel trionfo politico di Gandhi fu, semplicemente, la crisi economica (inflazione e recessione) unita a quella ideologica (le promesse di riforma mantenute solo parzialmente, la repressione in Punjab, il caso Dyer, il proposto smembramento del califfato). Sia pure in misura diversa a seconda dei gruppi sociali, crisi economica e crisi ideologica stavano influenzando cospicui settori delle classi medie urbane e consistenti gruppi contadini.

In questa situazione, l'atteggiamento militante di Gandhi e dei fratelli Ali e le loro proposte di lotta contro lo stato coloniale non potevano non conquistare un seguito popolare sempre più vasto. La conseguenza fu che, nella seconda metà del 1920, gli oppositori di Gandhi si resero conto che, se anche fossero usciti vittoriosi in sede di dibattito congressuale, la loro sarebbe stata una vittoria di Pirro, che li avrebbe ridotti nella condizione di generali senza truppe. A questo punto, non rimase loro altra scelta se non cedere le armi e allinearsi disciplinatamente al seguito di colui che le masse indiane chiamavano ormai il Mahatma. Per i pochissimi che non si piegarono – e fra questi vi fu Muhammed Ali Jinnah – l'unica alternativa realistica divenne quella di abbandonare il Congresso.

11. *Il congresso di Nagpur del 1920*

Il momento in cui Gandhi impose il proprio controllo sul Congresso fu la sessione di Nagpur del dicembre 1920. In quella stessa occasione venne adottata una nuova costituzione, opera in larga misura dello stesso Gandhi. L'articolo 1 della costituzione di Nagpur affermava che il fine del Congresso era «il raggiungimento dello *swarajya* da parte del popolo dell'India per mezzo di tutti i mezzi pacifici e legittimi» [cit. in Torri 1975, p. 343]. *Swarajya* o *swaraj* era un termine con un certo margine d'ambiguità, che poteva essere interpretato a livello politico come autogoverno o indipendenza e, a livello personale, come pieno autocontrollo della propria vita. In quel contesto, la corretta interpretazione venne indicata da Gandhi, che affermò come l'obiettivo fissato dall'articolo 1 fosse il raggiungimento dell'«autogoverno completo, se possibile ancora in associazione con il popolo britannico, ma anche senza, nel caso che ciò fosse necessario» [*ibid.*].

Sia l'uso del termine *swarajya*, sia l'indicazione della volontà di usare «tutti i mezzi pacifici e legittimi» rappresentava una rottura radicale rispetto al vecchio «credo del Congresso» (che, come si ricorderà, auspicava il conseguimento di un sistema di governo simile a quello goduto dai membri autogovernantisi dell'impero britannico, da raggiungersi attraverso metodi costituzionali). Ma, in definitiva, per le prospettive di lotta immediate, più importante del nuovo articolo 1 fu la completa ristrutturazione organizzativa prevista dagli altri 33 articoli della nuova costituzione. Essi introducevano una quota d'iscrizione annuale (in verità assai bassa) e creavano una struttura a piramide che, partendo dai comitati di villaggio e di quartiere, andava a quelli di distretto e arrivava ai comitati di provincia. Le province a cui faceva riferimento l'organizzazione del Congresso non coincidevano però con quelle dell'impero britannico, ma erano definite dalla costituzione di Nagpur in base a criteri linguistici (secondo un progetto di Gandhi, volto a facilitare la partecipazione politica di coloro che non erano a loro agio con la lingua inglese). I membri dei consigli provinciali eleggevano i delegati alla sessione plenaria, il cui numero massimo era prefissato in rapporto alla popolazione. Questi ultimi decidevano sugli indirizzi politici generali ed eleggevano l'Aicc (All-India Congress Committee) che diventava una sorta di parlamento. A sua volta l'Aicc eleggeva il presidente del Congresso e un esecutivo permanente: il Cwc (Congress Working Committee). Questo sarebbe poi diventato noto, nell'uso comune, come lo «stato maggiore del Congresso», dato che, di fatto, tale esso era.

Mentre i poteri effettivi del Cwc e del presidente erano vastissimi, bisogna sottolineare che l'intero Congresso era caratterizzato da un processo di selezione di coloro che detenevano le cariche ai vari livelli che partiva dal basso ed era basato sull'utilizzo di votazioni a suffragio universale, estese anche all'elemento femminile. Gandhi, infatti, si era preoccupato di chiarire al di là di ogni dubbio che veniva incoraggiata l'iscrizione al Congresso dei gruppi subordinati, fra cui le donne e gli intoccabili (e, come si vide poi, il Congresso finì per diventare uno strumento potente di legittimazione del ruolo politico delle donne).

Nel corso del tempo, in seguito a successivi aggiustamenti istituzionali, i meccanismi in base ai quali venivano scelti i vertici del Congresso (l'Aicc, il Cwc e il presidente) variarono in modo da dare più peso, in questa triade, a un elemento piuttosto che a un altro. Ma, almeno fino al blocco della democrazia interna del Congresso alla fine degli anni Sessanta (cioè oltre vent'anni dopo il raggiungimento dell'indipendenza), il fatto fondamentale, destinato a caratterizzare la

natura del Congresso, fu che, in esso, il potere si mantenne di natura democratica, fluendo dal basso verso l'alto.

Ovviamente, come in qualsiasi organizzazione complessa (e, fin dall'inizio, il Congresso fu di gran lunga la più complessa organizzazione presente in India, a parte lo stato) vi erano alcuni individui che, grazie al loro prestigio e alle loro capacità di manipolazione di strutture organizzative complesse, si trovarono a disporre di grandi poteri. Il Congresso del 1920, esattamente come il Congresso del 1885, era programmaticamente orientato a raccogliere intorno a una comune piattaforma politica *tutti* i gruppi sociali indiani; nella misura in cui, a partire dal 1920, questa ambizione incominciò a tradursi in realtà, il ruolo di questi manager politici divenne sempre più importante. Erano costoro, infatti, a essere effettivamente in grado di mediare fra gli interessi divergenti e a volte perfino contrapposti dell'eterogeneo seguito sociale del Congresso. Si trattava di un ruolo necessario a ciascuno dei livelli istituzionali del Congresso (villaggio/quartiere, distretto, provincia) ma particolarmente importante al vertice (Aicc e Cwc).

Fino alla seconda guerra mondiale, il ruolo di mediazione a livello di vertice fu prevalentemente svolto non tanto dal presidente del Congresso o da un gruppo di leader dominanti all'interno del Cwc, quanto dallo stesso Gandhi. Questo fu vero anche nei periodi in cui, come alla metà degli anni Trenta, il Mahatma non faceva ufficialmente neppure parte della *membership* primaria del Congresso (quella formata dai semplici iscritti, dotati di diritto di elettorato attivo).

12. *Non cooperazione e «repressione morbida»*

Quando Gandhi trionfò a Nagpur, la campagna di non cooperazione era già ufficialmente in corso dal 1° agosto 1920. Fin dall'inizio, essa fu articolata da Gandhi a due livelli: da un lato vi fu il processo di boicottaggio dello stato coloniale e delle sue funzioni; dall'altro vi fu la creazione sia di strutture organizzative di lotta, sia di quelli che potremmo definire dei contropoteri (cioè istituzioni destinate a sostituirsi a quelle dello stato coloniale).

Il processo di boicottaggio dello stato trovò espressione (oltre che nel rifiuto di titoli e di incarichi onorifici), nell'abbandono delle scuole da parte degli studenti e nel rifiuto di valersi dei tribunali. Ovviamente, questo venne reso possibile (nella misura in cui si verificò) dalla creazione di istituzioni scolastiche e di organi d'arbitrato «nazionali». Le dimostrazioni organizzate dai non cooperanti vennero

inquadrate da un corpo di volontari (che, con la sessione di Nagpur, divenne parte del Congresso). Costoro erano stipendiati da uno Swaraj Fund o Tilak Fund, ideato da Gandhi.

In effetti, la raccolta di fondi per finanziare la lotta anticoloniale divenne una parte importante del movimento di non cooperazione. Se è vero che i contributi più consistenti vennero da industriali e da uomini d'affari, è degno di nota che lo Swaraj Fund fosse alimentato da un flusso continuo di donazioni, anche di scarsa entità, anche da parte di gruppi sociali marginali (come i mendicanti di Puri o le prostitute di Barisal). Da questo punto di vista, la raccolta stessa di fondi divenne un momento di mobilitazione politica di cui non bisogna sottovalutare l'importanza.

Infine, un altro aspetto importante del movimento di non cooperazione, che non faceva parte del programma originariamente concepito da Gandhi, ma che venne da lui introdotto in un secondo tempo, fu il boicottaggio dei prodotti dell'industria inglese. Si trattò di una strategia adottata dal Mahatma solo *obtorto collo*, in quanto considerata al limite della violenza, ma a cui, evidentemente, egli dovette piegarsi per venire incontro alle richieste degli industriali indiani.

A questo complesso di strategie varate da Gandhi, fece riscontro una nuova strategia – che potremmo definire di «repressione morbida» – che era stata pensata da Lord Chelmsford e dal suo *entourage* nel 1920, quando era diventato chiaro che, con o senza l'appoggio del Congresso, Gandhi e i fratelli Ali avrebbero lanciato un movimento anticoloniale di massa.

Chelmsford e, in particolare, il suo ministro dell'Interno, sir William Vincent erano, evidentemente, persone che sapevano imparare dagli errori passati. Entrambi si erano resi conto che la politica repressiva seguita in occasione del movimento *satyagraha* del 1919 si era rivelata controproducente. Di conseguenza, superando l'opposizione dell'ala dura del governo coloniale, essi elaborarono e imposero la nuova politica di repressione «soffice». L'idea di fondo era quella di far a meno di ogni legislazione eccezionale (significativamente, la legge Rowlatt non fu mai applicata) e di ricorrere solo alla legislazione normale, nei confronti di reati contro la proprietà o le persone. La finalità era quella di dimostrare all'opinione pubblica indiana che il governo coloniale, nel contesto politico inaugurato dalle riforme del 1919 e dall'amnistia reale che le aveva accompagnate, non aveva nessuna intenzione di colpire i reati d'opinione, ma si limitava a reprimere le concrete infrazioni della legge, agendo da baluardo contro il diffondersi del caos anarchico.

Parte integrante di questa politica di repressione «soffice» diven-

ne quella di colpire i quadri intermedi delle organizzazioni politiche impegnate nella campagna non violenta condotta da Gandhi, non toccando invece i leader più noti, in particolare, lo stesso Gandhi. Si trattava di una politica lucidamente mirata a non trasformare i leader più famosi in martiri (come si era fatto nel caso della Besant), ma a privarli della collaborazione di quei militanti, poco noti al vasto pubblico, il cui apporto era indispensabile per gestire un movimento di massa. Qui il fine era quello di far perdere ai leader il controllo delle masse da essi mobilitate, tenendosi pronti a reprimere ogni manifestazione di disordine che si risolvesse in danni alle cose o alle persone.

Questa politica, ideata da sir William Vincent ed enunciata pubblicamente da Chelmsford in un manifesto promulgato nel novembre 1920, venne poi attuata con grande abilità dal successore di Chelmsford, Lord Reading, portando allo smantellamento graduale e alla sconfitta finale del movimento di non cooperazione.

13. *Lo svolgimento della campagna di non cooperazione*

Il primo appuntamento politico rilevante del movimento di non cooperazione, verificatosi prima della definitiva adozione del programma gandhiano da parte del Congresso, fu il boicottaggio delle elezioni tenute in base alla legge del 1919. Gli uomini politici del Congresso e della Lega musulmana, per quanto con considerevole riluttanza, non vi si candidarono e, quando queste si tennero (novembre 1920), il numero dei votanti variò, a seconda delle province, fra il 20 e il 30% degli aventi diritto.

I risultati delle elezioni fecero sì che i ministeri «trasferiti» andassero a partiti in genere di carattere regionale (come il Justice party di Madras, espressione del locale movimento non brahmano, ostile al Congresso), o al partito liberale (formato dai vecchi moderati, fra cui il Banerjea che, ahimè, in questi ultimi anni della sua lunga e operosa vita, si vide riconoscere il titolo di sir dal *raj* britannico).

Già nel settembre 1920, Gandhi aveva pubblicamente dichiarato che la corretta adozione del suo programma di non cooperazione avrebbe conquistato all'India lo *swaraj,* cioè l'autogoverno, nel giro di un anno. Questa era una promessa che era stata ribadita dal Mahatma durante il congresso di Nagpur ma che, ovviamente, era assai poco realistica. Più realistici si dimostrarono i timori di coloro che temevano che il movimento di non cooperazione potesse fare da deto-

natore alle tensioni sociali presenti in India. Nell'agosto 1921, i moplah del Malabar, un gruppo etnico di religione islamica, formato da agricoltori poveri, mobilitati dalle parole d'ordine dei non cooperatori, si scontrarono (in modo violento) con i rappresentanti del potere coloniale, dando origine a una rivolta che interessò diversi distretti del Malabar e che venne completamente soffocata dalle autorità coloniali solo un anno più tardi. La rivolta, che non ebbe mai una chiara direzione centralizzata, assunse contemporaneamente l'aspetto di guerra anticoloniale e di ribellione contadina, dato che vide la contrapposizione non solo fra il *raj* e i rivoltosi, ma fra i contadini poveri, che formavano il grosso dei rivoltosi e i grandi proprietari terrieri e prestatori di denaro. Dato che i contadini poveri erano musulmani, mentre le locali élite agrarie erano indù, la rivolta assunse anche l'aspetto di conflitto intercomunitario. In certi casi, gli indù vennero uccisi non perché alleati degli inglesi o perché latifondisti o usurai, ma semplicemente in quanto indù.

La rivolta (violenta) del Malabar – che venne repressa (con ancora maggiore violenza) dal governo coloniale – non distolse Gandhi dal continuare a portare avanti, nelle altre parti dell'India, la strategia da lui scelta, nel complesso con successo. Ma si trattava di una strategia che, nonostante lo slogan dello *swaraj* «in un anno», non si prestava al rapido ottenimento di un successo decisivo. La volontà dimostrata dal *raj* di non trattare con i non cooperanti, privò a priori Gandhi della possibilità di ottenere risultati concreti, anche se parziali[6]. D'altra parte, il Mahatma esitava a intraprendere l'ultimo passo previsto dal suo programma – cioè l'inizio di un movimento di disubbidienza civile vero e proprio, attraverso il non pagamento delle imposte – nel timore che ciò potesse sfociare in scontri violenti fra i non cooperanti e le forze dell'ordine.

A partire dagli ultimi mesi del 1921 e con l'inizio del 1922, la situazione dell'ordine pubblico, soprattutto nelle Province Unite, si deteriorò. La strategia della repressione «morbida» stava gradualmente smantellando le strutture organizzative della non cooperazione, attraverso la sistematica incarcerazione dei quadri intermedi e, in un secondo tempo, dei leader di secondo rango. Gandhi, ormai praticamente isolato, non riusciva più a controllare un movimento che diveniva sempre più violento e anarchico.

La goccia che fece traboccare il vaso fu l'episodio di Chauri Chaura. In questo villaggio delle Province Unite, la folla attaccò la locale stazione di polizia, bruciando vivi 21 poliziotti (4 febbraio 1922). Fu in seguito a questo incidente che Gandhi, impressionato dalla piega degli eventi nonostante il diverso parere degli altri leader nazionali-

sti, sospese unilateralmente il movimento di non cooperazione (12 febbraio 1922).

Questo era il momento tanto atteso dal governo coloniale: nel marzo, senza che vi fosse nessuna reazione popolare, Gandhi venne arrestato con l'accusa di aver pubblicato, nei mesi precedenti, una serie di articoli sediziosi. Il 22 marzo 1922, dopo un processo lampo in cui, coerentemente con la sua filosofia, Gandhi si dichiarò colpevole, egli venne condannato a sei anni di reclusione.

14. *Le conseguenze ideologiche del movimento di non cooperazione*

Il movimento di non cooperazione fu poi (giustamente) ricordato come un momento epico, in cui era incominciata la riscossa di «un popolo demoralizzato, retrivo ed avvilito» [Nehru 1967, p. 75]. Il risultato del movimento, come dei successivi movimenti di massa che Gandhi avrebbe lanciato in futuro, fu, in prima istanza, soprattutto quello di diffondere a livello di massa una nuova ideologia, in contrapposizione a quella coloniale. Da questo punto di vista, la non violenza gandhiana raggiunse gradualmente il risultato di liberare gli indiani «dall'incubo tipico dei popoli colonizzati, e cioè dall'introiezione dell'ideologia dei colonizzatori, basata sia sulla convinzione della superiorità congenita dei dominatori, sia sull'accettazione dell'altrettanto congenita inferiorità dei colonizzati» [Torri 1996, p. 200]. La capacità di fronteggiare disarmati la potenza dello stato coloniale – subendo bastonature, confische di beni, anni di prigione – era una risposta pragmatica e definitiva all'arrogante senso di superiorità dei britannici. Si trattò di una risposta che venne fatta propria da strati sempre più ampi della popolazione a ogni successivo *round* della lotta non violenta. A parte questo, durante il movimento di non cooperazione – nella lotta ma anche nelle prigioni – venne forgiata una nuova classe politica più giovane e, in genere, più radicale di quella che aveva fino ad allora guidato il Congresso. Fu questa nuova classe politica che doveva inquadrare il Congresso soprattutto a partire dalla fine degli anni Venti. Ed è in questo modo che fecero le loro prime prove politiche i due giovani e brillanti leader che, dalla fine degli anni Venti, emersero come i capi dell'ala sinistra del Congresso: Jawaharlal Nehru (1889-1964) e Subhas Chandra Bose (1897-1945).

Ma le conseguenze del movimento di non cooperazione furono lungi dall'essere tutte positive. In primo luogo vi fu la crescita dell'importanza della religione in politica. Si trattò di uno sviluppo in cui

Gandhi ebbe un ruolo cruciale. Per il Mahatma infatti l'impegno politico era l'estrinsecazione di un dovere morale e la morale coincideva con la religione. Di conseguenza Gandhi, per quanto non certo un dogmatico, articolava il suo discorso politico in termini religiosi. Si trattava di un metodo che facilitava la comprensione delle idee gandhiane da parte delle grandi masse, ma che aveva lo svantaggio sia di conferire prestigio all'attività politica di esperti religiosi indù e musulmani, sia di legittimare le idee da essi espresse. Questa «spiritualizzazione della politica», per usare un termine coniato dallo stesso Nehru [1967, p. 72], era un processo potenzialmente pericoloso, perché le idee religiose diffuse da questi piccoli Gandhi, senza lo spessore morale del Mahatma, si prestavano a essere utilizzate non solo contro la classe dirigente coloniale, ma anche per contrapporre gli indù ai musulmani e i musulmani agli indù.

In tale prospettiva, la scelta di Gandhi del problema del Califfato come piattaforma politica in base alla quale ottenere l'appoggio dei fratelli Ali e dei loro seguaci fu essa stessa una manifestazione di questo processo di «spiritualizzazione» della politica. Certamente, la scelta della causa del *Khilafat* diede a Gandhi l'appoggio di truppe disciplinate ed entusiaste, che giocarono un ruolo importante, se non addirittura decisivo, nell'avvio del movimento di non cooperazione e nella conquista del Congresso a Nagpur. Ma quella del Califfato era una causa che, invece d'individuare i potenziali interessi comuni che univano indù e musulmani, in quanto indiani, sottolineava invece il fatto che indù e musulmani appartenevano a due comunità diverse, con interessi non coincidenti. Il fatto che Gandhi avesse giustificato la sua scelta della causa califfale in base al principio che ciò avrebbe indotto i musulmani ad abbandonare la macellazione delle vacche (ciò che urtava la sensibilità degli indù ortodossi) non faceva che sottolineare l'estraneità e la divergenza d'interessi fra le due comunità.

Nel momento in cui la possibilità di lotta contro il comune nemico inglese venne meno e, con l'abolizione del Califfato (1924), scomparve quello che, dal 1920 in avanti, era diventato l'unico elemento di unione fra indù e musulmani, quella che, negli anni precedenti, era diventata la ragione stessa dell'alleanza fra indù e musulmani si dissolse nel nulla, lasciandosi dietro un pericoloso vuoto politico. Il risultato netto di questo sviluppo fu che la precedente «spiritualizzazione della politica» si risolse ora nell'improvvisa e rapida crescita di tensione fra indù e musulmani. In certi casi, anche se non sempre, i protagonisti di questa nuova fase furono quegli stessi uomini di religione che, al tempo della non cooperazione, avevano dato un contributo così importante all'apparente unità d'intenti fra indù e musul-

mani. Da questo punto di vista, esemplare fu la parabola personale dello Swami Shraddhanand, uno dei leader dell'Arya Samaj, protagonista dell'avvicinamento fra indù e musulmani fin dal tempo del movimento *satyagraha* del 1919 (durante il quale era stato invitato a parlare in una moschea di Delhi). Alla dimane del fallimento della campagna di non cooperazione, Shraddhanand incanalò la propria energia religiosa nel lancio di un movimento *shuddhi*, seguito dal movimento *sanghtan*. Il primo, a cui abbiamo già accennato nel precedente capitolo, prevedeva la «riconversione» all'induismo dei musulmani indiani[7]. Il secondo mirava a diminuire l'importanza delle differenze fra i vari gruppi castali e fra i vari approcci filosofico-religiosi presenti nell'induismo. Entrambi i movimenti, ma soprattutto quello *shuddhi*, caratterizzato dall'aggressività dei suoi missionari, vennero vissuti come una minaccia dai musulmani, che lanciarono due contromovimenti, il *tabligh* (che era l'equivalente del *shuddhi*) e il *tanzim* (che era l'equivalente del *sanghtan*). I quattro movimenti in questione e le molte cose offensive che vennero dette e scritte dagli zeloti a essi legati portarono al deterioramento sempre più rapido della situazione. Solo negli anni dal 1923 al 1926, il numero di incidenti intercomunitari quadruplicò rispetto a quelli verificatisi fra il 1900 e il 1922, mentre la loro gravità crebbe. Fra le vittime della tensione crescente vi fu uno dei suoi responsabili, cioè lo Swami Shraddhanand che, nel dicembre 1926, venne assassinato da un fanatico musulmano. Ciò scatenò il risentimento degli indù, che accusarono la comunità musulmana in blocco di fanatismo omicida, con conseguenze che si possono facilmente immaginare per la pace sociale.

15. *L'induismo politico*

Nonostante tutta la loro pericolosità, i movimenti di conversione e di ricompattamento delle due maggiori comunità religiose indiane non furono lo sviluppo più deleterio per il futuro dei rapporti intercomunitari. Tale sviluppo fu rappresentato, piuttosto, dalla chiara articolazione di un'idea di nazione che identificava l'essere indiano con l'essere indù.

Si trattava di un'idea che, come si è visto, esisteva già *in nuce* nell'ideologia degli estremisti. Tuttavia non solo tale idea non aveva mai trovato una chiara enunciazione, ma non c'è dubbio che, per il riconosciuto leader degli estremisti, cioè per Tilak, essa non fosse nulla più che uno dei molti strumenti, ideologici e no, di cui il Lokamanya

si servì o cercò di servirsi nel perseguimento di quello che era il suo obiettivo autentico: la lotta contro la dominazione coloniale inglese. Il compito di dare una chiara espressione ideologica a questa nuova idea di nazione toccò invece, negli anni successivi al fallimento del movimento di non cooperazione, a Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), un attivista politico che aveva preso parte al movimento terroristico e che, come Tilak, era un bramino del Maharashtra.

Savarkar – che era allora in prigionia per le sue attività politiche (1919-1924) – scrisse un opuscolo intitolato *Hindutva/ Who is a Hindu* («Induità/Chi è un indù?»), che venne contrabbandato fuori dal carcere e pubblicato sotto lo pseudonimo «A Maratha» nel 1923. In esso si affermava che l'indù era colui che considerava l'India non solo come la madrepatria, ma come la culla della propria religione. L'amore dell'indù per la madrepatria si poneva, quindi, su un piano diverso e superiore rispetto a quello dei musulmani indiani o dei cristiani indiani. Per costoro, infatti, non vi era coincidenza fra la terra dei padri e la culla della religione: quest'ultima si trovava non in India, ma in Arabia o in Palestina, ciò che, nel loro caso, dava origine a due processi di identificazione fra loro non coincidenti.

Savarkar, partendo dall'identificazione fra madrepatria e culla della propria religione, tendeva a derubricare l'importanza delle divisioni esistenti fra indù da un lato e sikh, jaina e buddisti[8] dall'altro. Sikhismo, jainismo e buddismo appartenevano alla stessa tradizione storico-religiosa dell'induismo ed erano parte della medesima «civilizzazione». Ancora meno importanti erano le differenze all'interno dell'induismo: indù ortodossi, seguaci dell'*Arya Samaj* e degli altri movimenti riformatori, politeisti, monisti e credenti in un unico Dio erano tutti quanti, per Savarkar, buoni indù. Questo perché ciò che contava non era il contenuto delle credenze religiose, ma la loro origine geografica.

L'idea di nazione elaborata da Savarkar divenne una componente fondamentale dell'ideologia di quei gruppi politici che si presentavano come i difensori della comunità indù e dell'induismo. Tale idea venne recepita dalla Hindu Mahasabha, un'organizzazione che era stata fondata nel 1914, con il fine di tutelare gli interessi socio-religiosi della comunità indù. Nel 1924, la Hindu Mahasabha entrò in politica e, come vedremo più avanti, giocò un ruolo importante nel deterioramento dei rapporti fra indù e musulmani. A parte ciò, nel 1925, quattro membri della Hindu Mahasabha (fra cui Baburao Savarkar, il fratello di Vinayak Damodar, e il dottor B.S. Moonjee che, negli anni Trenta, avrebbe incontrato Mussolini rimanendone profondamente influenzato) insieme con il dott. Keshav Baliram

Hedgewar (un membro del Congresso) decisero di formare un'organizzazione che avesse il fine di istruire nelle arti marziali gli indù appartenenti alle caste alte, in modo che essi fossero in grado di difendersi in caso di conflitti intercomunitari.

L'organizzazione, che nel 1926 prese ufficialmente il nome di Rashtriya Swayamsevak Sangh (Forza volontaria nazionale), sotto la guida di Hedgewar assunse la fisionomia di un'associazione autonoma rispetto alla Hindu Mahasabha. Essa venne a essere caratterizzata da una struttura rigidamente gerarchica, da una vita interna improntata alla segretezza e da una disciplina di tipo paramilitare. Hedgewar fece la scelta strategica di diffondere l'organizzazione partendo dal reclutamento e dall'indottrinamento di ragazzi appartenenti al gruppo d'età fra i 12 e 15 anni. Questi vennero addestrati alle arti marziali (con l'utilizzo delle armi bianche e dei bastoni, inutili contro la polizia e le forze armate coloniali, ma utilissimi per uccidere dei civili) e indottrinati dal punto di vista ideologico. Si trattava di un'ideologia basata sulle teorie di Savarkar, la quale esaltava la grandezza della civiltà indù, vedeva la storia dell'India come storia della resistenza indù contro l'aggressione musulmana e, di conseguenza, considerava come veri nemici della nazione indiana/indù non gli inglesi bensì gli indiani musulmani. In effetti, come poi si vide, la partecipazione della Rashtriya Swayamsevak Sangh (Rss) alla successiva lotta anticoloniale fu sostanzialmente nulla, mentre, a partire dal 1927, l'organizzazione di Hedgewar fu attiva in una serie di scontri intercomunitari.

L'Rss fu creata da bramini del Maharashtra e la sua iniziale area di diffusione fu limitata alle zone dell'India dove questo gruppo castale era presente in forze, cioè il Maharashtra e le Province Centrali. Fu solo negli anni Trenta e Quaranta che l'Rss si diffuse ampiamente nell'India settentrionale (ma non in quella meridionale). È a prima vista strano che un'organizzazione del genere nascesse in un'area dove i musulmani erano un'esigua minoranza e, quindi, non potevano rappresentare nessuna seria minaccia nei confronti degli indù. In realtà, l'ideologia dell'Rss utilizzava la pretesa minaccia islamica per ricompattare la comunità indù sotto la guida degli indù appartenenti alle caste alte. In Maharashtra, infatti, l'egemonia delle caste braminiche era stata messa in discussione a partire dal 1870, quando, in quell'area, vi era stato lo sviluppo di un movimento anti-brahmano. Questo, sotto la guida del Mahatma Jotirao Phule (1827-1890), aveva rivendicato i diritti delle caste inferiori. Come se non bastasse, nel corso degli anni Venti, anche i fuoricasta avevano incominciato a organizzarsi politicamente sotto la guida del dott. Bhimrao Ramji Ambedkar (1893-1956). La creazione dell'Rss, quindi, rispondeva soprattutto al bisogno di affermare

l'egemonia sociale delle caste alte, in particolare di quelle brahmaniche; i musulmani divennero il conveniente nemico «esterno» contro il quale mobilitare la comunità indù.

La decisione di Hedgewar di iniziare la sua opera fra quelli che erano solo dei ragazzi ebbe una serie di conseguenze importanti. La prima fu che l'Rss crebbe gradualmente e quasi senza essere notata. Non è un caso che nelle tradizionali storie dell'India o del movimento nazionalista indiano essa non venga, in genere, neppure nominata. Ma questo non significa affatto che l'Rss sia stata priva d'importanza. Soprattutto al tempo della spartizione il Sangh diede un contributo rilevante ai massacri intercomunitari. E non è un caso che, in molte storie dell'India o del nazionalismo indiano, essa sia nominata in connessione con l'assassinio di Gandhi, commesso da un giovane bramino del Maharashtra che, a suo tempo, era stato legato all'Rss e alla Hindu Mahasabha.

16. *L'evoluzione del quadro politico*

Gli anni successivi al fallimento del movimento di non cooperazione furono caratterizzati sia dalla perdita d'importanza del Congresso rispetto ai partiti regionali, che avevano partecipato alle elezioni del 1920, sia dalla dilacerazione del Congresso stesso. Questo si divise fra coloro che avevano sposato gli ideali gandhiani per intima convinzione e coloro che, invece, si erano accodati al Mahatma per opportunismo politico. L'argomento del contendere fra i due gruppi divenne la partecipazione o meno alle nuove elezioni alle Assemblee legislative che si sarebbero tenute nel novembre 1923. I *no-changers* («coloro che non cambiano»), cioè i gandhiani guidati da Chakravarti Rajagopalachari, intendevano seguire le indicazioni date dallo stesso Gandhi prima del suo arresto. Costoro, quindi, si proponevano di impegnarsi nella promozione di riforme sociali, andando a vivere fra gli strati più poveri e discriminati della popolazione, offrendo loro una guida non solo sul piano ideologico ma, soprattutto, su quello pratico di promozione di concrete attività che potessero aiutare le masse indiane a promuovere il proprio automiglioramento. Per Rajagopalachari e per i suoi seguaci, l'idea di partecipare alle elezioni era anatema, in quanto si risolveva nella collaborazione con lo stato coloniale. Per i loro oppositori, invece, si trattava di una scelta che permetteva di continuare il movimento di non cooperazione con altri mezzi. L'idea dei *changers* era, infatti, quella di servirsi dei seggi

conquistati per boicottare il funzionamento delle Assemblee, costringendo gli inglesi a nuove e più sostanziose concessioni.

Quando questa proposta venne bocciata al congresso di Gaya del 1922, i *changers* se ne andarono per la loro strada. Sotto la guida del bengalese Chitta Ranjan Das (1870-1925) e di Motilal Nehru (1861-1931), un uomo politico di Allahabad (nelle Province Unite), essi formarono il partito *swaraj* e parteciparono alle elezioni del 1923, riportando considerevoli successi ai danni soprattutto dei vecchi moderati, raccolti nel partito liberale.

La rottura fra *no-changers* e *swarajisti* non fu definitiva. Gandhi, rilasciato dalla prigione con due anni d'anticipo, mediò una salomonica soluzione per cui mentre i *no-changers* avrebbero continuato a dedicarsi al cosiddetto programma costruttivo, cioè ad attività di carattere sociale, gli *swarajisti* avrebbero portato avanti la loro azione nelle Assemblee, agendo come rappresentanti del Congresso. Ma gli obiettivi politici degli *swarajisti* erano irrealistici: la loro azione nelle Assemblee vivacizzò il dibattito politico ma non arrivò mai a bloccare il funzionamento dei governi provinciali, anche perché le riforme del 1919 avevano conferito considerevoli poteri di riserva ai governatori.

In questa posizione di stallo, molti *swarajisti* incominciarono a stancarsi di un'azione politica che non portava da nessuna parte. Costoro formarono nuovi partiti e, abbandonando ogni progetto di boicottaggio, accettarono di gestire in prima persona il potere, laddove erano in condizione di farlo.

Il declino del partito *swaraj* fu poi accelerato dall'ascesa dell'induismo politico. Si è già ricordato come, nel 1914, molti gruppi ortodossi indù fossero confluiti nella Hindu Mahasabha, un'organizzazione capeggiata da un congressista di antica data, cioè quel Pandit Madan Mohan Malaviya che abbiamo già ricordato come campione dell'hindi e oppositore di ogni concessione politica alla Lega musulmana. Le attività della Mahasabha – che includevano la promozione delle conversioni all'induismo e la diffusione delle arti marziali fra gli indù – ebbero un ruolo degno di nota in quel peggioramento dei rapporti fra indù e musulmani che caratterizzò il periodo dopo la fine del movimento di non cooperazione.

Nel 1924, cavalcando l'onda lunga di questo peggioramento, a cui essa stessa aveva contribuito, la Mahasabha entrò ufficialmente in politica. Ciò, in pratica, significò prendere parte alle nuove elezioni, quelle del 1926, in competizione soprattutto con il partito *swaraj*. In effetti, alcuni dei leader della Mahasabha erano stati membri del partito *swaraj*, ma lo avevano poi abbandonato, criticando la sua politica come contraria agli interessi degli indù (cioè, in altri termini, perché

troppo laica). Il risultato della sfida fra partito *swaraj* e Mahasabha fu che, mentre nel Sud dell'India gli *swarajisti* ottennero buoni risultati, nel Nord essi vennero letteralmente sbaragliati. Questo comportò due importanti conseguenze. La prima fu che le forze dell'induismo politico crebbero considerevolmente di peso all'interno del Congresso, di cui Malaviya continuava a far parte. La seconda fu che Motilal Nehru – che, dopo la morte prematura di Das, era ora il maggior leader degli *swarajisti* – si trovò in una posizione di debolezza nei confronti dell'induismo politico. La sconfitta del partito *swaraj*, infatti, era stata particolarmente catastrofica nelle Province Unite, la regione dove Motilal Nehru aveva la sua personale base politica; lo stesso Motilal era stato rieletto solo perché Malaviya aveva deciso di non opporgli nessun candidato. Data la situazione, è comprensibile come, dopo il 1926, Motilal Nehru, per quanto un laico, diventasse sempre più conciliante nei confronti delle posizioni rappresentate da Malaviya e dalla Mahasabha.

17. *Il rapporto Nehru*

La legge di riforma del 1919 era stata presentata anche come un provvedimento di tipo didattico che avrebbe dovuto familiarizzare gli indiani con il funzionamento di un sistema liberal-democratico. Di qui la clausola, già ricordata, che prevedeva la verifica del funzionamento della diarchia ogni dieci anni, in vista di possibili ulteriori concessioni. Questa verifica si sarebbe quindi dovuta fare nel 1929, ma il governo conservatore inglese decise di accelerare i tempi e, nel maggio 1927, annunciò l'istituzione di una commissione di verifica capeggiata da sir John Simon. Ovviamente, la ragione di questa decisione non aveva nulla a che vedere con la preoccupazione da parte dei conservatori di far avanzare l'India sulla via dell'autogoverno. Al contrario, essa si spiegava con il concreto timore che, nelle elezioni previste per il 1929, il partito conservatore potesse essere sconfitto dal partito laburista. E, fin dal viaggio di Tilak in Inghilterra del 1918-1919, esistevano cordiali rapporti fra laburisti e nazionalisti indiani. Di qui la decisione dei conservatori di avviare il processo di riesame della legge del 1919 prima che il controllo della situazione potesse sfuggir loro di mano.

La decisione dei conservatori di formare una commissione d'inchiesta anzi tempo – commissione che, oltre tutto, non comprendeva nessun membro indiano – venne vista con comprensibile sospetto

dalla maggioranza delle forze politiche indiane. Non c'è quindi da stupirsi del fatto che, quando la commissione Simon arrivò in India (febbraio 1928), venisse boicottata dalla grande maggioranza delle forze politiche indiane.

Ciò non toglie che tutti, in India, si rendessero conto del fatto che, come durante la prima guerra mondiale, vi era ora la prospettiva di una devoluzione di potere agli indiani. Come allora, diventava imperativo presentare un progetto comune, che rappresentasse le aspirazioni politiche di tutti gli indiani (o, quanto meno, della grande maggioranza di essi). Come allora, *conditio sine qua non* a questo progetto comune era che il Congresso (che rimaneva il più grande partito indiano) venisse incontro alle esigenze della comunità musulmana. Ma, a differenza che nel 1916, la questione veniva ora complicata dal fatto che una possibile devoluzione di potere anche a livello centrale poneva sul tappeto il problema dei futuri rapporti fra governo centrale e governi provinciali. Il Congresso, essendo un partito panindiano, voleva un governo centrale dotato di poteri forti; al contrario, i partiti regionali auspicavano un sistema federale con un governo centrale dotato di poteri deboli. Come se non bastasse, le due diverse questioni dei rapporti fra Congresso e forze politiche musulmane e dei poteri del governo centrale erano, ora, in parte sovrapposte. In quegli anni, infatti, mentre la Lega musulmana era debole e divisa, le due più importanti forze politiche musulmane erano rappresentate da due partiti regionali, al potere rispettivamente nel Punjab e nel Bengala.

Nel corso degli anni Venti, Muhammed Ali Jinnah, che aveva abbandonato il Congresso dopo Nagpur, aveva continuato a svolgere un ruolo politico importante come deputato dell'Assemblea legislativa centrale (dove aveva collaborato con gli *swarajisti*). Egli, inoltre, aveva tentato di rinnovare su nuove basi il patto d'unità d'azione fra indù e musulmani, stipulato a Lucknow e reso caduco dagli sviluppi del 1920-1922. Di conseguenza, Jinnah elaborò un progetto di accordo che si basava su tre punti principali. Il primo era l'eliminazione degli elettorati separati; il secondo era un'Assemblea legislativa centrale dotata di ampi poteri, dove un terzo dei seggi sarebbe stato riservato ai delegati musulmani; il terzo punto, infine, consisteva nella creazione di tre nuove province a maggioranza musulmana (il Sind, che sarebbe stato staccato dalla presidenza di Bombay, la North West Frontier Province e il Baluchistan, che sarebbero stati trasformati da territori in province, ciò che avrebbe comportato l'introduzione del sistema diarchico).

Grazie a un'indefessa opera diplomatica, Jinnah, all'inizio del

1927, riuscì a fare accettare il progetto a tutti i principali partiti musulmani. Ma, proprio la prospettiva di una devoluzione di potere al centro, aperta dai lavori della commissione Simon, indusse i due più forti partiti musulmani (il Partito Unionista, al potere in Punjab, e il Krishak Proja Samiti, al potere in Bengala) a fare marcia indietro.

Anche così, Jinnah aveva dietro di sé l'appoggio di un considerevole insieme di forze politiche. Di conseguenza, quando il Congresso, nel maggio 1928, creò una commissione sotto la presidenza di Motilal Nehru, destinata a preparare un progetto di riforma che rispecchiasse le aspirazioni delle forze nazionaliste, divenne naturale l'apertura di trattative fra il comitato Nehru e Jinnah.

A differenza di quanto era stato il caso nel 1916, nel 1928 l'accordo si rivelò impossibile. Da un lato Jinnah appariva oggettivamente indebolito dalla diserzione dei partiti del Punjab e del Bengala; dall'altro Motilal Nehru si trovò a fronteggiare la dura opposizione di Malaviya e delle forze dell'induismo politico. Malaviya e i suoi seguaci non solo godevano di un peso politico considerevole all'interno del Congresso ma, a livello personale, Motilal Nehru era alla mercé della Hindu Mahasabha, che, pur avendogli graziosamente permesso di mantenere il proprio seggio all'Assemblea legislativa delle Province Unite, aveva praticamente distrutto il partito swarajista di quella provincia.

Con un calcolo comprensibile – anche se non necessariamente condivisibile –, Motilal Nehru decise che era più importante, sia per lui personalmente, sia per il Congresso nel suo insieme, conciliare le forze dell'induismo politico piuttosto che i musulmani laici guidati da Jinnah. Il risultato fu la rottura dei negoziati fra Motilal Nehru e Muhammed Ali Jinnah.

La commissione guidata da Motilal Nehru concluse i suoi lavori presentando un progetto di riforma, per molti versi ammirevole, ma privo dell'adesione di qualsiasi forza politica musulmana. Come si vide poi, gli inglesi, in seguito ai lunghi negoziati che si conclusero anni dopo con la nuova legge di riforma (il *Government of India Act* del 1935), concessero tutto quanto chiesto da Jinnah *più* gli elettorati separati. La decisione di Nehru di dare il benservito a Jinnah, quindi, finì per non portare a nulla, neppure dal punto di vista assai ristretto di Malaviya e dell'induismo politico. In cambio, Jinnah, cioè il vero punto di riferimento e l'indispensabile alleato del Congresso fra le forze politiche musulmane, venne emarginato e umiliato, tanto che, per alcuni anni, abbandonò sia l'India, sia ogni attività politica.

18. *Verso il movimento di disubbidienza civile*

La fine degli anni Venti, se da un lato vide l'aumento dell'influenza della destra religiosa, testimoniò, dall'altro, l'ascesa di una corrente laica di sinistra di idee antimperialiste, influenzata da ideali di tipo socialista (o, in certi casi, comunista), formata in genere da giovani e guidata da due brillanti nuovi leader: Jawaharlal Nehru, il figlio di Motilal, e Subhas Chandra Bose, un bengalese erede politico di Chitta Ranjan Das. Il giovane Nehru e Bose attaccarono come troppo moderato il progetto di riforme di Motilal Nehru, soprattutto in quanto prevedeva l'autogoverno all'interno del *Commonwealth* britannico invece della completa indipendenza.

In questa situazione, Motilal Nehru si rivolse a Gandhi per ottenerne la mediazione. Così, a Calcutta, nel dicembre del 1928, contemporaneamente all'umiliazione di Jinnah, vi fu il raggiungimento di un accordo, mediato da Gandhi, fra l'ala sinistra del Congresso e il resto del partito. Secondo questo compromesso, si sarebbe richiesta la concessione dello status di *dominion* per l'India ma, se questa domanda non fosse stata accolta entro il 31 dicembre 1929, il Congresso, sotto la guida di Gandhi, avrebbe lanciato una campagna di disubbidienza civile di massa, volta all'ottenimento del *purna swaraj* (la «completa indipendenza»).

A questo punto, nel giugno 1929, successe quanto i conservatori avevano temuto. In altre parole le elezioni inglesi vennero vinte dai laburisti che, sotto la guida di Ramsay MacDonald, formarono il governo con l'appoggio determinante dei liberali. Presto, però, divenne chiaro che, qualsiasi fossero state le posizioni da essi assunte quando erano stati all'opposizione, neppure i laburisti erano pronti a concedere all'India lo status di *dominion* (cioè l'autogoverno).

Paradossalmente, fu l'uomo politico scelto come viceré dell'India dal precedente governo conservatore, cioè Lord Irwin (viceré dal 1926 al 1931), colui che, recatosi a Londra, convinse il nuovo governo della necessità di avviare un qualche tipo di processo di riforma, in modo da togliere spazio alle correnti radicali del nazionalismo indiano. Al suo ritorno in India, nell'ottobre 1929, il viceré poté quindi annunciare la prossima convocazione di una tavola rotonda fra i rappresentanti del governo inglese e quelli dei partiti e degli stati indiani, col fine di elaborare un nuovo sistema costituzionale. Tuttavia, divenne ben presto chiaro al di là di ogni possibile dubbio che le trattative annunciate da Irwin non prevedevano in alcun modo la concessione nel breve termine dello status di *dominion* all'India.

In queste circostanze, il Congresso, sotto la presidenza di Jawaharlal Nehru, lanciò il guanto di sfida al *raj* e, il 31 dicembre 1929, a Lahore, dichiarò che il proprio fine era il raggiungimento della completa indipendenza. Nel contempo, vennero notificati il boicottaggio della conferenza della tavola rotonda, le dimissioni dei deputati *swarajisti* e, da ultimo ma non per importanza, il prossimo inizio di un movimento di disubbidienza civile.

19. *L'inizio del movimento di disubbidienza civile*

L'uomo a cui fu conferito il compito di guidare il movimento di disubbidienza civile fu, ovviamente, Gandhi. Questo ebbe di fatto inizio con la famosa marcia che portò Gandhi da Ahmedabad a Dandi (11 marzo-5 aprile 1930) con il fine dichiarato di infrangere pubblicamente la legge sul monopolio statale della produzione e della vendita del sale.

Questa marcia di oltre 400 chilometri, iniziata da Gandhi con pochi seguaci, nel corso dei giorni si trasformò in una sorta di marcia trionfale da parte di un Messia e venne seguita con attenzione crescente non solo dagli indiani, ma da molti giornalisti stranieri. Quando, il 6 aprile 1930, Gandhi, sulle spiagge di Dandi, violò pubblicamente la legge sul sale, campagne analoghe iniziarono in tutta l'India.

Mentre Gandhi, da Dandi, dava inizio anche al boicottaggio contro gli alcolici (anche quelli, come si ricorderà, monopolio di stato), lo stato maggiore del Congresso autorizzava i comitati di base del partito a promuovere il tipo di campagna che sembrasse più rispondente alle condizioni locali. Così, in parti diverse dell'India vi furono azioni di boicottaggio contro i tessuti e i vestiti stranieri (a Bombay e nella presidenza di Madras), contro i negozi di alcolici (nel Gujarat e nella presidenza di Madras) e, infine, contro scuole e college statali (nelle Province Centrali e a Calcutta). In molti casi, gli attivisti del Congresso andarono oltre i limiti della disubbidienza civile gandhiana, usando tecniche che Gandhi criticava (e continuò a criticare) come al limite della violenza. Questo fu il caso, in particolare, delle azioni di picchettaggio e del boicottaggio sociale a cui vennero sottoposte le famiglie dei poliziotti indiani.

Il decentramento delle iniziative intorno a cui articolare la campagna di disubbidienza civile era stato voluto dalla leadership del Congresso per impedire che l'arresto dei capi decapitasse il movimento. In effetti il governo dell'India reagì fin dalle prime settimane

con una campagna di arresti che portò in galera un numero crescente di leader e di attivisti del Congresso. Ciò indusse Gandhi ad assumere posizioni sempre più radicali, tanto da persuaderlo ad approvare l'organizzazione di incursioni (sia pure non violente) contro i depositi governativi di sale. Nel medesimo tempo, i tentativi fatti dal Congresso in varie parti dell'India di indurre la polizia a non obbedire agli ordini dei propri superiori ebbero successo almeno nella North West Frontier Province, dove vi furono gravi disordini nel corso dei quali la polizia si unì ai dimostranti.

Accanto alle forme di lotta non violenta vi fu poi il riemergere di quel movimento terrorista che aveva fatto le sue prime prove in occasione del movimento contro la spartizione del Bengala e durante la prima guerra mondiale. Non a caso, la prima azione violenta si ebbe proprio in Bengala (dove il terrorismo indiano era a suo tempo nato), con l'attacco, condotto con successo a Chittagong, contro un'armeria della polizia. Prima di essere stroncato, il terrorismo – che, ovviamente, non aveva legami con il movimento gandhiano ma che, come questo, nasceva da un'esigenza di riscatto nazionale – fu per alcuni anni una vera e propria spina nel fianco degli inglesi.

La risposta del governo dell'India alla radicalizzazione del movimento non violento e al parallelo riemergere del terrorismo fu di alzare il livello della repressione. Gandhi venne arrestato nel maggio 1930, il Congresso venne messo fuori legge, i suoi fondi vennero congelati, le sue pubblicazioni bandite e l'intero Working Committee seguì Gandhi negli «alberghi di Sua Maestà», cioè in galera. Ma, dopo un periodo di perdita d'energia, il movimento di disubbidienza civile si spostò dalle città – a cui, fino a quel punto, era stato prevalentemente limitato – alle campagne. Il coinvolgimento della popolazione rurale, allora oltre i nove decimi della popolazione indiana, fu assai superiore a quanto era avvenuto nel 1920-1922. Ciò fu conseguenza del manifestarsi, anche in India, degli effetti della crisi economica mondiale, avviata dal crollo della borsa di Wall Street nell'ottobre del 1929.

20. *La crisi economica mondiale e le sue ripercussioni in India*

La crisi economica mondiale degli anni Trenta fu anche e soprattutto il risultato di un processo di sovrapproduzione agricola. Negli anni precedenti, infatti, la meccanizzazione dell'agricoltura negli Usa e in Canada aveva portato a un tale aumento nella produzione del grano che, al fine di non abbattere i prezzi, si era fatto

ricorso all'immagazzinamento su larga scala della produzione in eccesso. A sua volta, ciò era stato reso possibile dalla disponibilità del credito necessario per la costruzione e la manutenzione dei silo. Il crollo nel 1929 di Wall Street, cioè di un mercato azionario artificialmente gonfiato da processi speculativi, avviò un'ondata di panico che, traducendosi fra l'altro in una repentina richiesta di liquidità da parte dei risparmiatori, avviò una serie di fallimenti bancari. Questo portò al collasso del sistema creditizio e, senza più crediti, i produttori di grano riversarono le loro scorte sul mercato, determinando il crollo dei prezzi. Dato che, ormai dalla prima guerra mondiale, gli Usa erano diventati il principale centro finanziario e la maggiore economia del pianeta, la crisi sia della liquidità, sia dei prezzi dei cereali avviò un perverso processo a domino, destinato a ripercuotersi sul resto del mondo. L'Inghilterra che, fino alla vigilia della prima guerra mondiale, aveva potuto contare su colossali riserve finanziarie, non era ormai più in condizione di far fronte alla crisi. La maggior parte delle sue riserve finanziarie consistevano ora in depositi a breve termine. Si trattava cioè di depositi che potevano essere ritirati senza preavviso e che, come conseguenza del panico provocato dalla crisi americana, vennero ora effettivamente ritirati. Questo avviò una crisi di liquidità che da Londra si ripercosse sull'intero sistema bancario britannico, non solo in Gran Bretagna, ma nel resto del mondo, India compresa.

Nel subcontinente, il venir meno del credito bancario mise in difficoltà i grandi mercanti indigeni che acquistavano la produzione agricola indiana grazie ai finanziamenti ottenuti dalle banche. Il fatto che costoro non potessero comprare mise in difficoltà le élite rurali, che non riuscirono a vendere la produzione agricola. A questo si accompagnò l'altro fenomeno negativo, cioè la comparsa sul mercato indiano di grano proveniente dall'estero, i cui prezzi erano depressi dalla crisi mondiale.

In passato, in situazioni di calo dei prezzi apparentemente analoghe, gli strati dominanti del mondo rurale immagazzinavano la produzione, in attesa che i prezzi crescessero. Ma, a partire dall'estate del 1930, i prezzi del grano continuarono a diminuire, trascinando al ribasso anche il miglio (il cui prezzo doveva in ogni caso essere tenuto al di sotto di quello del grano, se lo si voleva vendere). In un secondo tempo, anche il riso fu trascinato in questa spirale negativa, destinata a continuare per anni.

Le conseguenze furono catastrofiche. L'imposizione fiscale (che era fissa per sempre o per diversi anni e che, quindi, non cambiava in base alla produzione o ai ricavati da essa) assunse un peso insoppor-

tabile. I fittavoli non furono più in grado di pagare i loro fitti. Tutti coloro che erano indebitati (anche membri delle élite rurali) si trovarono in grosse difficoltà nel ripagare i propri debiti o anche semplicemente gli interessi su di essi. Dato che molti dei prestatori di denaro rurali avevano investito una parte della loro ricchezza in depositi di granaglie, anche costoro videro le loro risorse diminuire (ciò che li rese inflessibili nel riscuotere i propri crediti con i relativi interessi). Infine, per gli strati più poveri del mondo rurale, il venir meno del credito a loro tradizionalmente concesso dalle élite rurali dominanti significò rischiare di essere spinti al di sotto del livello di sopravvivenza. Mentre la produzione agricola crollava, le tensioni sociali nel mondo rurale divennero esplosive.

21. *Le conseguenze politiche della grande depressione*

Nelle campagne indiane, i contraccolpi della crisi economica incominciarono a farsi sentire a partire dall'estate del 1930. Essi furono particolarmente violenti nel Gujarat, nelle Province Unite, nel Bihar, nelle Province Centrali e nella parte settentrionale della presidenza di Madras (l'odierno Andhra Pradesh). In quella situazione, gli attivisti del Congresso ebbero buon gioco a diffondere le parole d'ordine del nazionalismo nel mondo rurale, esortando i contadini indiani al non pagamento dell'imposta terriera. La loro opera di sovversione venne inoltre facilitata dalla politica seguita dalle autorità coloniali. Solo nel caso del Punjab, tradizionalmente il campo di reclutamento del grosso dell'esercito indiano, le autorità presero misure concrete per far fronte alla crisi economica. Qui, infatti, venendo meno ai principî del libero mercato, esse imposero una tariffa sul grano non indiano che ebbe il risultato di schermare la provincia dagli effetti peggiori della grande crisi. Ma, nel resto dell'India, le autorità coloniali furono inattive o, addirittura, per far fronte al declino delle entrate, presero provvedimenti destinati a gettare olio sul fuoco (come nelle Province Unite, dove l'imposta terriera venne aumentata).

In questa situazione, il governo dell'India divenne sempre più ansioso di raggiungere una qualche forma di accordo con Gandhi, tale da por termine al movimento di disubbidienza civile. Ma le stesse ragioni che spingevano il *raj* a trattare incoraggiavano la leadership del Congresso ad andare avanti per la propria strada. La situazione che si venne a determinare in quei mesi in India fu tale da rendere «quasi

irreali» [Suntharalingam 1983, p. 322] i lavori della conferenza della tavola rotonda, che si aprirono a Londra a partire dal mese di novembre. Alla tavola rotonda partecipavano i rappresentanti dei prìncipi e di tutti i partiti indiani, meno quello che, da solo, stava minacciando, in quei mesi, di paralizzare il funzionamento di quello stato coloniale che si voleva riformare.

La posizione di forza della leadership nazionalista era però predicata sulla capacità di mantenere l'unità di tutte le classi sociali fino a quel momento mobilitate nella lotta contro lo stato coloniale. Nel caso delle agitazioni in corso nel mondo rurale, *conditio sine qua non* al successo del movimento era che, mentre veniva portata avanti la campagna per il non pagamento delle imposte, fossero invece lasciati da parte i problemi legati al pagamento dei fitti e all'indebitamento. In questi ultimi casi, infatti, la contrapposizione non si sarebbe più verificata fra il *raj* e i *kisan* (il termine generico con cui si indicavano gli abitanti delle campagne indiane), bensì fra i vari strati sociali in cui era articolato il mondo rurale.

E, nel corso dei mesi, in alcune zone dell'India, in particolare nelle Province Unite e nel Bihar, fu la contrapposizione fra i gruppi dominanti a livello locale e gli strati più poveri e diseredati a diventare sempre più evidente, mettendo lo stesso personale del Congresso di fronte al problema di che linea seguire. Nel complesso, la scelta che venne fatta fu quella di appoggiare quel determinato gruppo sociale che era effettivamente dominante a livello locale. Quegli attivisti del Congresso che si ostinarono a portare avanti le rivendicazioni dei gruppi più deboli vennero progressivamente e irrevocabilmente emarginati. Ma, qualsiasi fosse la scelta degli attivisti del Congresso, rimaneva il fatto indiscutibile che, in molte parti dell'India, si stavano aprendo vistose fratture all'interno di quello che era sembrato il seguito compatto dato dai *kisan* al movimento di disubbidienza civile.

All'inizio del 1931, Gandhi incominciò a rendersi conto di questo problema. Questo avvenne mentre i grandi industriali e finanzieri – che avevano attivamente appoggiato il movimento di disubbidienza civile – si dimostravano sempre più inquieti sull'opportunità di continuare nella lotta. Costoro avevano appoggiato Gandhi in quanto scontenti della politica economica del governo coloniale (che non si faceva sufficientemente carico dei loro interessi nei confronti della concorrenza inglese); ora, però, questi gruppi incominciavano a essere allarmati dalla possibilità che le continue agitazioni promosse nell'ambito del movimento di disubbidienza civile potessero contribuire in maniera decisiva al crollo generalizzato dell'economia.

In questa situazione, un nuovo *round* di trattative aperto da Lord Irwin all'inizio del 1931 si concluse nel marzo del medesimo anno con un accordo fra il viceré e Gandhi. Quello che passò alla storia come il patto Irwin-Gandhi prevedeva la sospensione del movimento di disubbidienza civile e l'impegno da parte di Gandhi a partecipare alla seconda conferenza della tavola rotonda, sulla base dell'accettazione del progetto di Federazione già delineato nella prima conferenza (conclusasi nel gennaio 1931). Tale progetto contemplava la concessione della piena autonomia provinciale e la graduale introduzione del «governo responsabile» a livello federale, ma con il mantenimento in mani inglesi del controllo dei ministeri della Difesa, degli Esteri e delle minoranze. In cambio della partecipazione del Congresso alla seconda tavola rotonda, Irwin si impegnava a ritirare i provvedimenti contro esso, a mettere in libertà i prigionieri politici non responsabili di atti di violenza e a permettere la manifattura e la vendita del sale a livello locale.

Il patto venne violentemente criticato dalla sinistra del Congresso, a cominciare da Jawaharlal Nehru, e dalle forze sociali più radicali (ad esempio, il movimento sindacale operaio di Bombay). Ma, cosa più importante, il patto lasciò in stato di shock il seguito *kisan* del Congresso, in particolare le élite rurali. Il patto Irwin-Gandhi, infatti, non faceva cenno né al problema della riduzione dell'imposta terriera, né alla possibilità di restituire la terre che erano state confiscate in seguito al non pagamento dell'imposta.

Sintomaticamente, però, il patto Irwin-Gandhi venne vissuto come una grave sconfitta anche dall'intera dirigenza dell'Ics. Al di fuori del viceré, infatti, i vertici coloniali erano profondamente preoccupati da questo accordo, stretto su un piano di parità fra la più alta autorità dell'India britannica e il leader di un movimento giudicato sovversivo. Tale preoccupazione derivava dal timore che i più indispensabili collaboratori indiani del *raj* – la polizia, l'esercito, i ranghi subordinati della burocrazia – considerassero il patto Irwin-Gandhi come una manifestazione di debolezza, se non addirittura come un tradimento nei loro confronti. Nei mesi precedenti, la burocrazia civile e militare indiana, a parte cedimenti eccezionali, si era mantenuta ferma nel contenere l'azione dei nazionalisti. Ma se, in seguito al patto Irwin-Gandhi, fosse prevalsa l'impressione che gli inglesi stavano perdendo la volontà di governare l'India, il passaggio in massa dei collaboratori indigeni del *raj* nelle fila del Congresso sarebbe diventata una concreta possibilità. Se ciò si fosse verificato, gli esiti sarebbero stati catastrofici per la sopravvivenza del *raj*.

22. *La sconfitta del movimento di disubbidienza civile*

In sostanza, il patto Irwin-Gandhi rappresentava per entrambi i contraenti una sorta di scommessa, i cui esiti sarebbero diventati chiari dal modo in cui il Congresso e il *raj* ne avrebbero sfruttato le potenzialità, facendo fronte ai pericoli da esso comportati. In questa prospettiva, la dirigenza coloniale dimostrò di essere più realistica di Gandhi e del Congresso. Le critiche fatte dai circoli dirigenti coloniali al patto Irwin-Gandhi vennero riconosciute come fondate dallo stesso Lord Irwin. Mentre Gandhi si preparava a recarsi a Londra per prendere parte alla seconda tavola rotonda, il governo indiano mise quindi a punto una nuova strategia repressiva e, soprattutto, convinse il governo inglese della necessità di adottare tale strategia in caso di fallimento delle trattative. Questa prevedeva, in caso di ripresa del movimento di disubbidienza civile, la promulgazione di una *Emergency Powers Ordinance*, che attribuiva al governo coloniale poteri repressivi talmente vasti da configurarsi come una «legge marziale civile» [Low 1977, p. 173][9].

Se, quindi, la dirigenza coloniale ebbe chiaro fin dal principio il modo in cui procedere, Gandhi e il Congresso dimostrarono una singolare mancanza di chiaroveggenza politica. Né Gandhi, né gli altri leader del Congresso ebbero il coraggio di confrontarsi con il fatto che, in ogni caso, l'accettazione del patto Irwin-Gandhi comportava l'abbandono dell'obiettivo della completa indipendenza (a meno di non riprendere la campagna di disubbidienza civile; ma allora perché la si era interrotta?). L'incapacità di fare i conti con questo dato di fatto impedì loro di elaborare qualsiasi strategia che, realisticamente, puntasse alla conquista di obiettivi raggiungibili. Questa mancanza di realismo divenne evidente nella scelta fatta dalla leadership del Congresso (probabilmente su richiesta dello stesso Gandhi) di inviare il Mahatma a Londra come *unico* rappresentante del partito.

In un contesto in cui una parte importante della battaglia politica sarebbe consistita nella capacità di misurarsi sulle minuzie e sui tecnicismi giuridici del progetto di Federazione, Gandhi, da solo, sarebbe stato in una posizione di svantaggio anche se avesse avuto una considerevole esperienza nel settore del diritto costituzionale (cosa che, invece, non aveva). A parte questo, ogni prospettiva da parte del Mahatma di esercitare un'influenza decisiva sui lavori della tavola rotonda presupponeva la capacità di Gandhi di riuscire a riunire sotto la propria leadership tutte o la maggior parte delle forze politiche indiane presenti ai negoziati. Ma, fin dall'inizio, Gandhi si dimostrò prigioniero del con-

cetto secondo cui era solo il Congresso a rappresentare tutto il popolo indiano. Una posizione più volte esplicitamente o implicitamente ribadita da Gandhi, da cui discendeva che tutti gli altri politici indiani presenti alla tavola rotonda erano del tutto privi di legittimità.

Com'era prevedibile, l'atteggiamento di Gandhi non poteva che comportare rapporti conflittuali con gli altri delegati indiani. Il fatto che, dopo il rapporto Nehru, la posizione del Congresso sulla questione delle minoranze fosse di rifiutare gli elettorati separati, limitò ulteriormente la credibilità del Mahatma nei confronti delle forze politiche indiane che rappresentavano le minoranze. Fu in questa situazione che le richieste di elettorati separati si moltiplicarono e che, fra le altre, venne avanzata quella delle cosiddette classi depresse, cioè dei fuoricasta o intoccabili. Costoro erano abilmente rappresentate da quel dottor Ambedkar che abbiamo già ricordato come iniziatore nel Maharashtra di un movimento politico a tutela degli intoccabili. Ambedkar, egli stesso un fuoricasta, un giurista di valore e un uomo politico di grande spessore intellettuale e umano, venne accusato da Gandhi di non aver titolo come portavoce degli intoccabili, legittimamente rappresentati dal Congresso.

In questa situazione è chiaro che l'opera di Gandhi era predestinata al fallimento. E, in effetti, lo stesso Gandhi sembra essere stato fin dall'inizio estremamente pessimista sull'esito del suo viaggio a Londra. Il suo fine effettivo, in realtà, sembra essere stato quello di portare avanti un'opera di propaganda nei confronti dei politici e del pubblico inglese e, in misura minore, dell'opinione pubblica americana. Durante il suo soggiorno a Londra, Gandhi si incontrò con uomini politici, uomini di chiesa, rappresentanze sindacali e gente comune; nel medesimo periodo rivolse un discorso radiofonico al pubblico americano, che venne seguito con interesse oltre Atlantico.

In sostanza, Gandhi ottenne un notevole successo personale sia in Gran Bretagna, sia negli Usa. Ciò valse a incrementare il suo status di personaggio che era qualcosa di diverso e qualcosa di più rispetto a un qualsiasi politico. Ciò non toglie che, nell'immediato, Gandhi non riuscisse a influenzare in nessun modo i lavori della conferenza. Questi, di fatto, si arenarono, in particolare sulla questione degli elettorati comunitari. In proposito, il primo ministro, Ramsay MacDonald, pur esortando gli uomini politici indiani a cercare di risolvere la questione per conto loro, assunse su di sé l'onere, nel caso che l'accordo in questione non venisse raggiunto, di promulgare un *communal award* (un «arbitrato comunitario»).

La seconda conferenza della tavola rotonda terminò il 1° dicembre 1931 e, in quello stesso mese, Gandhi tornò in India[10] non solo

senza avere ottenuto nessun risultato concreto, ma senza neppure avere le idee chiare su come procedere da quel momento in avanti. In effetti, il leader gujarati era scettico sulle possibilità di riprendere con speranza di successo il movimento di disubbidienza civile, una scelta che era invece auspicata da Jawaharlal Nehru e da molti altri leader del Congresso. Gandhi, in realtà, sembrava intenzionato ad aprire un nuovo *round* di trattative con il nuovo viceré, Lord Willingdon (1931-1936). Ma Willingdon non aveva nessuna intenzione di far uscire il Mahatma dal vicolo cieco in cui si era cacciato, ragion per cui rifiutò seccamente qualsiasi contatto di natura politica.

Il 2 gennaio 1932 Gandhi decise, allora, di riprendere la disubbidienza civile, cosa che fu annunciata pubblicamente il 3. Il 4 gennaio il governo indiano rispose promulgando la *Emergency Powers Ordinance*, riattivando una serie di altri regolamenti repressivi e arrestando lo stesso Gandhi. Subito dopo, in base ai poteri straordinari che si era autoconferito, il governo indiano mise fuori legge il Congresso, ne sequestrò le proprietà, ne arrestò tutti i principali leader e ne represse con mano ferrea la propaganda.

Al Congresso non rimaneva che raccogliere la sfida del governo coloniale, rilanciando la disubbidienza civile su larga scala. Ma, questa volta, il movimento si dimostrò, fin dall'inizio, debole e privo di slancio. La ragione di questo sviluppo non fu tanto la repressione britannica (che, in ogni caso, fu massiccia e, entro maggio, portò a 36.000 arresti), quanto lo scarso entusiasmo dimostrato dai *kisan*, cioè dalla popolazione rurale, comprese le élite dominanti. Tutti costoro, infatti, si erano sentiti traditi dal patto Irwin-Gandhi, che, come abbiamo ricordato, si era disinteressato sia del problema dell'imposta terriera, sia del problema delle terre confiscate a causa del non pagamento dell'imposta.

All'inizio del 1932 il movimento di disubbidienza civile era ormai moribondo. Quando il 22 luglio 1933, il presidente del Congresso, M. S. Aney, annunciò la fine della sua fase di massa (veniva invece mantenuta la possibilità di azioni individuali), egli non fece che riconoscere ciò che era uno stato di fatto da circa un anno e mezzo[11].

23. *Gandhi e gli intoccabili*

Nel frattempo, Gandhi, dalla prigione di Yeravada, dove era stato confinato il 4 gennaio 1932, aveva disperatamente tentato di portare avanti una specie di campagna personale contro il governo dell'India, volta a costringerlo a riaprire una trattativa. Si trattò di una complicata partita a scacchi che durò circa due anni, nel corso della quale

Gandhi fece più volte ricorso all'arma dello sciopero della fame. In questo modo Gandhi mise il governo indiano di fronte alla prospettiva di una sua morte per fame all'interno di un carcere inglese, una prospettiva che, se concretatasi, avrebbe comportato gravissime conseguenze politiche per il *raj*. In questa sede è impossibile seguire sia pure per sommi capi l'evolversi della situazione. Ciò che è importante sottolineare sono due punti. Il primo è che, alla fine, Gandhi non riuscì a ottenere l'obiettivo di aprire una nuova trattativa con il *raj*, mentre il *raj* riuscì a evitare che Gandhi morisse in prigionia. Il risultato ultimo, che abbiamo già visto, fu la fine ufficiale della disubbidienza civile.

Il secondo risultato di questa partita a scacchi fra Gandhi e il *raj* fu che, a un certo punto, la questione di cui Gandhi si servì per cercare di mettere in imbarazzo gli inglesi fu quella degli elettorati separati per gli intoccabili. Nell'agosto 1932, infatti, MacDonald, tenendo fede all'impegno preso alla fine della seconda tavola rotonda, aveva pubblicato il suo *Communal Award* che distribuiva gli elettorati separati a varie comunità. Fra di queste vi era anche quella degli intoccabili. Gandhi, che già aveva aspramente attaccato la prospettiva di elettorati separati per gli intoccabili a Londra, accusandola di essere una manovra per dividere la comunità indù, ora decise di digiunare fino alla morte, a meno che questo particolare provvedimento non fosse cancellato.

Gandhi venne per il momento rilasciato, per impedire che potesse morire in prigione. Contemporaneamente, in considerazione del fatto che il *Communal Award* prevedeva la possibilità che i collegi separati venissero aboliti, se vi fosse stato l'assenso della comunità interessata, vennero esercitate pressioni fortissime sul dottor Ambedkar, il leader degli intoccabili. In seguito a frenetiche trattative svolte sotto la spada di Damocle della morte di Gandhi, che sembrava ormai imminente, Ambedkar finì per rinunciare agli elettorati separati. In cambio, il Congresso si impegnò a riservare a deputati intoccabili un cospicuo blocco dei seggi espressi dagli elettorati generali.

Per quanto il numero di seggi che il Congresso riservava agli intoccabili fosse superiore a quello a loro dato dal *Communal Award*, si trattava di una contropartita di limitato valore politico. Dato che gli intoccabili erano una minoranza, il fatto che i loro rappresentanti fossero eletti con il sistema maggioritario in elettorati comuni, significava che i deputati intoccabili non sarebbero stati espressione degli interessi della loro comunità, ma sarebbero stati eletti da una maggioranza che, a livello sociale, sarebbe stata formata da indù appartenenti alle caste. Date le forti discriminazioni economiche e sociali vi-

genti nei confronti degli intoccabili, questa non era una prospettiva che Ambedkar potesse accettare a cuor leggero. Ma, nello spingere Ambedkar a firmare *obtorto collo* quello che divenne noto come il patto di Pune (24 settembre 1932), l'elemento decisivo fu la minaccia, concreta e incombente, rappresentata dal fatto che un'eventuale morte di Gandhi si sarebbe prevedibilmente tradotta in violenze e massacri ai danni degli intoccabili.

24. *La scelta della politica elettorale*

Alla fine del 1933, mentre a Londra era in corso la terza tavola rotonda (1932-1935), la congiuntura politica in India era del tutto analoga a quella determinatasi circa dieci anni prima, in seguito al fallimento del movimento di non cooperazione. Come allora il movimento di massa lanciato da Gandhi si era esaurito, lasciando il Congresso in una situazione di irrilevanza politica. Ora, la soluzione data al problema fu del tutto analoga a quella a cui si era ricorsi dieci anni prima e, come allora, fu duplice.

In primo luogo, il Mahatma fece adottare come programma ufficiale del Congresso il cosiddetto «programma costruttivo», basato, come si è visto, sull'impegno in prima persona dei congressisti in azioni di tipo sociale, soprattutto in aiuto degli strati più indigenti del mondo rurale. Di nuovo come negli anni Venti, di fronte allo scontento di quei numerosi congressisti che in tale programma non si riconoscevano, il Mahatma diede loro la possibilità di ritornare alla politica parlamentare, resuscitando il partito *swaraj*.

La fondamentale differenza rispetto agli anni Venti fu, però, che coloro che erano ora favorevoli alla politica parlamentare erano la maggioranza del partito. Al tempo del fallimento della non cooperazione, infatti, molti, fra le fila dei congressisti, avevano avuto l'impressione che la «sospensione» da parte di Gandhi del movimento fosse stato un atto arbitrario, che non rispecchiava i reali rapporti di forze fra il movimento nazionalista e il *raj*. Ora, nel 1933, tale illusione non era più possibile: la maggioranza dei congressisti interessati alla politica piuttosto che all'opera d'innalzamento sociale dei diseredati era convinta che l'unica via percorribile fosse il ritorno alla lotta parlamentare. Da questo punto di vista, le elezioni all'Assemblea legislativa centrale, che si sarebbero tenute nel 1934, rappresentavano un appuntamento importante. Fu a questo punto che si incominciò a parlare di resuscitare il partito *swaraj*.

Ma la richiesta della scelta parlamentare divenne così forte che il progettato nuovo partito *swaraj* si rivelò uno strumento inadeguato per gestirla. Il risultato fu che, nel maggio 1934, a Patna, con la benedizione di Gandhi, l'All-India Congress Committee decise che sarebbe stato il Congresso in prima persona a partecipare alle elezioni. Così, nel corso delle elezioni del 1934, il Congresso conquistò 44 degli 88 seggi elettivi (altri 39 erano riservati a deputati nominati dal viceré), confermandosi alle urne come il maggior partito indiano.

Si trattò di un risultato che dimostrò in maniera inequivocabile che, nonostante le sconfitte subite, la lotta anticoloniale aveva conferito al Congresso un prestigio ineguagliato da qualsiasi altra forza politica. Ma la vittoria elettorale del 1934 minacciò di essere un risultato politicamente sterile, visto che i poteri effettivi dell'Assemblea legislativa centrale erano assai limitati. In altre parole, anche la politica elettorale minacciava di rivelarsi una strada senza uscita.

Questa situazione, però, fu cambiata in maniera radicale dall'approvazione da parte del Parlamento inglese del *Government of India Act* (24 gennaio 1935). La nuova legge, che concludeva il lungo lavoro delle tavole rotonde, delegava nuovi poteri agli indiani, tali da dare alla politica parlamentare una rilevanza che prima non aveva mai avuto.

25. *La legge di riforma del 1935*

La legge di riforma del 1935 si basava in larga misura sul rapporto che aveva concluso i lavori della terza tavola rotonda (pubblicato il 22 novembre 1934). In sostanza, la legge del 1935 prevedeva l'introduzione del sistema diarchico a livello di governo centrale mentre, a livello provinciale, pur dando notevoli poteri di veto e di controllo ai governatori, devolveva il potere legislativo alle Assemblee elettive e quello esecutivo a governi espressi da tali Assemblee.

Più specificamente, il *Government of India Act* del 1935 prevedeva la creazione di una federazione formata dalle province dell'India britannica e dagli stati principeschi. Il potere legislativo a livello federale era rappresentato dall'Assemblea legislativa e da un Consiglio di stato (l'equivalente di un Senato). Un terzo circa dei deputati delle due Camere sarebbero stati eletti dagli stati principeschi (anche se questi avevano solo il 24% della popolazione indiana), i restanti due terzi dalle province. Il viceré, che rimaneva responsabile nei confronti della Corona britannica, governava con l'aiuto di ministri espressi dalla maggioranza vigente nelle due Camere. Tuttavia egli di-

sponeva di speciali poteri in materia di finanze, mentre la difesa nazionale, gli affari esteri e gli affari religiosi erano affidati a consiglieri cooptati dal viceré. Infine, in casi d'emergenza, il viceré poteva sciogliere le Camere e governare da solo. Venivano anche create una banca centrale (la Federal Reserve Bank) e una corte suprema federale, entrambe indipendenti rispetto al governo.

Nelle 11 province dell'India britannica il potere legislativo era completamente devoluto ad Assemblee elettive le cui maggioranze esprimevano i governi provinciali[12]. Ma il capo del governo provinciale rimaneva il governatore, responsabile nei confronti del viceré e con ampi poteri di riserva. Questi gli permettevano di intervenire nel mantenimento dell'ordine pubblico, nella salvaguardia delle minoranze e nella protezione degli stati principeschi. Inoltre, in analogia a quanto poteva fare il viceré, in caso d'emergenza i governatori potevano sciogliere le Assemblee provinciali e governare da soli. Gli stati principeschi, a cui, del resto, gli inglesi avevano concesso una crescente autonomia interna fin dal 1909, continuavano a mantenere il sistema di governo deciso dai loro prìncipi. Ciò che, quasi senza eccezioni, significava che tali stati avrebbero continuato a essere retti in base a sistemi autocratici. Solo la difesa, la politica estera e le comunicazioni erano sottratte al controllo degli stati principeschi e gestite dal governo federale.

Come si vede, gli inglesi si erano riservati il controllo dei settori che giudicavano vitali ai loro interessi: la difesa, la politica estera e la supervisione dell'economia. D'altra parte, la presenza nella Federazione di stati principeschi autocratici avrebbe formato un massiccio contrappeso alle forze democratiche. Dato che, dopo il proclama della regina Vittoria, i prìncipi erano ormai divenuti i più fidi alleati del potere coloniale, questo significava che il viceré avrebbe potuto contare su un blocco iniziale di forze filobritanniche pari a un terzo delle Camere. Questo sarebbe ulteriormente cresciuto grazie all'apporto di quelle forze conservatrici che avrebbero conquistato almeno una parte dei seggi nelle province. In questa prospettiva, un ruolo importante sarebbe stato giocato dalla maggioranza degli elettorati separati, previsti dal *Communal Award* del 1932. Questi erano stati concessi (oltre che ai fuoricasta, che, come si è visto, vi avevano rinunciato) ai musulmani, ai sikh, agli anglo-indiani (i discendenti, cioè, di unioni fra indiani e inglesi) e ai cristiani indiani. Vi erano poi collegi separati per gli operatori economici (nel commercio, nell'industria, nell'attività estrattiva e nelle piantagioni), per i proprietari terrieri, per le università, per i lavoratori (prevalentemente operai, ma anche impiegati delle ferrovie, delle piantagioni di tè, delle miniere e mari-

nai). Le nuove regole allargavano considerevolmente il diritto di voto, ma questo rimaneva ancora patrimonio di una minoranza pari al 13,3% della popolazione [Tomlinson 1976, p. 71].

La parte federale della legge del 1935 non venne mai applicata. Essa presupponeva la libera adesione – che non vi fu – di un numero minimo di stati principeschi che comprendesse almeno la metà della popolazione di tali stati. I quattro maggiori stati principeschi (Kashmir, Hyderabad, Mysore e Baroda) non mostrarono mai alcun entusiasmo per la Federazione (forse perché speravano di riuscire a diventare indipendenti, nel caso in cui gli inglesi abbandonassero l'India). In un secondo tempo, anche gli stati principeschi meno importanti, che inizialmente avevano avuto un atteggiamento favorevole alla Federazione, finirono per fare marcia indietro.

26. *Le finalità e le conseguenze della legge di riforma del 1935*

Nel complesso, non vi possono essere dubbi sul fatto che la legge di riforma non fosse stata pensata come un modo per far avanzare l'India sulla via dell'indipendenza, bensì come uno strumento per perpetuare il controllo inglese su di essa. Da questo punto di vista è sintomatico che, nel *Government of India Act*, non solo il termine *dominion* non comparisse neppure una volta, ma che non si prevedesse nessuna scadenza per una possibile concessione dell'indipendenza. L'intera macchina politico-amministrativa creata dalla legge era concepita in modo tale che le forze conservatrici (su cui il nuovo *raj* si era sempre appoggiato) avessero un ruolo dominante, mentre i rappresentanti della Corona britannica (governatori e viceré) avrebbero continuato a detenere il potere ultimo di governare al di sopra o indipendentemente dalle Assemblee elettive. Inoltre, il viceré avrebbe avuto il controllo diretto di quei settori economici e militari che potevano ancora essere utilizzati nella realizzazione di quello che è stato definito come l'«impegno imperiale».

Se, tuttavia, l'obiettivo del *Government of India Act* era quello di perpetuare su nuove basi il vecchio rapporto di dipendenza coloniale dell'India, ciò non toglie che, di fatto, la sua applicazione aprì la strada alla liquidazione del potere coloniale. O, per meglio dire, fu la sua (parziale) applicazione attraverso le elezioni del 1937 che avviò questo processo.

27. *Le elezioni provinciali del 1937*

Ai leader del Congresso non sfuggivano certo l'impressionante serie di meccanismi di controllo che il legislatore inglese aveva conservato nelle mani dei rappresentanti del *raj*, né gli accorgimenti destinati a rafforzare la posizione politica delle forze filocoloniali. Ma ciò non escludeva che i poteri in palio nelle province fossero considerevoli e che, cosa forse più importante, il ritorno alla disubbidienza civile apparisse improponibile (per quanto auspicato da alcuni, fra cui Jawaharlal Nehru, allora presidente del partito). In questa situazione si aprì un vivace dibattito fra i congressisti sia sull'opportunità di partecipare o meno alle elezioni provinciali, sia sull'eventualità di accettare di andare al governo in quelle province dove ciò fosse risultato possibile. Alla fine, la sessione plenaria del Congresso, tenutasi a Lucknow nell'aprile 1936, decise di partecipare alle elezioni, rimandando al dopo elezioni la decisione sul problema se andare o no al governo.

Il Congresso partecipò alla campagna elettorale sotto la guida del suo presidente, Jawaharlal Nehru. Questi si era opposto a questa linea politica ancora nella sessione dell'aprile 1936, ma, ora, fece appieno la sua parte. L'intensissima campagna elettorale portata avanti da Nehru in quei mesi lo consacrò definitivamente come uno dei leader del Congresso con un più vasto seguito popolare. In particolare essa dimostrò come Nehru[13] fosse l'unico leader del Congresso (oltre a Gandhi) ad avere un ampio seguito popolare in tutta l'India e non solo in una determinata regione.

Le elezioni provinciali del gennaio-febbraio 1937 si tradussero in una straordinaria vittoria politica per il partito di Gandhi e di Nehru. Esso conquistò il 70% del voto popolare e la maggioranza assoluta dei seggi in cinque delle undici province dell'India britannica (Province Unite, Province Centrali, Bihar, Orissa e Madras), sfiorandola in una sesta (Bombay, dove conquistò il 49% dei seggi) e ottenendo cospicui risultati in altre due (il 38% dei seggi nella North West Frontier Province, dove, d'altra parte, la maggioranza relativa venne raggiunta da un partito saldamente alleato al Congresso, il Khudai Khidmatgar, e il 32% nell'Assam). Solo nel Bengala (20% dei seggi), nel Punjab (10% dei seggi) e nel Sind (12% dei seggi) il Congresso si dimostrò un concorrente debole.

Dopo questa straordinaria vittoria elettorale, la soluzione del dilemma se formare o meno i governi provinciali non poté più essere rimandato. Anche se in base a motivazioni diverse, né Gandhi, né i leader della destra del Congresso – i cosiddetti gandhiani, guidati da

Vallabhbhai Patel (1875-1950) –, né Nehru, né gli altri leader della sinistra erano favorevoli all'idea di andare al governo delle province. Ma, presto, divenne chiaro che esisteva una spinta compatta, proveniente dalla base e dai quadri intermedi del partito che, presto, si rivelò inarrestabile, a favore della decisione di partecipare al governo.

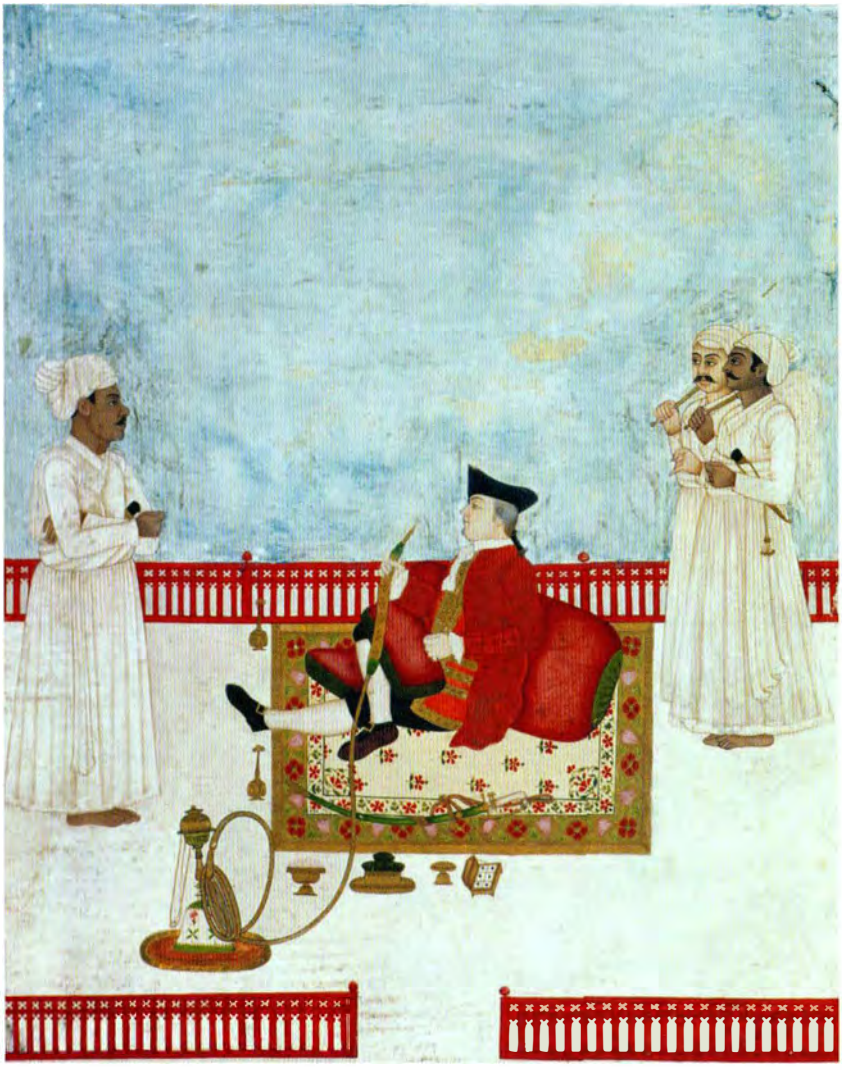
Rimaneva, è vero, lo scoglio rappresentato dai poteri eccezionali di cui disponevano i governatori. Ma, nel maggio e nel giugno 1937, il segretario di stato per l'India, Lord Zetland, il vice segretario di stato, Lord Stanley, e il viceré, Lord Linlithgow, fecero una serie di dichiarazioni concilianti, volte ad assicurare il Congresso che il viceré e i governatori avrebbero usato i loro poteri solo in casi assolutamente eccezionali e che, normalmente, nelle parole di Lord Stanley, «avrebbero agito come amici e collaboratori» di qualsiasi partito avesse conquistato il potere attraverso le elezioni [Burke/Quraishi 1995, pp. 304-305]. In realtà si trattava di dichiarazioni generiche, che non alteravano di uno iota il significato della legge di riforma. Semplicemente, questi eminenti rappresentanti della classe politica britannica avevano un preciso interesse a mettere in moto un sistema politico studiato per assicurare la permanenza del rapporto di subordinazione coloniale che legava l'India alla Gran Bretagna.

Il Congress Working Committee, riunitosi il 5-8 luglio 1937, era perfettamente cosciente di tale situazione, ma era altrettanto cosciente del fatto che il grosso del partito spingeva a favore dell'accettazione dei seggi conquistati alle elezioni. Di conseguenza, con l'annotazione che la situazione venutasi a determinare giustificava la convinzione che non sarebbe stato facile per i governatori far uso dei loro poteri speciali, il Cwc si inchinò alla volontà della propria base.

Dapprima il Congresso decise di formare il governo solo nelle province dove poteva governare da solo ma, in un secondo tempo, rivide le sue posizioni ed entrò a far parte di governi di coalizione (formati nel 1937 a Bombay e nella North West Frontier Province e, nel 1938, nell'Assam e nel Sind). In conclusione, quindi, il Congresso si trovò al governo in nove delle undici province dell'India britannica.

28. *Origini e conseguenze della vittoria elettorale del Congresso*

La straordinaria affermazione elettorale del Congresso fu frutto del coincidere di una serie di elementi. Il primo fu che il Congresso era allora l'unico partito a disporre di una struttura organizzativa panindiana e che, una volta fatta la scelta elettorale, la sua macchina organizzativa venne dispiegata al massimo delle sue potenzialità. Il se-

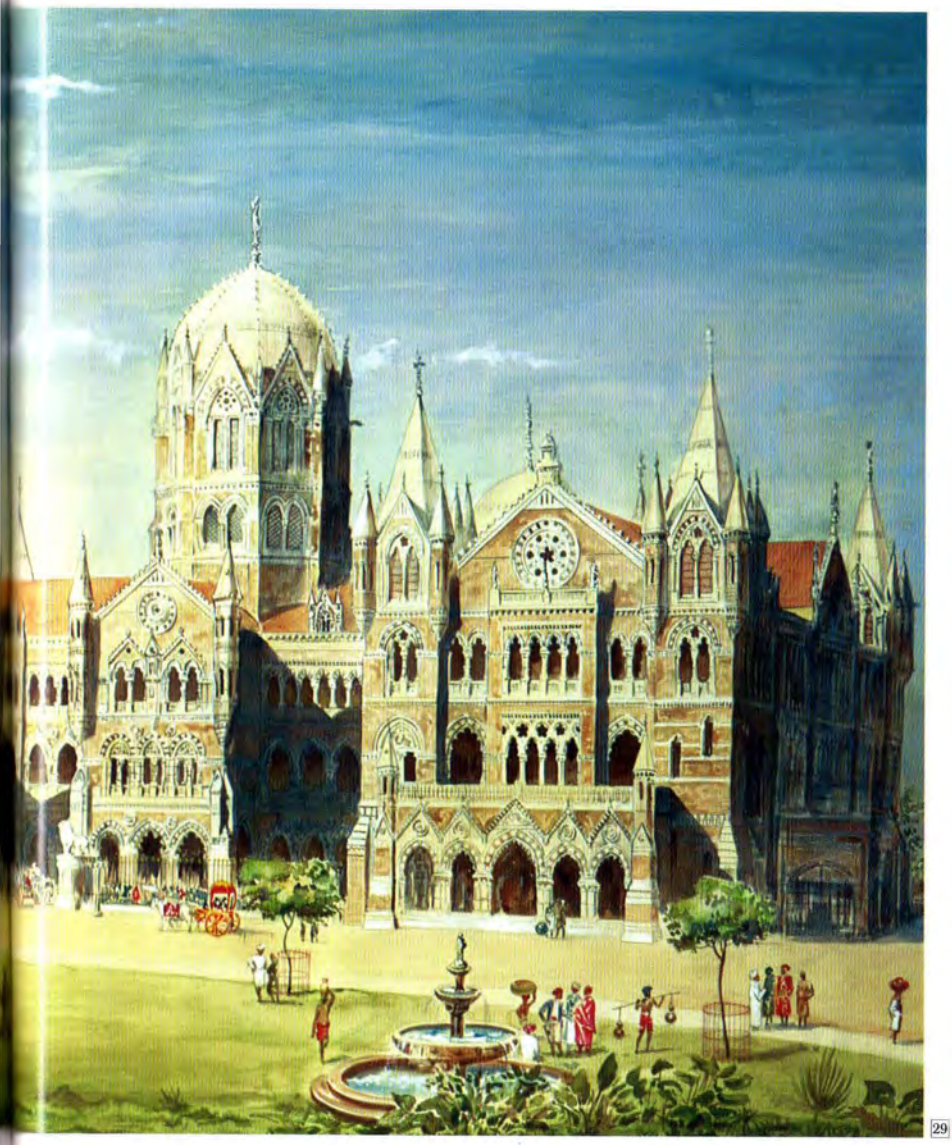


28

Verso lo stato coloniale
Alla metà degli anni Sessanta del Settecento, la Compagnia inglese delle Indie Orientali, pur mantenendo il ruolo di grande società per azioni dedita alla gestione dei commerci, si era trasformata in una potenza territoriale. I suoi possedimenti in India erano assai più ampi del regno d'Inghilterra. Le spese belliche per la conquista dei territori diedero il via a una crisi finanziaria che richiese l'aiuto economico della Corona. La conseguenza fu un'ingerenza sempre maggiore da parte del Parlamento inglese sulla gestione della Compagnia.

28 William Fullarton, chirurgo della Compagnia delle Indie, seduto in terrazza con i suoi attendenti. Miniatura indiana. XVIII secolo. Londra, Victoria and Albert Museum.

Il regime coloniale
Se da un lato il regime coloniale svolse un ruolo decisivo nella creazione di una società arretrata e ristagnante e nell'elaborazione di un'ideologia razzista, dall'altro finì per porre le basi dello stato moderno. Nella seconda metà dell'Ottocento vennero realizzate e pianificate importanti infrastrutture, quali una rete ferroviaria (la più estesa dell'Asia), un efficiente sistema telegrafico e regolari linee di navigazione.



29

29 La stazione ferroviaria di Bombay. Inizio del XX secolo. Collezione privata.

30

31

32

La grande rivolta
L'ammutinamento nel 1857 di una guarnigione di *sepoys* nei pressi di Delhi fece esplodere il diffuso risentimento verso il dominio britannico. Fu l'avvio di una spirale di violenze reciproche che si concluse nel corso dell'anno successivo con la definitiva eliminazione della Compagnia delle Indie: il 2 agosto 1858, il governo dell'India venne assunto direttamente dalla Corona britannica.

30 La cattura del re di Delhi da parte del capitano Hods durante l'ammutinamento del 1857. Incisione. XIX secolo.

31 Ufficiali inglesi vengono massacrati durante l'ammutinamento del 1857. Incisione. XIX secolo.

La nascita dell'India moderna
I decenni fra la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento e la prima guerra mondiale segnarono l'avvio di un cruciale processo di mutamento nella storia indiana. In particolare cominciarono a prendere piede il processo di riforma delle maggiori tradizioni religiose indiane, la critica di una serie di costumi sociali e l'espansione delle istituzioni educative volte a diffondere una cultura di tipo moderno aperta al pensiero scientifico, politico, economico e sociale proprio dell'Occidente.

32 Famiglia di bramini, 1900.

33

La donna indiana
Il movimento di riforma spinse il governo a varare leggi a tutela delle donne indiane. Nel 1829 la *sati* (pratica che obbligava le vedove a immolarsi sul rogo del marito) fu dichiarata illegale, nel 1856 fu promulgata una legge che permetteva alle vedove indù di risposarsi e nel 1891 fu approvato l'*Age of Consent Bill*, che stabiliva a 12 anni l'età minima per sposarsi.

33 Donne in vendita in un mercato nei pressi di Simla, 1885-1890.

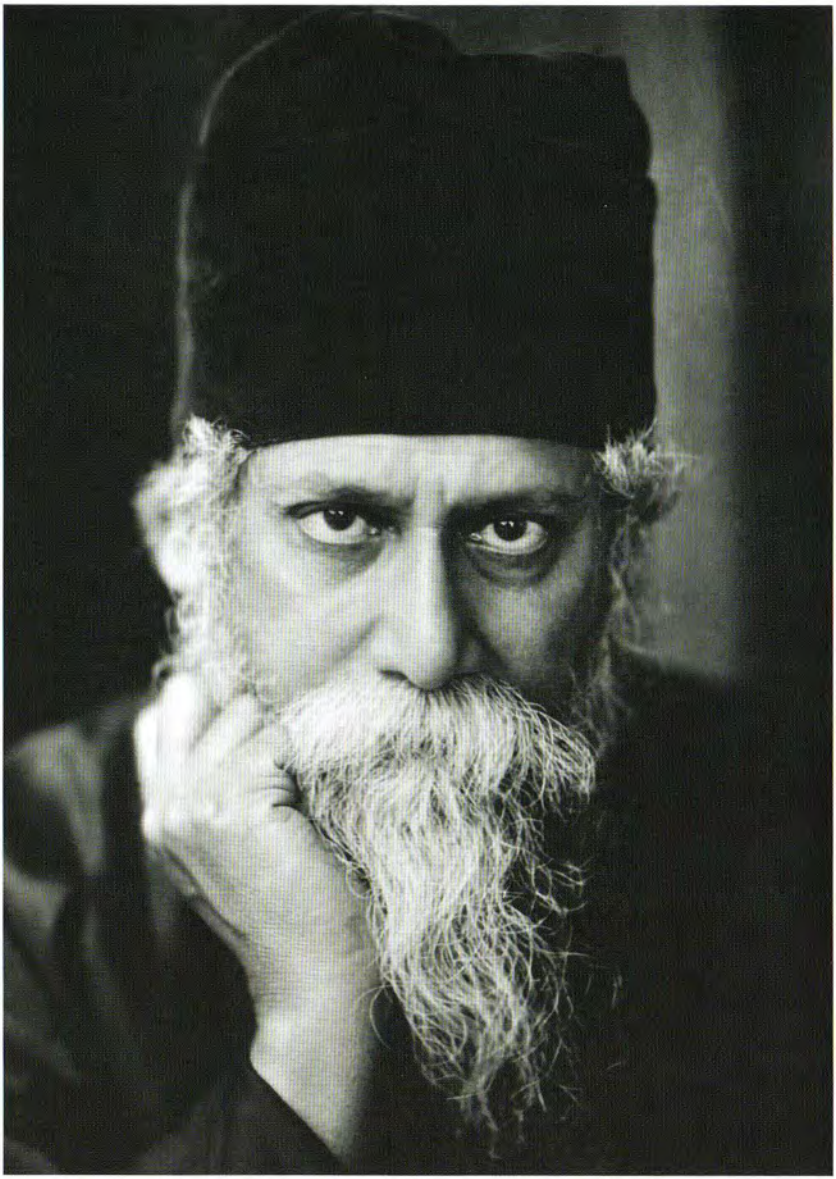
La questione del Bengala
Nel 1905 il viceré Lord Curzon scorporò la parte orientale del Bengala per unirla all'Assam in modo da creare una nuova provincia a maggioranza musulmana. Ne seguirono agitazioni e conflitti. All'emergere della contrapposizione su basi comunitarie fra gli indù e i musulmani del Bengala, fece riscontro la creazione della Lega panindiana musulmana. Nel 1911 il nuovo re Giorgio V, nel corso della sua visita in India, fece revocare la spartizione.

34 Lord Curzon, 1900 circa.

35 Giorgio V nel corso della sua visita in India partecipa a una caccia alla tigre, 1911.

34

35



36

Tagore
Il primo indiano a guadagnarsi il premio Nobel (per la letteratura nel 1913) fu Rabindranath Tagore.

Discendente da un'illustre famiglia bengalese, fu poeta, romanziere, drammaturgo, musicista, pittore, politico, educatore.

36 Rabindranath Tagore.

37

La radicalizzazione politica
Nel 1914, l'entrata in guerra dell'India al fianco dell'Inghilterra creò una forte aspettativa di riforme. La loro mancata realizzazione aprì il campo alla radicalizzazione politica. Figura centrale di questo processo fu Annie Wood Besant, presidentessa della Società teosofica, che entrò ufficialmente a far parte del Congresso e lanciò una campagna di agitazione in tutto il subcontinente.

37 Soldati indiani in Francia durante la prima guerra mondiale, 1916.

38 Annie Wood Besant.

38

39

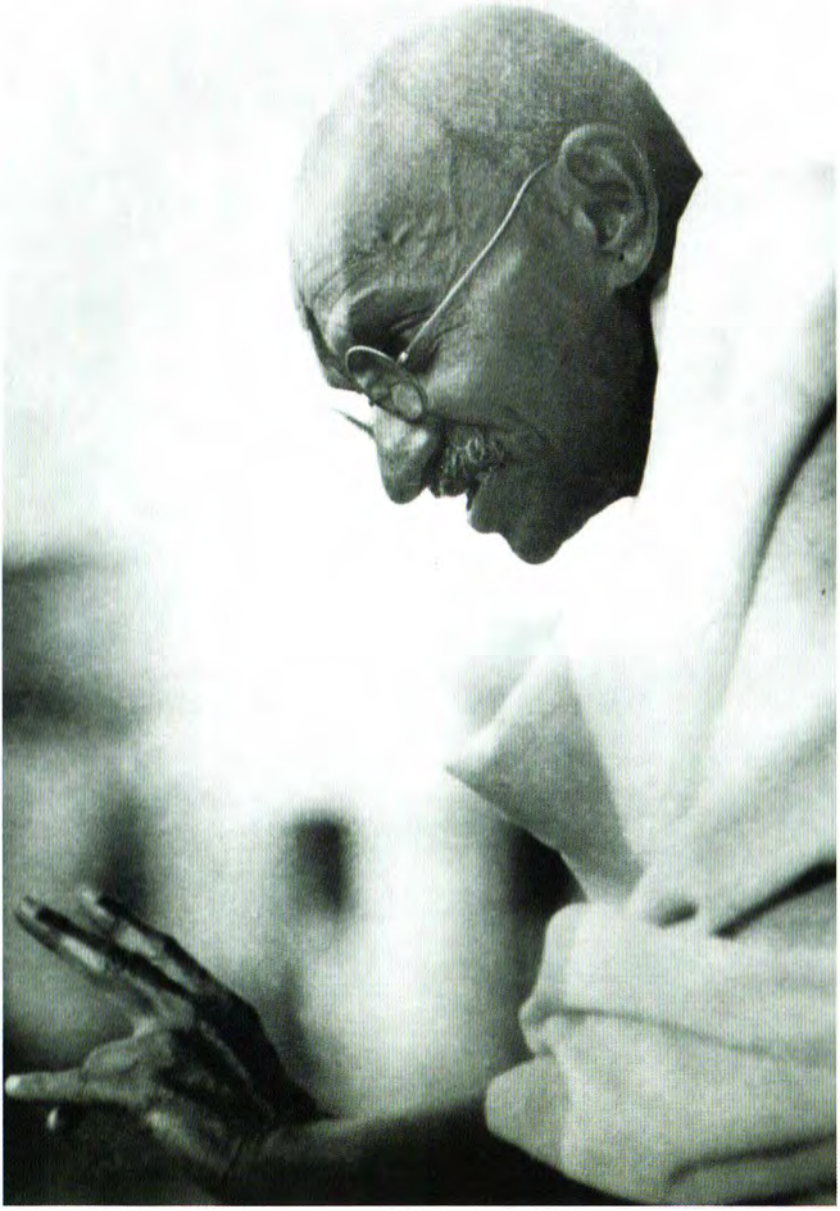
Gandhi
Nel 1919 Mohandas Karamchand Gandhi lanciò il movimento *satyagraha* (fermezza nella verità), con una serie di scioperi in tutto il subcontinente.
Il movimento di disobbedienza civile, caratterizzato dalla non violenza, ebbe il suo culmine nel 1930 con la famosa marcia di Gandhi da Ahmedabad a Dandi, che aveva il fine di infrangere pubblicamente la legge sul monopolio statale della produzione e della vendita del sale.

39 Gandhi durante la 'marcia del sale', 1930.

40 Gandhi fa lo sciopero della fame per gli intoccabili, 1933.

41 Gandhi al suo arrivo a Bombay dopo essere stato rilasciato dalla prigione, 1931.

40



42

Mediazioni e rivolte
Gli anni della seconda guerra mondiale videro un duello fra i vertici politici britannici, il Congresso e la Lega musulmana.
Il fallimento delle trattative con gli inglesi sfociò nel 1942 nel movimento *Quit India*. Gandhi e centinaia di leader del Congresso vennero arrestati. Ne seguì una rivoluzione spontanea, repressa nel sangue.

42 Donna colpita dai gas lacrimogeni in una manifestazione, Bombay 1942.

43

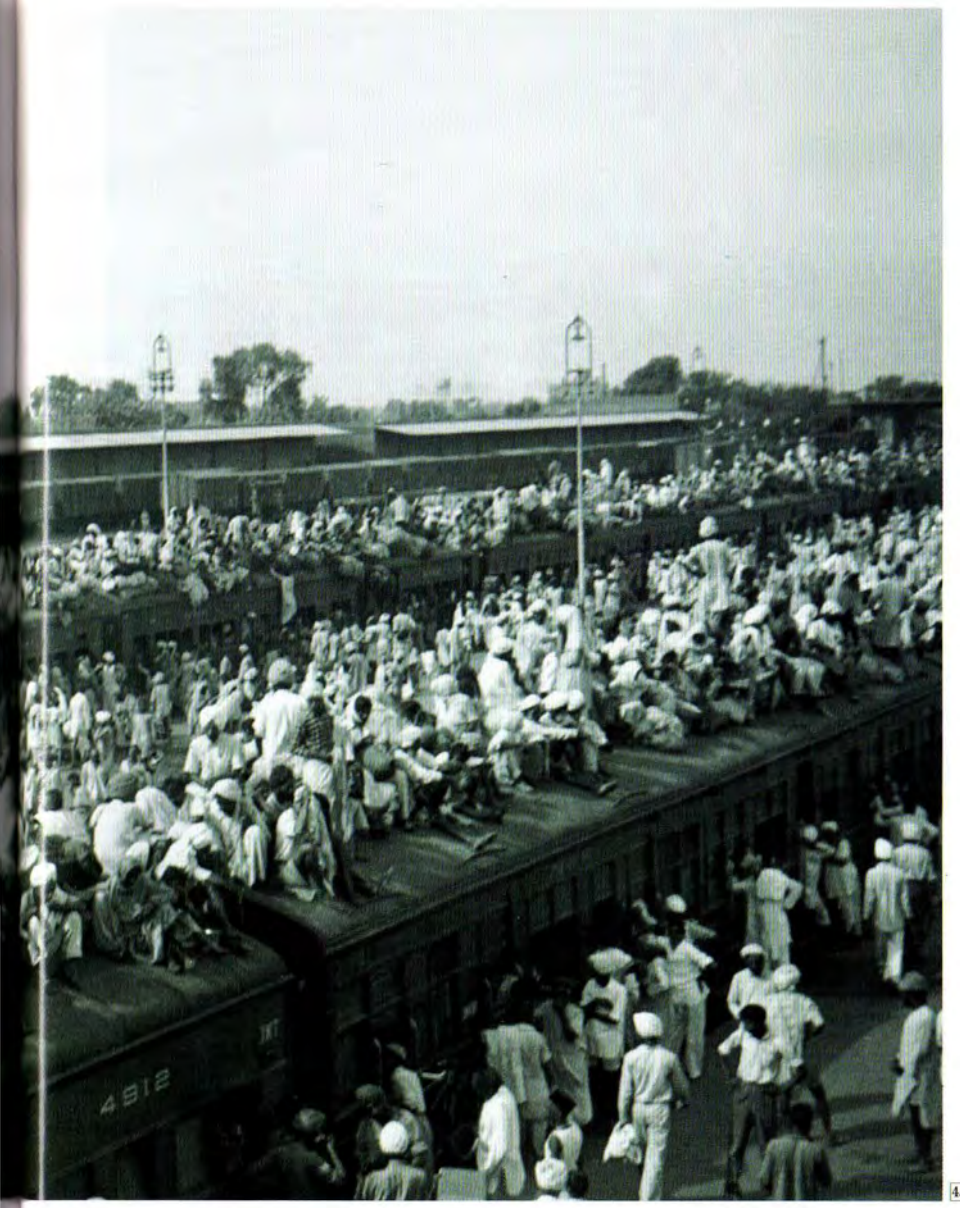
L'indipendenza
Alla fine del conflitto mondiale e con gli inglesi ormai disposti a cedere il potere, l'India fu travolta da una guerra civile interreligiosa.
Il nuovo e ultimo viceré, Lord Mountbatten, arrivò alla conclusione che la spartizione del paese fosse inevitabile.
Alla mezzanotte del 14 agosto 1947 venne contemporaneamente dichiarata l'indipendenza dell'India e la sua suddivisione in due stati: l'Unione indiana e il Pakistan.

44

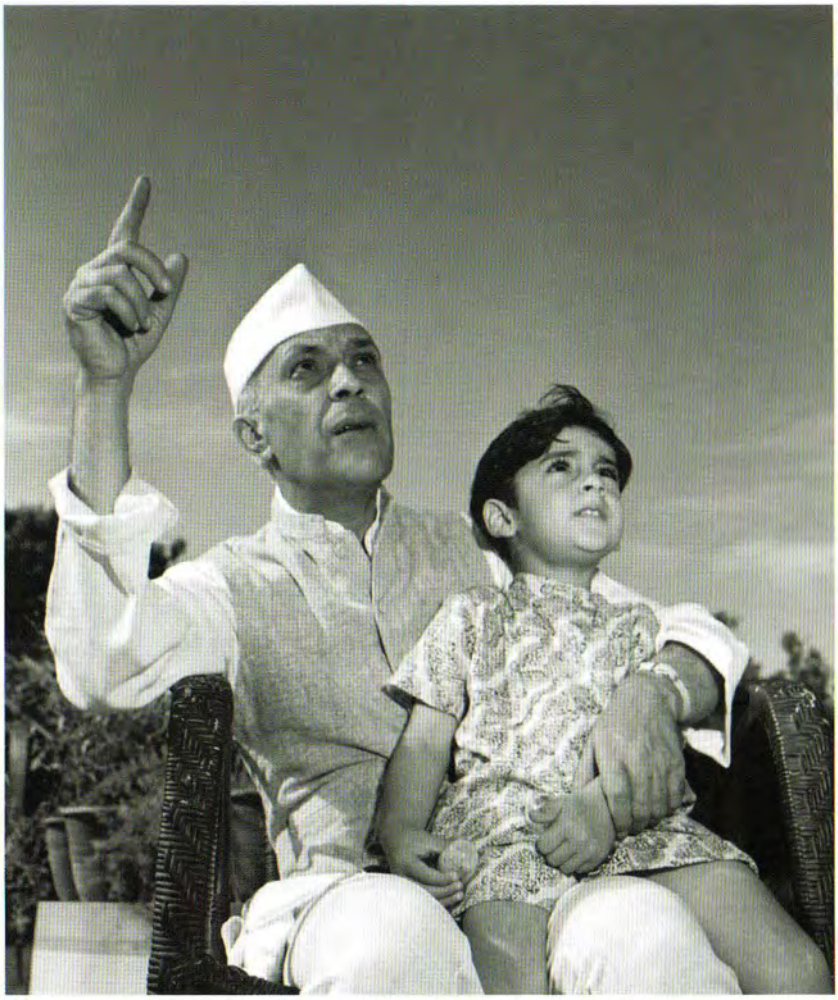
43 I coniugi Mountbatten e Jawaharlal Nehru alla Government House, Delhi 1948.

44 Muhammed Ali Jinnah, leader della Lega musulmana, 1947.

Indipendente ma lacerata
Subito dopo l'indipendenza, su entrambi i lati del confine fra i due nuovi stati si scatenò una guerra di sterminio. Ne conseguì la più grande migrazione forzata del secolo: i profughi in fuga da una parte e dall'altra furono nell'ordine di alcuni milioni.



45 Rifugiati ammassati sui treni nella stazione di Amritsar, 17 ottobre 1947.

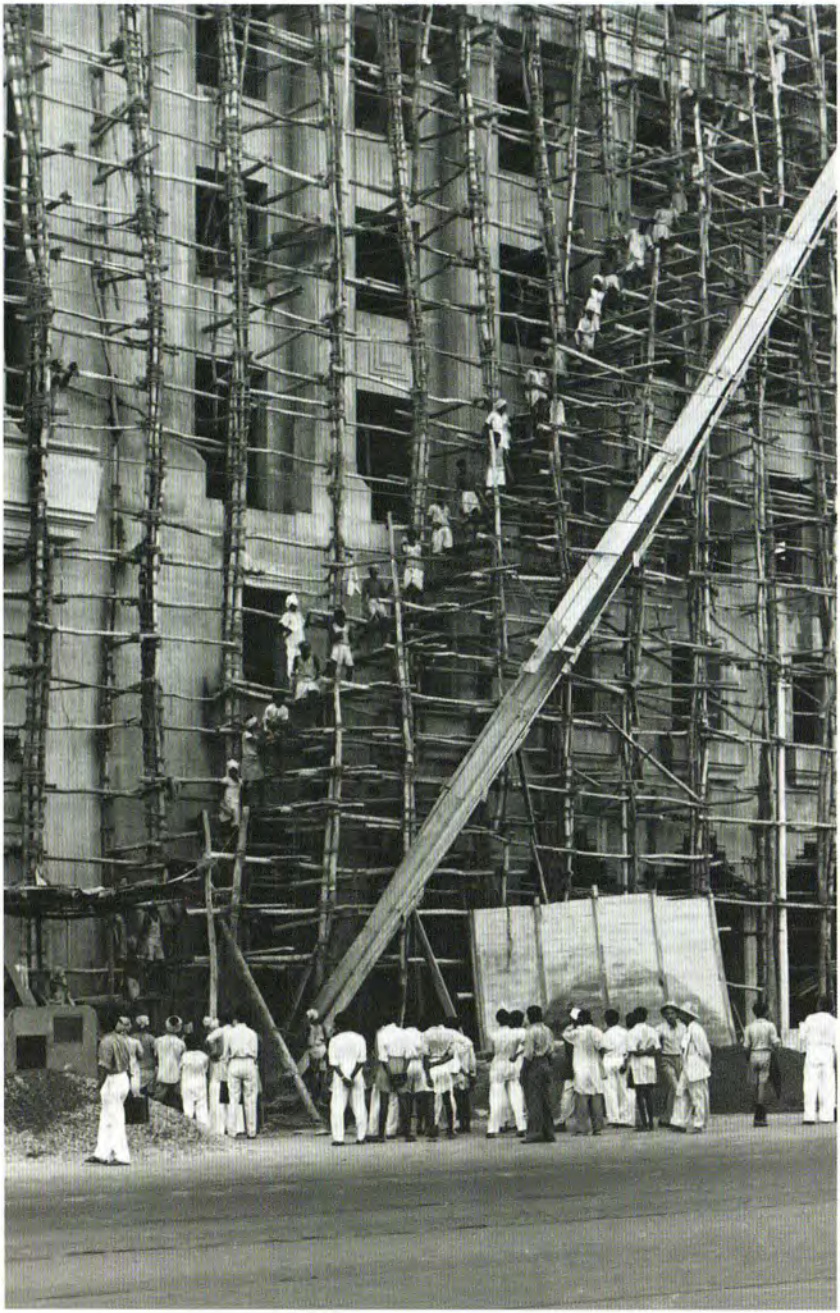


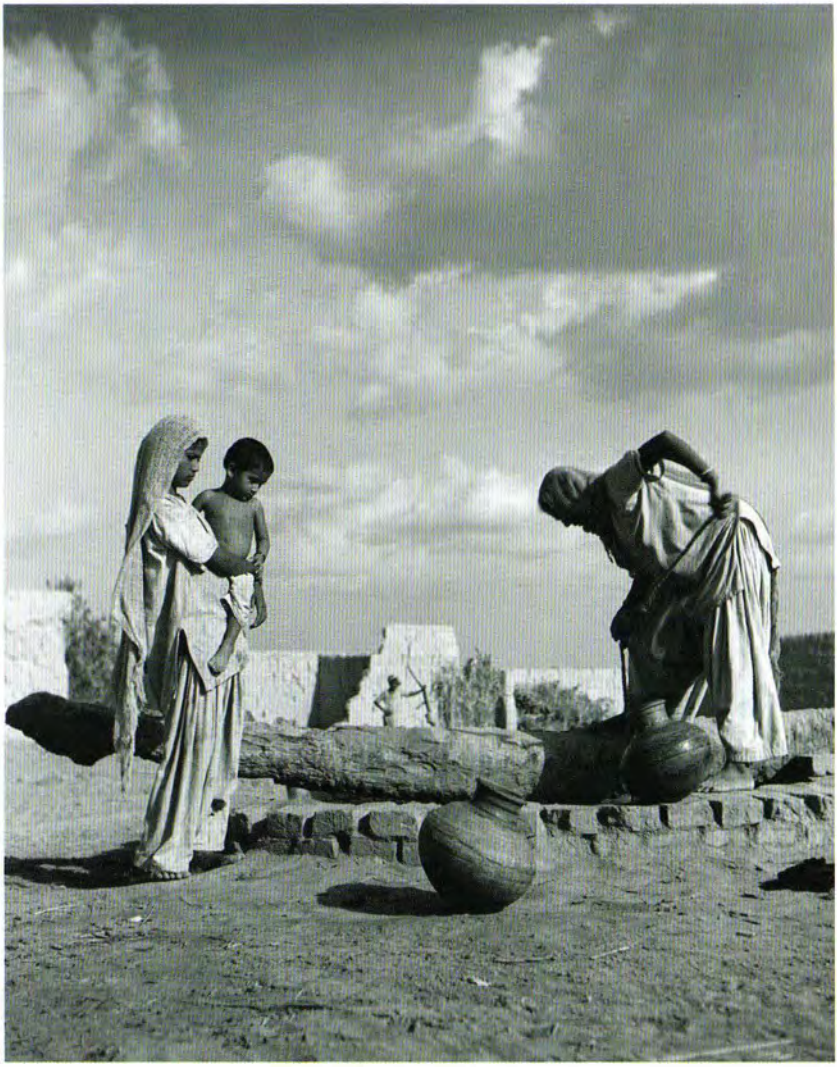
46

Il sistema nehruviano
Il primo dei tratti fondamentali del governo Nehru fu la diffusione di un'ideologia fondata sulla democrazia e il laicismo.
In campo economico, Nehru elaborò una politica di forte controllo statale di ispirazione socialista, con l'introduzione di piani quinquennali e un forte sostegno all'industria.
In politica estera adottò una posizione di non allineamento.

46 Jawaharlal Nehru e il nipote Rajiv nel giardino di famiglia, ottobre 1947.

47 La costruzione della Mercantile Bank of India, Bombay 1952.





48

La riforma agraria
Uno dei punti chiave del programma di Nehru prevedeva la ristrutturazione del mondo rurale, da cui dipendeva la sussistenza della maggioranza della popolazione indiana.
Ma l'enorme peso politico dei contadini ricchi sul Congresso fece sì che gran parte delle riforme in questo campo rimanesse lettera morta.

48 Una famiglia contadina si procura l'acqua da un pozzo. Valle dell'Indo, 1948.

49

50

La nascita del Bangladesh
Nel 1971, la terribile repressione in Pakistan nei confronti della popolazione bengalese rovesciò sull'India una fiumana di profughi. Alla fine dell'anno, un blitz degli indiani portò alla capitolazione dell'esercito pakistano. All'inizio di gennaio, le forze armate indiane si ritirarono dal Pakistan orientale, che divenne indipendente con il nome di Bangladesh.

49 Campo profughi a Haringata presso Calcutta, 1971.

50 Profughi accolti nell'ospedale 'Save The Children' in un campo fuori Calcutta, 1971.

51

Indira Gandhi
Pur continuando in linea di principio la politica del padre Nehru, il regime di Indira Gandhi fu di tipo autoritario, sia nell'imporre le proprie decisioni sia nel reprimere, anche con violenza, qualsiasi tipo di opposizione. A parte l'intermezzo del partito Janata (1977-1979), governò dal 1966 al 1984.

51 Indira Gandhi durante la campagna elettorale del 1971.

52

53

La questione sikh
Nel 1978 il *Sant* sikh Jarnail Singh Bhindranwale fu aiutato dal Congresso a destabilizzare il potere in Punjab. Sfuggito al controllo, scatenò una serie di massacri ai danni degli indù. Il 3 giugno 1984 le forze armate fecero irruzione nel Tempio d'oro dove si era rifugiato, distruggendolo e uccidendo numerosi fedeli. Il 31 ottobre dello stesso anno Indira Gandhi fu uccisa dalle sue guardie del corpo sikh.

■ Jarnail Singh Bhindranwale nel Tempio d'oro di Amritsar, marzo 1984.

53 Indira Gandhi scortata dalle sue guardie del corpo, 1977.

LOVELY SOUND
Ph: 45336

55

Rajiv Gandhi
Salutato come 'Mr Clean', Rajiv Gandhi, figlio di Indira, diede l'avvio alla liberalizzazione economica del paese e allo sviluppo delle tecnologie informatiche. Il suo governo fu però travolto dagli scandali e prestò troppo il fianco al comunitarismo indù, alienandosi laici e musulmani.
Nel 1991, durante la campagna elettorale, rimase vittima di un attentato, opera di un commando suicida tamil.

54 Momento della campagna elettorale di Rajiv Gandhi del 1984 a Nuova Delhi.

55 Catena di assemblaggio della BBL Ltd., una delle molte industrie tecnologiche locali, 1996.
Negli anni Novanta la diffusione sempre crescente delle tecnologie informatiche ha imposto l'India tra le nazioni leader del mercato globale.

56

Il fondamentalismo
La fine del XX secolo ha visto il declino del laicismo e il diffondersi del fondamentalismo indù a livello sia ideologico che politico. L'ascesa del Bjp, il partito della destra indù, ne è la manifestazione più immediatamente visibile.

56 Giovane integralista indù impugna il tridente di Shiva durante una protesta ad Amritsar, 2003.

condo elemento fu la scelta della leadership del Congresso di distribuire le candidature per le elezioni in base a tre principî che, nel loro insieme, favorirono la scelta di notabili influenti a livello locale. Il primo principio fu l'accettazione dell'articolo 1 del Congresso, cioè, come si è ricordato, un articolo che poneva come fine ultimo il raggiungimento dell'indipendenza attraverso mezzi non violenti. Chiaramente, nella seconda metà degli anni Trenta, erano pochissimi gli indiani (anzi, erano pochissimi gli inglesi) che non concordassero con il fatto che il regime coloniale fosse ormai destinato a dar luogo a un'India indipendente. L'accettazione dell'articolo 1, quindi, era lungi dal rappresentare una discriminante ideologica significativa. In quanto agli altri due principî, uno privilegiava quei potenziali candidati che fossero in grado di autofinanziare la propria campagna elettorale, mentre l'altro favoriva la scelta di quei candidati che, in ogni caso, avevano già concrete possibilità di vincere.

In sostanza, l'insieme di queste regole significò che il Congresso privilegiò come candidati non tanto gli eroi delle campagne non violente, quanto quei notabili che, attraverso la propria ricchezza personale e la propria influenza a livello locale, erano già ben posizionati per vincere per proprio conto. Ma, se è facile capire la logica alla base di questa scelta strategica del Congresso, non sono altrettanto evidenti le ragioni per cui i notabili scelsero, nella maggior parte dell'India britannica, di accettare le candidature loro offerte dal Congresso. Una possibile spiegazione è che essi considerassero la macchina organizzativa del Congresso come un prezioso supporto o un pericoloso nemico. Ma, di per sé, questa spiegazione, se anche contiene una parte di verità, non la contiene tutta. Gli studi sullo svolgimento delle elezioni del 1937 a livello locale hanno infatti dimostrato che il Congresso vinse anche in province, come Madras, dove aveva una struttura organizzativa debole e, viceversa, perse in una provincia come il Bengala, dove aveva strutture organizzative relativamente forti. Questo significa che, almeno in molti casi, i notabili che fecero la scelta di accettare la candidatura del Congresso non avevano una particolare necessità di utilizzarne la macchina organizzativa. Al contrario, furono proprio essi che, in molti casi, con le proprie risorse economiche e con l'appoggio dei propri clienti, contribuirono a dare sostanza a strutture organizzative che, in certe parti dell'India, erano rimaste rudimentali.

Piuttosto che l'appoggio organizzativo, quindi, ciò che spinse questi notabili a entrare nel Congresso sembrano essere state altre ragioni. La prima fu che i governi della maggior parte delle province erano stati gestiti da partiti diversi dal Congresso; questi partiti erano sta-

ti logorati dall'esercizio del potere in un contesto delimitato, da un lato, dalla gestione di risorse oggettivamente scarse (come si è detto, un terzo circa del bilancio provinciale) e, dall'altro, da una crisi socio-economica oggettivamente massiccia (quella scatenata dalla grande depressione). Una seconda ragione che favorì la scelta dei notabili a favore del Congresso fu che, già durante la campagna di disubbidienza civile dell'inizio degli anni Trenta, laddove erano emerse contraddizioni fra gli strati privilegiati e quelli subordinati del mondo rurale, il Congresso aveva in genere finito per schierarsi con i primi contro i secondi. Ora, il nuovo corpo elettorale creato dalla legge del 1935 comprendeva il 13,3% della popolazione. Dato che, in ogni caso, il criterio di delimitazione dell'elettorato teneva conto del censo degli elettori, questo significa che, grosso modo, a votare erano strati socialmente privilegiati; gli stessi a favore dei quali, al di là della retorica populista di Gandhi e di quella socialista di Nehru, il Congresso si era già effettivamente schierato fin dalla prima metà degli anni Trenta.

Tuttavia, questo non basta ancora a spiegare l'alleanza dei notabili con il Congresso: dopo tutto, esisteva una pletora di altri partiti che rappresentavano gli interessi degli strati sociali privilegiati. Il fattore decisivo sembra quindi essere stato che, nonostante l'apparente fallimento delle campagne di disubbidienza civile, gli ideali antimperialisti di cui il Congresso si era fatto interprete fin dal 1920 erano filtrati a livello di massa, diventando una componente importante della mentalità collettiva e conferendo un immenso prestigio a Gandhi e al Congresso. In una situazione del genere, scegliere di contrapporsi al Congresso significava, di regola, percorrere una strada tutta in salita. Salvo che nel Punjab e nel Bengala, dove esistevano particolari situazioni locali, la scelta degli strati privilegiati della società indiana a favore del Congresso diventava quindi una scelta logica.

Ovviamente, il rovescio della medaglia fu che il Congresso, in seguito alla sua alleanza con gli strati privilegiati, mutò definitivamente d'aspetto dal punto di vista sociale. Anche se i leader continuarono a rimanere quelli che si erano formati nel corso delle campagne di massa guidate da Gandhi a partire dal 1920, e anche se non si può dubitare della sincerità personale della maggioranza di questi leader (a incominciare, ovviamente, da Gandhi e da Nehru), quello del 1937 fu una sorta di patto col diavolo. Da quel momento, qualsiasi serio progetto di riforma socio-economica divenne se non impossibile, certo assai difficile. Ciò che venne guadagnato con tale patto fu che quegli stessi strati privilegiati sulla cui alleanza si era basato il nuovo *raj* della Corona cambiarono di fronte, schierandosi con il Congresso.

L'alleanza fra gli strati sociali privilegiati e il Congresso si consolidò nei due anni circa in cui il partito rimase al potere nelle province. Abbiamo ricordato come la grande depressione si fosse ripercossa con estrema violenza soprattutto sul mondo rurale, ma come la dirigenza coloniale, più interessata a proteggere la posizione economica della «madrepatria» piuttosto che quella dell'India, si fosse sostanzialmente disinteressata del problema. Il risultato fu che esso venne lasciato in eredità ai governi provinciali che presero il potere nel 1937. Di conseguenza, fu in particolare al Congresso che toccò il non facile compito di affrontare la questione. In questa prospettiva, la ristrutturazione dei rapporti agrari divenne il principale impegno di gran parte dei governi del Congresso. Per quanto il problema non fosse risolto (cosa di fatto impossibile, senza il controllo dei vertici dell'economia, ancora in mano alla classe dirigente coloniale), il Congresso dimostrò un notevole dinamismo nel misurarsi con i problemi dell'indebitamento agrario e dei rapporti fra fittavoli e proprietari terrieri. Se, quindi, il Congresso non fu capace di risolvere i problemi che aveva di fronte, fu almeno in grado di dare l'impressione di avere la volontà di farlo, una volontà che si scontrava con le limitazioni imposte dal permanere del sistema coloniale.

Questa impressione che il Congresso avesse delle soluzioni concrete a problemi che il regime coloniale non voleva o non poteva affrontare fu poi rafforzata dalla politica industriale del partito. I governi del Congresso, infatti, intervennero anche in questo ambito, gravemente disturbato dai contraccolpi della crisi economica internazionale. Tali governi mediarono, in genere con risultati positivi, fra gli interessi dei sindacati operai (alcuni dei quali creati a suo tempo da uomini politici legati al Congresso) e quelli degli imprenditori (molti dei quali personalmente vicini ad alcuni dei maggiori leader del Congresso). Inoltre, fu proprio in questo periodo che uomini politici come Nehru e Bose incominciarono a discutere con i capitalisti indiani una politica di pianificazione economica che promuovesse lo sviluppo industriale del paese e che lo mettesse al riparo dalle turbolenze internazionali.

Al di là dei risultati concreti, che furono limitati, l'intervento del Congresso nei rapporti agrari, la sua azione a livello di relazioni industriali e i progetti di pianificazione economica portarono a un percepibile cambiamento di clima politico. Non solo, come s'è già ricordato, il Congresso consolidò l'alleanza con i gruppi dominanti della società indiana, venuta in essere in occasione delle elezioni; esso, dando con il suo attivismo l'impressione di avere la volontà e la capacità di affrontare concretamente i problemi del momento, contribuì a

creare un'atmosfera caratterizzata dall'aspettativa che il *raj* britannico fosse agli sgoccioli e che il *Congress raj* fosse alle porte.

29. *Il Congresso e i musulmani prima e dopo le elezioni del 1937*

Le elezioni del 1937 e gli avvenimenti a esse immediatamente successivi prefigurarono quindi l'emergere di un'India indipendente politicamente dominata dal Congresso. Disgraziatamente, in quel medesimo periodo vi fu un altro sviluppo, assai meno positivo, cioè la definitiva rottura fra il Congresso e la Lega musulmana. Come si vide poi, tale rottura aprì la strada a quell'immane tragedia che fu la spartizione dell'India in due stati fra di loro ostili.

Negli anni della diarchia le tensioni e gli appuntamenti mancati che avevano contraddistinto i rapporti fra il Congresso e la maggioranza dei partiti musulmani erano stati molteplici. I tentativi, soprattutto da parte di Muhammed Ali Jinnah, di arrivare a ricostruire l'unità d'intenti, a suo tempo raggiunta con il patto di Lucknow, erano invariabilmente falliti (e l'episodio del rapporto Nehru, già ricordato, non fu che il più clamoroso di questi casi). La situazione era poi stata aggravata dal fatto che, come si è già ricordato, a partire dalla fine della campagna di non cooperazione i rapporti quotidiani fra indù e musulmani si erano deteriorati in molte parti dell'India. Ciò nonostante, bisogna sottolineare che, ancora all'inizio del 1937, l'idea di cercare la soluzione di questi difficili rapporti al di fuori di una struttura politica unitaria a livello panindiano non era mai stata presa in considerazione da nessuno dei maggiori uomini politici musulmani. Tale, infatti, non era il poeta Muhammad Iqbal (1877-1938) che, nel 1930, durante il discorso da lui tenuto come presidente della Lega musulmana, aveva ventilato (in modo d'altra parte ambiguo e confuso) la possibilità che le province a maggioranza musulmana del Nord-ovest del subcontinente si riunissero in una sorta di stato federato con il resto dell'India. Né era un personaggio dotato di alcun seguito politico lo studente Choudhary Rahmat Ali che, nel 1933, non solo propose la creazione di uno stato per i musulmani indiani ma ne coniò il nome: quello di Pakistan.

Le idee di Iqbal e di Rahmat Ali erano quindi rimaste solo dei voli di fantasia da parte di persone senza alcun seguito politico degno di nota; il problema reale, per i leader dei partiti politici musulmani e per i loro omologhi del Congresso (fra cui vi erano i cosiddetti nazionalisti musulmani) rimaneva, quindi, quello di quali tutele ac-

cordare alla comunità più debole, nell'ambito di un sistema politico unitario.

Tutto ciò cambiò in seguito alle elezioni del 1937. Il Congresso, nonostante gli straordinari successi riportati nell'elettorato generale (che era poi, essenzialmente, l'elettorato riservato agli indù, compresi gli intoccabili), aveva ottenuto risultati assai scarsi nei collegi riservati ai musulmani. Qui il Congresso aveva presentato i suoi candidati in solo 58 dei 485 seggi, vincendone appena 26. Per di più, 38 dei seggi contestati e 19 dei seggi vinti erano nella Frontiera (North West Frontier Province), dove, però, esisteva una situazione particolare. In questa provincia, dove il 95% degli abitanti erano musulmani di etnia pathan, la forza politica dominante, il Khudai Khidmatgar, guidato da Khan Abdul Ghaffar Khan, era un movimento non violento, profondamente influenzato dalle idee gandhiane e fido alleato del Congresso. Ed era stato grazie a tale alleanza che il Congresso aveva potuto vincere i seggi della Frontiera. Ma si trattava di un caso unico e, come s'è visto, nel resto dell'India le cose erano andate in maniera ben diversa.

In sostanza, le elezioni del 1937 avevano smentito le pretese del Congresso di rappresentare il popolo indiano nel suo complesso, data la dimostrata incapacità di conquistare un seguito degno di nota fra il quarto circa della popolazione che era di religione islamica. L'elettorato musulmano, infatti, aveva votato per partiti musulmani e, laddove i musulmani erano la maggioranza, cioè nel Punjab e nel Bengala, il Congresso era emerso come una forza trascurabile. Ma, vale la pena di sottolinearlo, non furono le sconfitte del Congresso nel Punjab e nel Bengala ad aprire un conflitto insanabile fra questo partito e la maggioranza dei partiti musulmani. Fu invece la vittoria del Congresso nelle province che contenevano minoranze musulmane e il modo nel quale il partito utilizzò questa sua vittoria, soprattutto nelle Province Unite e nella provincia[14] di Bombay.

In effetti, gli esiti delle elezioni nel Punjab e nel Bengala, per quanto preoccupanti per il Congresso in quanto partito, non comportavano, di per sé, una svolta negativa nei rapporti fra indù e musulmani. Nel Punjab, le elezioni del 1937 videro l'affermazione, come era sempre avvenuto nel periodo diarchico (1920-1937), del Partito unionista. Questo era in realtà una specie di coalizione che rappresentava gli strati superiori del mondo rurale punjabi. Di conseguenza, il Partito unionista era un'alleanza intercomunitaria in cui, riflettendo da vicino la situazione sociale del mondo rurale punjabi, i musulmani erano la maggioranza, ma in cui un po' meno della metà del partito era formata da indù e da sikh. Il Partito unionista, quindi, pur

essendo il più forte partito musulmano allora presente in India, era, nel medesimo tempo, un partito intercomunitario, caratterizzato da una forte presenza di indù e di sikh. In Punjab, il Congresso aveva potuto realizzare qualche guadagno solo nel settore urbano, i cui gruppi sociali dominanti erano in genere finanzieri appartenenti alle caste mercantili indù.

La politica dei governi del Punjab del periodo prediarchico, motivata dalla necessità di proteggere il campo di reclutamento privilegiato dell'esercito indiano, era sempre stata quella di tutelare i gruppi dominanti del mondo rurale nei confronti dei gruppi urbani, fra l'altro limitando per legge la possibilità di questi ultimi di intervenire nel settore rurale. Questa medesima politica era stata scrupolosamente seguita dai ministri unionisti nell'epoca diarchica. Costoro, ovviamente, erano stati pienamente appoggiati dal governatore e dai suoi consiglieri, oltre che dallo stesso governo dell'India (è significativo il fatto che, come abbiamo visto, il Punjab fosse stata l'unica regione indiana a essere tutelata nei confronti della grande depressione). Questo spiega perché, nel 1937, gli elettori del Punjab non avessero nessuna particolare ragione di fare una scelta diversa da quella fatta in precedenza.

Il caso del Bengala era per certi versi simile. Qui il Congresso era storicamente legato agli *zamindar*, in grande maggioranza indù, e alla borghesia urbana di Calcutta, in larga maggioranza formata da indù di caste alte che, in genere, percepivano rendite (anche se rendite di scarsa entità) derivanti dalla proprietà parcellata di possedimenti terrieri. La maggioranza della classe contadina bengalese era invece formata da fittavoli di religione musulmana. In Bengala, quindi, la contrapposizione di classe si sovrapponeva alla distinzione religiosa. Nel 1929, gli interessi dei fittavoli musulmani, che erano il gruppo dominante a livello rurale nei due terzi del Bengala, erano stati assunti dal Krishak Proja Samiti («Partito dei contadini e dei fittavoli»). Il partito Krishak era così emerso come il più forte partito bengalese; tuttavia, per governare, esso aveva sempre dovuto ricorrere a coalizioni con partiti non musulmani, realizzando, quindi, una situazione analoga a quella punjabi. Come nel Punjab, la coalizione capeggiata dal partito Krishak (cioè una coalizione intercomunitaria, anche se prevalentemente musulmana) si era contrapposta al Congresso. Come nel Punjab, ciò era avvenuto non in base a motivazioni religiose (musulmani contro indù) e neppure nazionaliste (forze filocoloniali contro forze antimperialiste), bensì in base a considerazioni di classe (fittavoli contro proprietari terrieri).

Furono quindi gli sviluppi nelle province dove erano presenti le

minoranze musulmane a segnare una svolta decisiva nel peggioramento dei rapporti fra il Congresso e i musulmani indiani. Era stato appunto in queste province che la Lega musulmana aveva ottenuto risultati relativamente buoni, conquistando la maggior parte dei 109 seggi da essa guadagnati nelle elezioni del 1937. In particolare, la Lega (che ovviamente si presentò solo nei 482 seggi riservati ai musulmani, e non in tutti) conquistò 27 seggi su 64 nelle Province Unite e 20 su 29 nella provincia di Bombay.

In particolare nelle Province Unite, la Lega musulmana, che aveva un programma nazionalista del tutto analogo a quello del Congresso, condusse la sua campagna elettorale in una sorta di tacita intesa con il Congresso, contro partiti su posizioni filocoloniali. Nelle Province Unite, tale campagna era diretta contro quell'Agriculturalist Party (Partito degli agricoltori) che, nonostante il nome, rappresentava i grandi proprietari terrieri della provincia, fra i quali vi era una cospicua minoranza musulmana. In effetti, l'intesa di fatto fra Congresso e Lega musulmana durante la campagna elettorale fu così stretta da far ipotizzare a molti osservatori (cosa poi smentita dalla successiva ricerca storica) l'esistenza di un vero e proprio accordo fra i due partiti.

Sta di fatto che, dopo le elezioni, sia nelle Province Unite sia a Bombay si aprirono contatti fra i leader locali dei due partiti. Questo anche se nelle Province Unite il Congresso aveva una confortevole maggioranza assoluta, mentre a Bombay aveva sì la maggioranza assoluta, ma per un unico voto. In entrambi i casi, però, le trattative per un governo di coalizione vennero bloccate dalla leadership nazionale del Congresso, in particolare da Nehru.

Ciò che fu particolarmente grave per i futuri rapporti fra il Congresso e la Lega fu lo sviluppo delle trattative nelle Province Unite. Qui, la Lega chiese di partecipare al governo con due ministri; il Congresso, su indicazione di Nehru, si disse disposto ad accettare, *ma solo in cambio della dissoluzione della Lega nelle Province Unite.* In altre parole, in cambio di una cospicua mancia personale offerta ai due principali leader locali della Lega, si chiedeva che costoro affossassero il proprio partito. Si trattava di una proposta immorale e arrogante che, alla fine, i due uomini politici a cui era stata fatta trovarono la forza di rifiutare.

Mentre i negoziati erano ancora in corso, cioè nel maggio 1937, Muhammed Ali Jinnah, nel tentativo di rimuovere gli ostacoli a un'alleanza fra la Lega musulmana e il Congresso, inviò una richiesta d'aiuto a Gandhi, attraverso B.G. Kher, cioè il leader del Congresso di Bombay, apertamente favorevole a un accordo. Il Mahatma

si era allora ufficialmente ritirato dalla politica attiva, ma, di fatto, rimaneva il potere ultimo nell'ambito del Congresso. All'appello di Jinnah, Gandhi rispose con un messaggio in cui, fra l'altro, scriveva: «Vorrei fare qualcosa, ma sono totalmente impotente. La mia fede nell'unità [fra indù e musulmani] è fulgida come sempre; ma non vedo alcuna luce del giorno in questa impenetrabile oscurità e, in tale disperazione, grido a Dio perché conceda luce» [cit. in Wolpert 1984, p. 150].

Dato che la capacità di Gandhi di imporre la propria volontà nel Congresso rimaneva allora sovrana, il suo rifiuto di intervenire era motivato non da impotenza ma dal fatto che, evidentemente, condivideva la politica di Jawaharlal Nehru. Dal canto suo, Nehru sposava in pieno l'ideologia in base alla quale il Congresso era l'unico e legittimo rappresentante del popolo indiano. Secondo le parole stesse di Nehru, allora in India vi erano solo due partiti: il Congresso e il *raj*. Sempre secondo Nehru, non solo la Lega era un partito comunitario (e per ciò stesso necessariamente antinazionale) ma esso, con il pretesto di rappresentare gli interessi delle masse musulmane, tutelava invece quelli di una ristretta élite agiata, prevalentemente formata da grandi proprietari terrieri. Distruggere la Lega, di nuovo nell'analisi di Nehru, significava sbarazzare il campo per lo scontro finale fra il nazionalismo indiano (rappresentato dal Congresso) e il *raj* (che si serviva di partiti come la Lega musulmana per indebolire il movimento nazionalista).

L'analisi di Nehru, almeno fra gli storici non pakistani, è stata largamente accettata (fra l'altro, in passato, anche da chi scrive) in quanto superficialmente convincente. Non c'è dubbio che la Lega fosse un partito comunitario, nel senso che rappresentava (o, meglio, mirava a rappresentare) gli interessi della comunità musulmana. Ma è assolutamente falso che la Lega fosse un partito antinazionale, colluso con il *raj* britannico. D'altra parte, Nehru, in questa fase della sua carriera, non sembrava rendersi conto che il Congresso era un partito totalmente laico solo nell'immaginazione sua e di pochi altri. Le forze del comunitarismo, infatti, erano ben presenti nel Congresso e, in molte parti dell'India, soprattutto nel Nord, diventavano tanto più potenti quanto più ci si allontanava dai vertici del partito per avvicinarsi alla sua base. Questo era particolarmente vero, fra l'altro, nelle Province Unite, teatro di molti degli incidenti intercomunitari degli anni precedenti.

Ovviamente il comunitarismo presente nel Congresso era il comunitarismo indù e, come doveva poi notare lo stesso Nehru, circa vent'anni più tardi[15], è facile per la comunità maggioritaria masche-

rare il proprio comunitarismo (cioè i propri interessi di gruppo) come patriottismo. Per quanto riguarda, poi, l'affermazione di Nehru secondo cui nella Lega erano fortemente rappresentati gli strati privilegiati della società indiana, non vi è dubbio sulla correttezza di tale accusa. D'altra parte, la medesima accusa si sarebbe potuta fare, con almeno altrettanta giustizia, nel caso del Congresso. Esattamente nel 1937 e nel 1938, due anni in cui Nehru fu presidente del Congresso, i tentativi di quest'ultimo di inaugurare politiche riformiste a favore degli strati subordinati della società indiana vennero costantemente vanificati dalla cosiddetta vecchia guardia gandhiana. Questa era formata da un gruppo d'influenti uomini politici, socialmente conservatori e assai poco laici, capeggiati da Vallabhbhai Patel (con Nehru, l'altro più vicino collaboratore di Gandhi).

In questo contesto c'è da chiedersi se il tentativo, esplicitamente teorizzato da Nehru, di distruggere la Lega musulmana e di mettere permanentemente fuori gioco Jinnah (che, in effetti, era, in materia sociale, un conservatore) non rispondesse *anche* a un personale desiderio di rivincita contro quelle stesse forze socialmente conservatrici che, nel Congresso, tenevano le politiche sociali di Nehru costantemente in scacco[16].

Qualsiasi fossero le motivazioni reali dell'azione di Nehru, questa non si interruppe con l'affossamento dei governi di coalizione nelle Province Unite e nella provincia di Bombay, ma venne continuata attraverso la campagna di «contatto di massa» nei confronti dei musulmani. Alla base di questa campagna, ideata e fortemente voluta da Nehru, vi erano due assiomi. Il primo era che il vero problema sociale e politico in India (a parte il dominio coloniale) era funzione della contraddizione fra le classi privilegiate e quelle subordinate. Il secondo assioma era che il Congresso era un partito che, oggettivamente, rappresentava e si faceva carico degli interessi delle masse; al contrario, la Lega musulmana non era che una cricca di proprietari terrieri e di ricchi borghesi che, utilizzando la religione, si serviva delle masse per i propri fini egoistici. Da questi due assiomi discendeva il corollario che fosse sufficiente prendere direttamente contatto con le masse musulmane perché queste realizzassero quanto erroneo fosse il loro appoggio alla Lega e, emendando il loro comportamento politico, scegliessero il Congresso come il partito che effettivamente le rappresentava.

La campagna di «contatto diretto» con le masse musulmane ebbe il suo epicentro nelle Province Unite e, di fatto, poté contare sull'aiuto del governo provinciale, formato dal Congresso. Questo comportò, ovviamente, il lancio di una contro-campagna da parte della

Lega, che accusò, falsamente, i governi del Congresso di «atrocità» ai danni dei musulmani. Ma, anche se è vero che la contropropaganda della Lega musulmana fu assai poco scrupolosa della verità, rimane il fatto che, alla fine, l'azione del Congresso, sia pure con il supporto della macchina statale, si concluse con un fallimento totale, ancor prima di essere ufficialmente abbandonata all'inizio del 1939.

La spiegazione che è stata spesso data di questo fenomeno fa riferimento al fatto che la Lega musulmana fece uso dello slogan dell'«islàm in pericolo» e si appoggiò alla predicazione di sant'uomini e dottori della legge musulmani. La plebe musulmana, ignorante e naturalmente predisposta al fanatismo (in quanto musulmana), venne quindi mobilitata contro un partito sollecito dei problemi reali delle masse (musulmane e no) e pieno di buone intenzioni.

Questa ammirevole spiegazione ha però un piccolo neo, che consiste nel fatto che anche il Congresso fece uso della propaganda dei dottori della legge musulmani per promuovere i propri punti di vista presso le masse islamiche. I buoni rapporti fra il Congresso e la scuola di Deoband erano continuati nel tempo. Inoltre, molti di quegli *ulama* che avevano svolto un ruolo tanto importante al tempo del *Khilafat* si erano poi riuniti in un partito autonomo, il Jamiat-ul-Ulema Hind (Partito indiano degli *ulama*), che, dopo le elezioni del 1937, era confluito nel Congresso. Ora, questi stessi *ulama* appoggiarono, almeno per un certo periodo, l'azione del Congresso contro la Lega musulmana, un partito a cui erano ostili perché da loro considerato come guidato da personaggi troppo laici, a incominciare dallo stesso Jinnah.

Tutto questo fa pensare che le ragioni per cui le masse musulmane rigettarono la propaganda del Congresso e accettarono invece quella della Lega musulmana siano state diverse dalla semplice adesione a parole d'ordine religiose. In mancanza di studi esaustivi, che diano una risposta definitiva a questo problema, un'ipotesi è tuttavia legittima. Questa è che, a livello locale, il personale politico del Congresso era assai meno laico di quanto pensasse Nehru; i musulmani, quindi, diedero più peso a quello che, nel corso dei precedenti quindici anni, era stato l'effettivo comportamento dei quadri locali del Congresso, piuttosto che alle gloriose promesse degli inviati della leadership nazionale di quello stesso partito.

Qualsiasi siano state le ragioni del fallimento della campagna di «contatto diretto» voluta da Nehru, due sono le conclusioni importanti che devono essere qui sottolineate. La prima è che la campagna di «contatto diretto», lungi dal raggiungere gli obiettivi proposti, contribuì a un drammatico aumento delle tensioni intercomunitarie nel

Nord dell'India. La seconda conclusione è che il fallimento della campagna fu la prova, per così dire matematica, che l'intera strategia di Nehru contro Jinnah era stata non solo arrogante, ma velleitaristica e politicamente miope.

30. *Jinnah da Lucknow a Lucknow*

Il fallito tentativo di distruggere politicamente la Lega musulmana e Muhammed Ali Jinnah comportò una serie di conseguenze di grande importanza. La prima fu che i rapporti fra il Congresso e la Lega musulmana furono danneggiati al di là di ogni possibile rimedio; il secondo fu che gli altri partiti musulmani, preoccupati del comportamento del Congresso nelle province dove aveva la maggioranza assoluta, si accodarono alla Lega. In questo modo, nel giro di pochi mesi, si formò una contrapposizione – che, come poi si vide, divenne incolmabile – fra il Congresso e tutti i maggiori partiti musulmani (a parte il Khudai Khidmatgar della North West Frontier Province).

Le elezioni del 1937 avevano dimostrato che la Lega musulmana, pur ottenendo risultati non brillanti, era l'*unico* partito musulmano a essere presente in praticamente tutte le province dove vi fosse una presenza musulmana. Come il Congresso nel periodo pregandhiano, la Lega aveva una struttura organizzativa che era indubbiamente rudimentale, ma altrettanto indubbiamente panindiana. Come nel caso del Congresso, questo le dava un fondamentale vantaggio nei confronti di ogni altro partito musulmano (che, anche se forte e compatto, era sempre localizzato in una sola provincia). Viste le posizioni nazionaliste della Lega musulmana, un'alleanza fra il Congresso e la Lega sarebbe stata certamente possibile e, di fatto, avrebbe legato al Congresso l'unico partito musulmano che avrebbe potuto diventare – come in effetti diventò – un avversario a livello panindiano. La scelta di scartare una (facile) alleanza in favore dello scontro frontale con la Lega avrebbe potuto trovare una giustificazione *ex post*, sul piano della *Realpolitik*, se l'obiettivo perseguito fosse stato raggiunto. Ma, come s'è visto, tale obiettivo non fu raggiunto. D'altra parte, colui che da circa trent'anni era stato, fra gli uomini politici musulmani, colui che più pervicacemente e più indefessamente aveva operato per un'alleanza fra il Congresso e la Lega musulmana, guadagnandosi a pieno diritto il titolo di «ambasciatore dell'unità indù-musulmana», divenne ora un nemico implacabile per il Congresso. Con il fallimento delle trattative del 1937, Jinnah si convinse dell'impos-

sibilità di ogni accordo col Congresso: da quel momento in avanti, Jinnah utilizzò la sua considerevole energia personale e le sue grandi capacità politiche e diplomatiche non più nel tentativo di unire i partiti musulmani in un'alleanza con il Congresso, bensì per unirli in un'alleanza contro il Congresso.

Nel perseguimento di questo suo obiettivo, Jinnah fu grandemente aiutato dall'impressione lasciata nella mente degli altri leader musulmani dal tentativo del Congresso di distruggere la Lega. Si è notato come i partiti musulmani al potere nel Punjab e nel Bengala si trovassero in una posizione di forza da cui, nel contesto politico allora vigente, difficilmente il Congresso avrebbe potuto scalzarli. Ma il comportamento del Congresso nelle Province Unite prefigurò quello che avrebbe potuto succedere qualora – o, meglio, quando – gli inglesi avessero devoluto all'elettorato indiano il controllo di una quota più o meno consistente del governo centrale. In questo caso il Congresso, che avrebbe avuto la maggioranza dei seggi del Parlamento (come già aveva la maggioranza dei seggi dell'esistente ma politicamente impotente Assemblea legislativa centrale), sarebbe stato in grado di formare un proprio governo. In quel caso (almeno così ragionarono i leader dei maggiori partiti regionali musulmani) vi era ogni probabilità che il Congresso si comportasse come si era ora comportato nei confronti della Lega musulmana. In altre parole, si sarebbe servito dei poteri del governo centrale per cercare di distruggere i partiti regionali musulmani, esattamente come aveva tentato di distruggere la Lega nelle Province Unite, servendosi, fra l'altro, del proprio controllo del locale governo provinciale.

Questi rancori e questi timori trovarono un primo e decisivo momento di coagulo in occasione della sessione plenaria della Lega musulmana che si tenne a Lucknow nell'ottobre del 1937. In quell'occasione divenne chiaro che lo stile politico di Jinnah era completamente cambiato: in tutte le precedenti sessioni da lui presiedute e, più in generale, nei suoi precedenti interventi politici, la necessità di un accordo con il Congresso era stato una delle costanti della strategia di Jinnah. Questa venne ora sostituita dall'attacco frontale contro il Congresso accusato di essere un partito indù da cui, come dimostravano le recentissime vicende postelettorali, non ci si poteva aspettare né giustizia, né *fair play*. Fu nella medesima occasione che, per la prima volta, Jinnah formulò la teoria (speculare rispetto a quella del Congresso di rappresentare l'intera nazione indiana) secondo cui la Lega musulmana rappresentava tutti i musulmani indiani. Questa posizione trovò una sua giustificazione nel fatto che, in occasione della sessione di Lucknow, sia sir Sikander Hayat Khan (1892-1942), il lea-

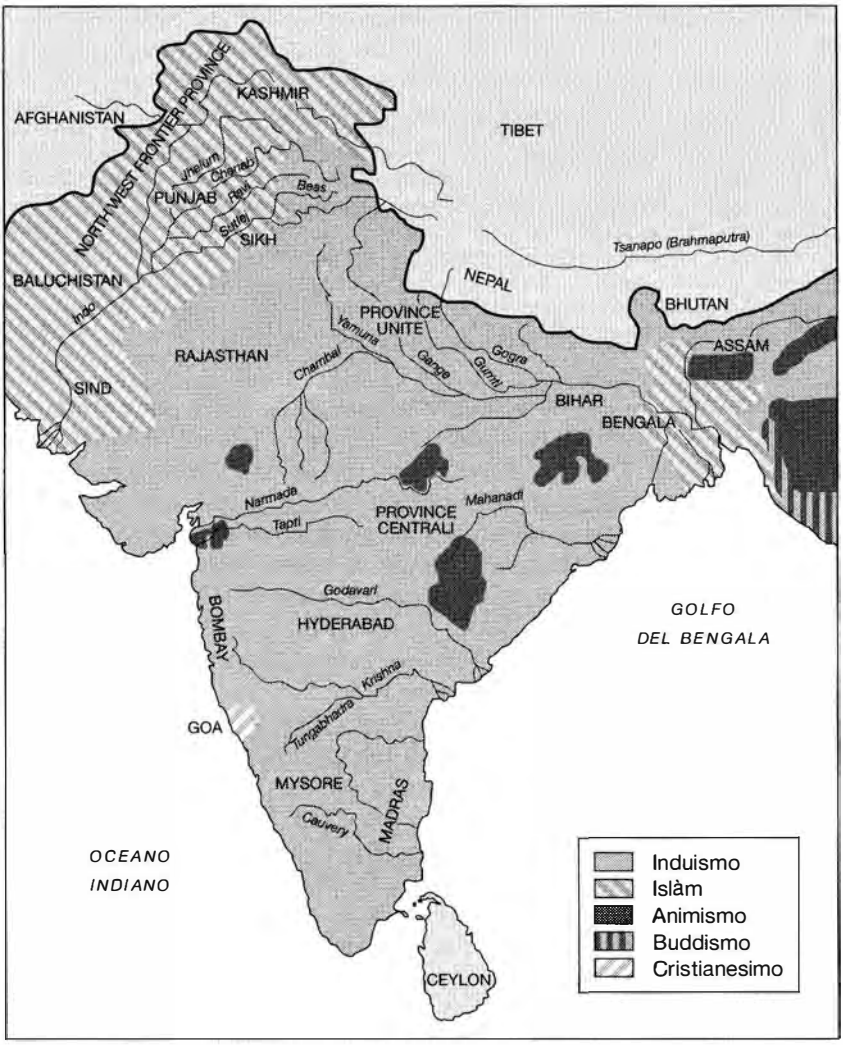


Fig. 23. *Le religioni prevalenti secondo il censimento del 1941.*

der del Partito unionista del Punjab, sia Abul Kasem Fazl-ul-Haq (1873-1962), il leader dello Krishak Lok Samiti del Bengala, decisero di affidare la rappresentanza dei propri interessi a livello nazionale a Jinnah e alla Lega musulmana.

Ciò non significa affatto che questi due potenti baroni avessero

deciso di subordinarsi a Jinnah. Essi rimasero sovrani nelle rispettive province e, a livello provinciale, i partiti da essi guidati continuarono a esistere come partiti autonomi. Ma sia sir Sikander che Fazl-ul-Haq si rendevano conto che, nell'eventualità di mutamenti negli equilibri di potere a livello di governo centrale, Jinnah era l'uomo politico di gran lunga più qualificato per tutelare gli interessi dei loro partiti, nel corso delle trattative che avrebbero accompagnato un simile mutamento costituzionale.

31. *Jinnah come «Qaid-i-Azam» dei musulmani indiani*

In sostanza, il titolo di *Qaid-i-Azam* (grande leader), con cui Jinnah incominciò a essere salutato dai suoi seguaci a partire dalla sessione di Lucknow del 1937, e l'affermazione da lui fatta in quella medesima occasione, e poi continuamente ripetuta, di essere il rappresentante di tutti i musulmani indiani non erano proclami velleitari, ma avevano una base concreta. Vero è che la leadership di Jinnah era ancora fragile, ma, come si vide poi, quando il problema del futuro assetto da dare al governo centrale fu effettivamente posto sul tappeto, i rapporti di forza fra il *Qaid-i-Azam* e i suoi potenti vassalli si spostarono sempre più a favore dello stesso Jinnah.

Come vedremo nel prossimo capitolo, due anni dopo la sessione di Lucknow, in occasione della sessione di Lahore della Lega musulmana (marzo 1940), Jinnah enunciò per la prima volta pubblicamente la teoria delle due nazioni, cioè che i musulmani formassero in India, soprattutto per ragioni storiche e culturali, una nazione diversa rispetto a quella indiana/indù. Fu in base a questa teoria che, sempre a Lahore, per la prima volta venne esplicitamente richiesto l'accorpamento delle «aree in cui i musulmani erano una maggioranza numerica» in modo da formare «stati indipendenti». Ed è la sessione di Lahore del marzo 1940 quella che viene in genere indicata come il momento in cui la domanda per la creazione del Pakistan prese definitivamente corpo. Ma è chiaro che Lahore non fu che un logico sviluppo delle posizioni prese da Jinnah e accettate da Sikander Hayat Khan e Fazl-ul-Haq circa due anni prima a Lucknow. In questo modo Lucknow, che nel 1916 aveva testimoniato la realizzazione del patto di unità d'azione fra Congresso e Lega musulmana, un patto in cui Jinnah aveva avuto un ruolo decisivo, vide, ventun anni dopo, l'inizio del cammino che avrebbero portato Jinnah e la Lega musulmana alla creazione del Pakistan.

NOTE

[1] La sottoscrizione, lanciata dal «Morning Post», fruttò a Dyer la somma, allora veramente cospicua, di 30.000 sterline.

[2] Un coinvolgimento emotivo analogo a quello suscitato fra i cattolici italiani, appena qualche decennio prima, dalla questione del mantenimento del potere temporale dei papi.

[3] Il viceré rimaneva responsabile solo verso il governo britannico. Il governo dell'India, anche se prevedeva programmaticamente la presenza di membri indiani, veniva nominato dal viceré senza alcun riferimento all'elettorato indiano. Il potere legislativo era delegato a due Camere, in parte elettive, ma il viceré manteneva il diritto di veto nei confronti delle leggi da esse approvate (comprese quelle di bilancio), nonché il diritto di legiferare autonomamente. A livello provinciale, i governatori avevano poteri analoghi a quelli del viceré.

[4] Il principio degli elettorati separati, nonostante l'opposizione del segretario di stato, aveva trovato ampia applicazione. Essi erano stati istituiti sia per particolari gruppi definiti su basi religiose (musulmani, sikh del Punjab, cristiani indiani di Madras), razziali (europei, eurasiani) e professionali/corporative (industria e commercio, università, operai).

[5] Molti dei leader del Congresso e almeno alcuni dei leader della Lega musulmana non erano particolarmente ricchi. Ma, nel contesto indiano, caratterizzato dalla presenza di grandi masse diseredate, essi erano dei privilegiati, cosa di cui erano perfettamente consapevoli.

[6] A un certo punto sembrò che vi fosse una possibilità di trattativa. Questa venne rifiutata da Gandhi, che la considerò un piano volto a prendere tempo, senza che vi fosse alcuna seria volontà di fare concessioni concrete. Un'intuizione pienamente confermata da una lettera privata di Reading a Montagu, in data 16 febbraio 1922, parte della corrispondenza Reading, conservata nell'India Office Library di Londra.

[7] In realtà *shuddhi* non significa «conversione» o «riconversione», bensì «purificazione», dato che gli indù ortodossi considerano impuri gli appartenenti ad altre religioni.

[8] Beninteso, all'epoca, in India, non vi erano praticamente più buddisti.

[9] La strategia proposta dal governo indiano, in caso di fallimento delle trattative in corso a Londra, venne approvata sia dal governo laburista, sia dal governo di unità nazionale che gli successe alla fine dell'agosto 1931. Quest'ultimo, per quanto sempre capeggiato dal laburista Ramsay MacDonald, era dominato dal Partito conservatore. Le elezioni che si tennero alla fine dell'ottobre di quello stesso anno confermarono il predominio dei Conservatori.

[10] Fu in questa occasione che Gandhi si fermò in Italia, accolto con simpatia dal regime fascista che, non violenza a parte, vedeva in Gandhi un alleato oggettivo contro il comune nemico britannico. Su Gandhi in Italia si veda Gianni Sofri, *Gandhi in Italia*, il Mulino, Bologna 1988.

[11] Aney mantenne la disubbidienza civile a livello individuale come parte integrante della politica del Congresso. Ma, ovviamente, si trattava solo di una scusa per evitare di riconoscere pubblicamente la sconfitta subita su tutta la linea. All'inizio dell'aprile 1934 Gandhi dichiarò che, da quel momento in avanti, solo lui avrebbe continuato nel movimento di disubbidienza civile individuale. Questa è la ragione per cui le date che delimitano il movimento di disubbidienza civile sono indicate a volte come 1930-1933, a volte come 1930-1934. Più corretto sarebbe indicare gli anni 1930-1932.

[12] In sei di queste undici province le legislature erano bicamerali.

[13] Dato che Motilal Nehru era morto nel 1931, da qui in avanti, quando si parla di «Nehru» senza specificare il nome proprio, si intende, ovviamente, Jawaharlal Nehru.

[14] Già con la riforma del 1919, la dizione «presidenza» era stata sostituita con quella di «provincia».

[15] In un discorso fatto l'11 maggio 1958 di fronte all'All-India Congress Committee. Cfr. Basu 1993, pp. 4 e 11.

[16] Ovviamente, in questo suo tentativo, Nehru aveva la benedizione della destra del Congresso, per il semplice fatto che questa era assai vicina alle posizioni del comunitarismo indù.

CAPITOLO QUINDICESIMO

LA FINE DEL REGIME COLONIALE E LA NASCITA DELLE NUOVE NAZIONI

1. *L'era dei veti incrociati*

Il 1° settembre 1939, senza alcuna preliminare dichiarazione di guerra, le forze armate della Germania hitleriana invasero la Polonia; l'Inghilterra e la Francia, dopo una breve esitazione di due giorni, onorarono il trattato d'alleanza che le legava alla Polonia, dichiarando guerra alla Germania. Quello stesso giorno, il viceré dell'India, Lord Linlithgow, in base agli obblighi e ai poteri conferitigli dal *Government of India Act* del 1935, notificò l'automatica entrata in guerra dell'India al fianco dell'Inghilterra. In questo modo, il 3 settembre 1939 segnò l'inizio sia della seconda guerra mondiale, sia dell'ultima fase nella storia del *raj* britannico in India, una fase destinata a concludersi il 15 agosto del 1947 con la fine della dominazione inglese in India e con la nascita di due nuove nazioni indipendenti: l'India e il Pakistan.

In effetti, subito prima e subito dopo l'inizio della seconda guerra mondiale l'irreversibilità di due sviluppi divenne evidente a tutti coloro che avevano occhi per vedere: il primo era l'imminente raggiungimento da parte dell'India dell'indipendenza; il secondo era la profondità della frattura che si era determinata fra il Congresso e i musulmani indiani.

A proposito della prima questione, è sufficiente ricordare che, quando visitò l'Inghilterra nel periodo fra il giugno e l'ottobre 1938, Nehru ebbe modo di assistere a un incontro fra eminenti personaggi del laburismo inglese che discutevano le modalità secondo le quali il prossimo governo del loro partito avrebbe concesso l'indipendenza all'India. È possibile che i contatti di Nehru con i circoli laburisti britannici siano stati all'origine della diceria, diffusasi più o meno nel medesimo periodo in Bengala, secondo cui gli inglesi intendevano abbandonare l'India nel giro di cinque anni. Con l'inizio della seconda guerra mondiale, l'idea che l'India avrebbe raggiunto l'indipendenza subito dopo la fine delle ostilità travalicò i circoli laburisti

britannici e gli ambienti nazionalisti indiani; essa divenne «una convinzione generale fra i funzionari e i giornalisti britannici in India», condivisa anche da personaggi di impeccabili credenziali conservatrici, come – ad esempio – Alexander Inglis, il corrispondente a Delhi del «Times» di Londra [Moore 1979, p. 14].

Accanto alla percezione dell'inevitabilità della prossima fine del *raj* vi era poi, anche se meno diffusa, l'idea della possibile divisione dell'India fra musulmani e non musulmani. Alla fine del 1939, G.D. Birla, il maggior industriale indiano dell'epoca, un amico personale di Gandhi e persona assai vicina a molti dei più potenti uomini politici del Congresso, non aveva esitazioni, parlando con un eminente uomo politico inglese, a denunciare l'errore fatto dal Congresso nel 1937, quando aveva escluso la Lega musulmana dai governi provinciali. Fra le pericolose conseguenze che da tale errore erano derivate vi era, secondo Birla, la decisione presa dai musulmani di pretendere un peso politico uguale a quello del Congresso, con potere di veto sui provvedimenti legislativi a loro ostili. Con notevole chiarezza intellettuale, Birla vedeva «solo una soluzione: nazioni separate per gli indù e per i musulmani». Sempre secondo Birla, ciò avrebbe comportato il rimaneggiamento dei confini di alcune delle province esistenti lungo linee di divisioni religiose, con «appropriati movimenti di popolazione, seguiti, forse, da una debole federazione dotata del minimo necessario dei poteri» [Moore 1979, p. 12]. E, per quanto Birla non portasse il suo ragionamento fino a quel punto, dato che «appropriati movimenti di popolazione» non avrebbero certo potuto avvenire su base volontaria, il loro possibile verificarsi stava a significare che la divisione dell'India sarebbe stata accompagnata da una considerevole quantità di violenza.

Ma, ovviamente, il fatto che la scritta fosse sul muro non significava affatto che tutti la potessero o la volessero leggere. L'inevitabilità di una prossima concessione dell'indipendenza all'India era rifiutata senza esitazioni dalla maggioranza dei conservatori inglesi, compreso Lord Linlithgow, il viceré in carica. D'altra parte, la dirigenza del Congresso avrebbe continuato a ostinarsi a presentare il proprio partito come l'unico autentico rappresentante del popolo indiano, rifiutando ogni legittimità a Jinnah e alla Lega musulmana.

Questi irrealistici veti resero assai più difficile e traumatica di quanto sarebbe stato necessario sia la dissoluzione del legame coloniale, sia la conclusione del conflitto fra il Congresso e i musulmani. In particolare, le scelte politiche del Congresso vanificarono progressivamente la possibilità che alla fine del *raj* britannico si accompagnasse la nascita – secondo modalità pacifiche – di uno stato bina-

zionale, tenuto insieme da un debole governo centrale. L'inevitabile alternativa divenne quindi l'emergere – nella violenza e nel sangue – di due stati fra di loro ostili.

2. *Il duello triangolare «raj»-Congresso-Lega*

In India, quindi, gli anni della seconda guerra mondiale videro un duello triangolare fra i vertici politici britannici, il Congresso nazionale indiano e la Lega musulmana. Il principale giocatore da parte britannica fu Churchill (primo ministro dal 1940 al 1945), il cui obiettivo fu da un lato quello di rimandare ogni cambiamento costituzionale alla fine della guerra e, dall'altro, quello di non precludere la possibilità che, anche in futuro, l'Inghilterra continuasse a mantenere un qualche tipo di controllo politico sull'India. Quest'ultimo, era un risultato che Churchill sperava di raggiungere mantenendo in mani inglesi un governo centrale che tenesse unito un subcontinente politicamente articolato in un'India indù, un'India musulmana e un'India dei prìncipi.

L'obiettivo del Congresso era invece quello dell'immediato raggiungimento della completa indipendenza dell'India e, ovviamente, il mantenimento della sua unità. Ma, se l'obiettivo del Congresso era chiaro – tanto che, ancora una volta, venne esplicitato nella sessione plenaria di Ramgarh (19-20 marzo 1940) – la strategia per raggiungerlo non lo era affatto. La leadership del Congresso era infatti dilacerata fra tre diverse correnti. Da un lato vi era Nehru, che si rendeva pienamente conto della cruciale rilevanza che il successo della lotta antifascista dell'Inghilterra aveva per il futuro del mondo civile; da un altro lato vi erano Gandhi e la cosiddetta vecchia guardia, i quali, pur simpatizzando (almeno in certi casi) per la causa inglese, si opponevano per principio a ogni coinvolgimento dell'India in un conflitto violento. Infine, vi era un gruppo di realisti della politica che vedevano nella guerra un'opportunità da sfruttare per raggiungere l'indipendenza, anche attraverso l'uso della violenza.

A rendere ancora più complicata la situazione vi fu il fatto che, negli anni della guerra, la maggior parte dei leader del Congresso, a incominciare da Gandhi e da Nehru, sotto la spinta degli avvenimenti, passarono da una posizione a un'altra. Su un solo punto, la maggioranza del Congresso rimase sempre ferma sulle sue posizioni. E questo fu la convinzione che la Lega musulmana fosse un'organizzazione comunitaria priva di ogni legittimità[1].

Infine vi erano Jinnah e la Lega musulmana. Non solo la Lega musulmana rappresentava una parte della popolazione indiana assai più ridotta di quella rappresentata dal Congresso, ma, organizzativamente, nonostante tutti gli sforzi di Jinnah, essa continuava a rimanere una struttura assai più debole del Congresso. Parte del problema era che il potere di Jinnah nei confronti dei due leader musulmani che controllavano il Bengala e, soprattutto, il Punjab non era illimitato. In questa situazione, il *Qaid-i-Azam* era in grado di uscire dalla sua posizione di debolezza solo nella misura in cui la sua azione politica veniva percepita come di decisiva importanza per il futuro costituzionale dell'India e dei musulmani indiani sia dai seguaci di Jinnah (compresi i più tiepidi), sia dai suoi avversari aperti (cioè il Congresso), sia, ovviamente, dai britannici.

E, questo, fu esattamente il risultato che Jinnah riuscì a raggiungere attraverso due strategie, da lui perseguite con grande chiarezza intellettuale e pervicacia. Una fu la realizzazione di una solida alleanza tattica con il *raj* (uno sviluppo per certi versi paradossale, se si pensa che, fino al 1937, Jinnah era stato un inflessibile antimperialista). L'altra strategia del *Qaid-i-Azam* fu la scelta per la Lega musulmana di un obiettivo (apparentemente) chiaro, sia ai suoi seguaci, sia ai suoi avversari. Questo consisteva nella realizzazione di uno o più stati indipendenti per i musulmani indiani, in base all'idea che i musulmani indiani costituivano non una minoranza, bensì una nazione.

3. *L'idea di Pakistan*

Fu Jinnah che riprese le idee vaghe e romantiche, inizialmente proposte dal poeta Iqbal e dallo studente Rahmat Ali, facendone la base ideologica su cui rivendicare per i musulmani indiani non uno status protetto (in quanto minoranza) all'interno di una futura India unitaria indipendente, bensì la creazione di uno o più stati, rivendicati in base al diritto all'autogoverno proprio di ogni nazione. Questa idea venne pubblicamente articolata da Jinnah per la prima volta sul «Time and Tide» di Londra del 19 gennaio 1940. In un articolo intitolato *The Constitutional Maladies of India*, Jinnah sostenne che la radice dei problemi costituzionali dell'India era il fatto che la democrazia all'inglese, nata ed evolutasi in un paese omogeneo, non era applicabile a un paese eterogeneo come l'India. Jinnah, basandosi sul rapporto di una commissione d'inchiesta inglese, sosteneva che l'India era abitata da una molteplicità di «razze», le quali erano spesso

«così diverse per origini, tradizioni e modi di vita come le nazioni dell'Europa». Soprattutto, Jinnah sottolineava come indù e musulmani fossero «in effetti due nazioni, esponenti di due distinte e separate civiltà». Questo perché sia l'induismo sia l'islàm non erano tanto – o soltanto – religioni come le intendevano gli europei (ovviamente gli europei a partire dall'illuminismo), ma «codici sociali ben definiti, che non governano tanto il rapporto fra l'individuo e il suo Dio, quanto le relazioni dell'individuo con il suo vicino» [cit. in Burke/Quraishi 1995, p. 348]. Nel medesimo articolo, Jinnah argomentava che da ciò discendeva la necessità che l'evoluzione costituzionale dell'India non potesse non tener conto dell'esistenza di due nazioni «che devono entrambe partecipare al governo della comune madrepatria». Nel realizzare questa nuova costituzione – sosteneva Jinnah – i musulmani erano «pronti a cooperare con il governo britannico, con il Congresso o con qualsiasi partito, di modo che le presenti inimicizie possano cessare e che l'India possa prendere il suo posto fra le grandi nazioni del mondo» [*ibid.*].

Queste idee trovarono conferma nella mozione di Lahore (24 marzo 1940), a cui abbiamo accennato nel precedente capitolo. In questa mozione (immediatamente battezzata, soprattutto dalla stampa favorevole al Congresso, come «mozione Pakistan», per quanto il termine Pakistan non vi comparisse affatto) veniva esplicitamente rivendicato il fatto «che quelle aree in cui i musulmani sono numericamente in maggioranza, come nelle zone nord-occidentali e orientali dell'India, dovrebbero essere raggruppate per costituire degli stati indipendenti» [SIT 1991, II, p. 228].

Chi ha seguito fino a questo punto le argomentazioni di questo libro comprenderà, ovviamente, come chi scrive dissenta in maniera radicale dalle tesi di Jinnah. Il fatto, tuttavia, che tali tesi fossero storicamente sbagliate (cosa che, in ogni caso, molti negano, ora come allora) non diminuisce minimamente l'enorme utilità politica che esse ebbero e la capacità di mobilitazione che esse dimostrarono. È una fondamentale legge sociologica che ciò che è ritenuto vero divenga vero nelle sue conseguenze. E, in quegli anni cruciali, favorita dai cattivi rapporti esistenti a livello di base fra le due maggiori comunità religiose indiane, l'idea di nazione musulmana era andata diffondendosi sempre più, articolata non solo da Jinnah ma da altri influenti politici e intellettuali musulmani (molti di questi ultimi facenti capo all'università di Aligarh) [Moore 1988, pp. 106-133]. Si trattava di un'idea che – al di là delle argomentazioni storiche, sociologiche e antropologiche su cui era basata – aveva il vantaggio della semplicità. Come tale, si prestava mirabilmente a diventare uno slogan politico

capace di mobilitare le masse e difficile da contestare in maniera semplice e diretta, a livello di dibattito politico.

In realtà quello del Pakistan era uno slogan ambiguo e pericoloso. Era ambiguo perché cosa veramente Jinnah intendesse quando parlava di Pakistan è, ancora oggi, materia controversa. Non è infatti per nulla chiaro se il *Qaid-i-Azam* intendesse veramente puntare alla realizzazione di uno stato o più stati indipendenti, o non piuttosto a uno stato binazionale, tenuto insieme da un debole governo centrale che si occupasse di poche questioni essenziali (quali la difesa, la politica estera e le comunicazioni). La risposta più probabile è che Jinnah agisse tenendo presente un ventaglio di possibilità che andava, appunto, dallo stato binazionale al tipo di Pakistan che effettivamente vide la luce, passando attraverso una serie di altre ipotesi. Ma l'ambiguità degli obiettivi perseguiti dal *Qaid-i-Azam* non venne mai svelata e la parola d'ordine della creazione del Pakistan apparve sempre (ingannevolmente) chiara. Ciò diede a Jinnah una posizione di vantaggio ideologico nei confronti sia dei suoi interlocutori esterni (i britannici e il Congresso), sia di quegli uomini politici che, soprattutto nel Punjab, lo seguivano in maniera riluttante e contro i propri convincimenti più profondi.

La forza ideologica della parola d'ordine pakistana nascondeva, però, la sua fondamentale pericolosità. Se si va al di là delle ambigue prese di posizione di Jinnah, appare chiaro che, in ogni caso, l'obiettivo di massima da lui perseguito fosse un Pakistan (fuori o all'interno di uno stato binazionale panindiano) che comprendesse l'intero Punjab e, se non l'intero Bengala, il Bengala a maggioranza musulmana più Calcutta. Ma si trattava di un obiettivo irrealistico, dato che la spartizione del Punjab e del Bengala secondo linee religiose discendeva logicamente dal principio stesso in base al quale si chiedeva la spartizione dell'India.

Stranamente, la stretta connessione esistente fra la creazione di un Pakistan totalmente indipendente e l'inevitabilità di una spartizione su basi religiose del Punjab e del Bengala – un evento, cioè, che nessun musulmano punjabi o bengalese auspicava – fu una cosa che sembra essere stata percepita solo da pochissimi fra i leader musulmani e sembra essere stata ignorata (fino al brusco risveglio finale) dai loro seguaci. Fra i pochissimi che, fin dall'inizio, furono consapevoli delle implicazioni ultime del Pakistan vi fu sir Sikander Hayat Khan, il potente barone che, a capo del Partito unionista, controllava il Punjab. Sir Sikander si rendeva acutamente conto delle possibilità che l'idea di Pakistan, traducendosi effettivamente nella creazione di uno stato musulmano indipendente, comportasse la dilacerazione del Punjab

multietnico da lui governato. Con un'acutezza intellettuale che mancò ai più, sir Sikander non esitò ad affermare, parlando confidenzialmente a un funzionario inglese [Moon 1962, p. 20], che la realizzazione del Pakistan avrebbe comportato un massacro. Il problema, infatti, era che, data la sovrapposizione dei diversi gruppi etnico-religiosi in Punjab (ma lo stesso valeva per il Bengala), una spartizione su basi religiose non avrebbe potuto essere un'operazione facile e, quasi inevitabilmente, sarebbe stata accompagnata dall'uso della violenza. Il termine «pulizia etnica» non era stato, allora, ancora inventato; ma che qualcosa del genere potesse verificarsi e che vi fossero forti probabilità che si arrivasse a combattere per mantenere il controllo di certe zone chiave, irrinunciabili per tutti i potenziali contendenti, era nella logica delle cose. La situazione era poi particolarmente pericolosa nel Punjab, dato che una larga parte della popolazione maschile adulta aveva servito o serviva nell'esercito coloniale ed era, quindi, altamente addestrata all'uso delle armi.

Fin che visse, sir Sikander, sia pure in maniera cauta (in quanto impressionato dal crescente ascendente esercitato da Jinnah anche sui musulmani del Punjab), cercò di operare a favore della creazione di uno stato federale, caratterizzato da un debole potere centrale. Ma sir Sikander morì prematuramente nel 1942 e nessun altro uomo politico indiano si rese conto, con la chiarezza e l'urgenza necessarie a spingerlo all'azione, della coda avvelenata insita nella divisione su basi religiose dell'India. E, sia ben chiaro, a quel punto, l'unica azione che, realisticamente, avrebbe avuto la possibilità di evitare quella che Gandhi chiamò la «vivisezione» dell'India non era l'imposizione ai musulmani indiani dell'ingabbiamento all'interno di uno stato unitario con un forte governo centrale – uno stato che sarebbe stato necessariamente dominato dal Congresso –, bensì la promozione (come aveva tentato di fare lo stesso Sikander Hayat Khan) di uno stato federale, caratterizzato da un governo centrale con limitati poteri.

4. *Il ritorno del Congresso alla lotta extra-parlamentare*

Abbiamo già ricordato come il viceré, Lord Linlithgow, annunciasse l'entrata in guerra dell'India al fianco dell'Inghilterra senza alcuna previa consultazione con i rappresentanti dei maggiori politici indiani. Questo suo comportamento è spesso indicato come un errore politico o, quanto meno, come una manifestazione dello spirito illiberale del viceré. Ma il fatto è che, in base all'esistente assetto co-

stituzionale, Linlithgow, in ogni caso, non avrebbe potuto comportarsi in maniera diversa. Più indicativo dell'atteggiamento politico del viceré e, cosa più importante, del governo conservatore al potere in Inghilterra fu ciò che avvenne subito dopo. Il Congresso, infatti, chiese formalmente al viceré che venissero notificati i principî in base ai quali veniva combattuta la guerra in corso in Europa; se, cioè, obiettivo della guerra fosse la tutela della libertà delle sole nazioni europee, o se il principio del diritto nazionale alla libertà si applicasse anche nel caso dell'India. Il 17 ottobre 1939, Lord Linlithgow rispose alle richieste del Congresso con una «dichiarazione arida e prosaica» [Moon 1962, p. 25] (che, d'altra parte, era stata articolata in base alle direttive del governo britannico). In tale dichiarazione, il viceré, se anche reiterava che fine del governo britannico era la concessione dello status di *dominion* all'India, non faceva però alcun accenno a una qualsiasi scadenza per la realizzazione dell'obiettivo in questione.

Giustamente il Congresso ritenne che la dichiarazione di Linlithgow non facesse che rivelare, ancora una volta, la persistente volontà del governo britannico di non andare al di là di quelle stesse generiche promesse che erano state fatte fin dal 1917. La risposta della leadership del Congresso fu, quindi, quella di ordinare ai membri del partito di ritirarsi dai governi provinciali, un comando che venne eseguito entro il mese di novembre.

Questa decisione del Congresso fu una reazione forse comprensibile sul piano emotivo. Essa, poi, ebbe, forse, una giustificazione politica rappresentata dalla crescente difficoltà d'azione dei governi del Congresso: nella maggior parte delle province da esso governate, si erano aperte divisioni sempre più aspre nell'ambito del partito fra quei congressisti che erano al governo e quelli che, di fatto, erano diventati l'opposizione al governo del loro stesso partito. Si trattava di una situazione che rischiava di sfuggire di mano alla leadership centrale, avviando un processo di disintegrazione del partito.

Ma, qualsiasi fossero le ragioni della scelta del Congresso, questa ebbe il risultato di lasciare il campo libero alla Lega musulmana (che, nel periodo bellico, con il supporto dei governatori, riuscì ad andare al potere in molte delle province precedentemente governate dal Congresso). Jinnah non si lasciò sfuggire la possibilità di sottolineare quanto gli riuscisse gradita la decisione del Congresso, dichiarando il 22 dicembre 1939 come «giorno della liberazione» dalla supposta tirannia del Congresso (una celebrazione che, in effetti, ebbe scarso seguito ma a cui si unì anche il leader degli intoccabili, Ambedkar, insieme ai suoi seguaci).

La scelta del Congresso avrebbe avuto una sua logica politica se essa fosse stata il primo passo in direzione di un conflitto a tutto campo contro il *raj*. Ma la leadership del Congresso era divisa ed esitante su ogni passo ulteriore, date le contrapposizioni interne che ne paralizzavano ogni capacità d'azione politica incisiva. La fine del governo conservatore in Inghilterra e la sua sostituzione con il governo di coalizione capeggiato da Churchill (10 maggio 1940) diede ai leader del Congresso l'illusione che la situazione politica potesse rimettersi in movimento. Ma, nel corso dell'estate, divenne chiaro che neppure il nuovo governo aveva intenzione di fare concessioni significative.

Mentre, fin dall'aprile 1940, il governo dell'India si andava convincendo della necessità, in caso di sfida, di «schiacciare il Congresso in maniera definitiva come forza politica» [cit. in Moore 1979, p. 37], la leadership di questo partito, nel tentativo di trovare una via d'uscita alla situazione di stallo in cui si trovava, affidò a Gandhi (settembre 1940) l'incarico di organizzare un movimento di disubbidienza civile. Gandhi, però, come del resto altri leader del Congresso, era convinto che, in quel momento, una campagna di massa non avrebbe avuto alcuna possibilità di riuscita. Di qui la decisione del Mahatma di lanciare (il 17 ottobre 1940) un movimento di disubbidienza civile individuale. Secondo le direttive di Gandhi, singoli membri del Congresso, da lui scelti, avrebbero infranto la legge che limitava la libertà di parola, denunciando la guerra e offrendosi all'incarcerazione.

Si trattava, ovviamente, di un'azione simbolica, destinata a mantenere alta la tensione politica, ma senza che vi fosse la possibilità che degenerasse in gravi disordini, offrendo il pretesto per quella repressione su larga scala che le autorità coloniali stavano contemplando. Nel corso dei primi sei mesi del 1941 circa 20.000 congressisti finirono in carcere, anche se, in genere, solo per brevi periodi. Con la fine dell'anno il movimento di disubbidienza civile individuale si estinse, di fatto per morte naturale.

5. *La missione Cripps e il suo fallimento*

Sempre nel corso del 1941, tuttavia, gli sviluppi internazionali furono tali da mutare radicalmente il quadro politico, anche in India. Il 7 dicembre 1941, i giapponesi attaccarono di sorpresa la base navale Usa di Pearl Harbour, mettendo fuori combattimento una buona parte della flotta americana del Pacifico. In questo modo la guerra in corso in Asia fra Giappone e Cina si fuse con la guerra in Occi-

dente e, finalmente, Washington vi prese parte attiva, al fianco dell'Inghilterra e dell'Urss contro le potenze nazifasciste.

L'inizio della guerra in Asia fu tutt'altro che felice per gli occidentali. Subito dopo l'attacco a Pearl Harbour, i giapponesi, che avevano già occupato l'Indocina francese, conquistarono con rapidità fulminea le Filippine e l'Indonesia, attaccando nel contempo l'impero britannico in Asia. Il 15 febbraio 1942, Singapore, cioè il cardine del dispositivo difensivo britannico in quella parte del mondo – una piazzaforte giudicata imprendibile ma fortificata solo dal lato di mare –, si arrese, senza sparare un colpo, a un esercito giapponese che l'aveva raggiunta via terra, attraversando le «impenetrabili» giungle della Malacca. Il 7 marzo successivo, Rangoon, la capitale della Birmania, venne conquistata, mentre la flotta giapponese, ormai egemone nel Golfo del Bengala, si impadroniva delle isole Andamane e minacciava le coste dell'India.

L'aggravarsi della situazione militare e il coinvolgimento degli Usa nella guerra – probabilmente più il secondo fattore che il primo – spinsero il governo Churchill ad aprire un nuovo *round* di trattative in India. L'obiettivo che Churchill si proponeva era non solo, e non tanto, quello di indurre i partiti indiani, ma in particolare il Congresso, a collaborare allo sforzo bellico, quanto quello di venire incontro alle preoccupazioni di Franklin D. Roosevelt. Il presidente americano, infatti, condivideva l'idea, ormai ampiamente diffusa negli Usa, secondo cui l'India avrebbe potuto dare un contributo aggiuntivo alla vittoria, partecipando alla guerra come partner attivo, piuttosto che passivo. Secondo Roosevelt, ciò avrebbe potuto essere ottenuto attraverso un chiaro impegno alla concessione in tempi brevi dello status di *dominion* all'India.

Ovviamente Churchill era lungi dal condividere le valutazioni di Roosevelt e degli americani, ma la situazione che venne a determinarsi nei mesi successivi a Pearl Harbour fu tale che egli, incalzato anche dai membri laburisti del suo governo, fra cui il vice primo ministro Clement Attlee, fu costretto a prendere l'iniziativa. Questa consistette nell'inviare in India, con ampi poteri, sir Stafford Cripps, un uomo politico legato all'area laburista, che era stato ambasciatore in Urss negli anni precedenti e che, dal 19 febbraio 1942, in qualità di lord del sigillo privato, era stato cooptato nel governo e nel gabinetto di guerra (cioè nel gruppo ristretto che, nell'ambito del governo inglese, gestiva la condotta della guerra).

Cripps era un sincero progressista, un amico dell'India (che aveva visitato in passato), un simpatizzante del Congresso e un amico personale di alcuni dei suoi leader, in particolare di Nehru. All'inizio del-

la guerra, Cripps aveva elaborato un piano di riforme che, allora archiviato, formò ora la base delle proposte che lo stesso Cripps venne autorizzato a presentare ai leader indiani. Queste proposte prevedevano la concessione dello status di *dominion* all'India (ma, se lo avesse voluto, l'India, in un secondo tempo, sarebbe stata libera di abbandonare il *Commonwealth* britannico) e stabilivano con chiarezza che questo status sarebbe stato raggiunto attraverso la creazione, immediatamente alla fine delle ostilità, di un'assemblea costituente eletta dai membri dei governi provinciali e dai rappresentanti di quegli stati principeschi che avessero deciso di partecipare. Le conclusioni dell'assemblea costituente sarebbero state vincolanti per il governo di Sua Maestà, con l'unico *caveat* che ciascuna provincia, se lo avesse deciso, avrebbe avuto il diritto di non accedere al nuovo *dominion* (cioè, avrebbe potuto costituirsi come stato indipendente). Infine, gli stati principeschi avrebbero dovuto rinegoziare con il governo del nuovo *dominion* i trattati che li avevano fin lì legati al governo indiano.

Il vero *punctum dolens* delle proposte negoziali di cui Cripps era latore era rappresentato dal fatto che esse non contemplavano, fino a che la guerra fosse durata, nessun mutamento dell'esistente assetto istituzionale. Cripps si rendeva conto che, data la situazione politica vigente in India, ciò avrebbe potuto risultare inaccettabile soprattutto al Congresso. D'altra parte, era chiaro che, nella disperata situazione militare in cui si trovava l'impero britannico, nessun governo inglese avrebbe mai sanzionato un nuovo assetto politico in India, tale da mettere in pericolo la prosecuzione della guerra.

La soluzione prevista da Cripps era quella di proporre ai politici indiani un rinnovo del governo dell'India tale che tutti i suoi membri, eccetto il ministro della Difesa, sarebbero stati espressi dalle forze politiche indiane. Il viceré, dal canto suo, avrebbe continuato a mantenere i formidabili poteri di veto e d'intervento conferitigli dalla riforma del 1935, ma avrebbe normalmente operato come capo di governo costituzionale, accettando il parere dei propri ministri. Fatti salvi questi limiti, il governo inglese conferì a Cripps pieni poteri per quanto riguardava la distribuzione dei vari ministeri del governo dell'India ai politici indiani.

In realtà si trattava di concessioni generose; ciò nonostante la missione di Cripps in India (23 marzo-12 aprile 1942) si risolse in un disastro. Jinnah, che fu uno dei primi politici indiani con cui sir Stafford conferì, si dimostrò sorpreso per l'accoglimento di fatto integrale delle tesi presentate nella mozione di Lahore (attraverso la concessione alle province del potere di secedere, se lo avessero ritenuto opportuno, dal futuro *dominion* indiano). Nel medesimo tempo, il *Qaid-i-Azam*

espresse la sua convinzione che la ricostituzione del governo indiano sulle linee proposte da Cripps non presentasse alcuna difficoltà insuperabile.

Le vere difficoltà vennero invece dal Congresso, che si dimostrò esitante di fronte alle proposte che gli venivano fatte. Uno degli scogli – il ministero della Difesa riservato agli inglesi – venne superato dopo una lunga trattativa che trasferì una serie di poteri a un ministro indiano, pur lasciando la conduzione della guerra nelle mani del comandante in capo (cioè un ufficiale inglese[2]). Ma, a questo punto, i negoziatori del Congresso, cioè Nehru e Maulana Kalam Azad (1888-1958, presidente del Congresso fra il 1940 e il 1945), ritornarono sulla questione dei poteri del viceré. Essi chiesero l'esplicito impegno che il viceré avrebbe agito solo in consonanza con le decisioni dei suoi ministri. Si trattava di un'assicurazione che Cripps non poteva dare. L'unica assicurazione che poteva dare – e che aveva già dato – era che, *normalmente*, il viceré si sarebbe attenuto alle indicazioni dei suoi ministri.

Le ragioni delle esitazioni del Congresso non sono del tutto chiare. Certamente Gandhi era contrario a un accordo che avrebbe portato l'India a impegnarsi attivamente nella guerra ed esplicito nella sua critica a proposte che, potenzialmente, aprivano la strada alla creazione del Pakistan. Ma, in realtà, la creazione del Pakistan non era una soluzione precostituita, dato che sia in Bengala, sia soprattutto nel Punjab (senza la cui partecipazione un possibile Pakistan sarebbe nato morto) non era affatto chiaro che le forze favorevoli alla creazione di uno stato musulmano indipendente avessero, allora, la maggioranza. In ogni caso, da un certo punto in avanti Gandhi si disinteressò dell'intera questione dell'accettazione o meno delle proposte Cripps, e, a quanto pare, il problema della possibile secessione delle province non venne più toccato.

Non sembra, quindi, che l'opposizione di Gandhi abbia avuto un ruolo decisivo nell'incerta condotta del Congresso. È più probabile che la ragione delle esitazioni dei congressisti fosse, semplicemente, la convinzione – condivisa dalla grande maggioranza della leadership del Congresso, anche se non da Nehru e da Azad – che il Giappone, i cui eserciti e le cui flotte premevano allora ai confini dell'India, fosse ormai sul punto di vincere la guerra. In questa congiuntura, collaborare allo sforzo di guerra britannico avrebbe potuto avere un senso solo nel caso in cui tutto il potere fosse stato immediatamente trasferito in mani indiane. Ma, naturalmente, questo era un *diktat* che avrebbe potuto essere imposto da un vincitore a uno sconfitto e, cer-

tamente, questa non era la situazione che caratterizzava il rapporto allora esistente fra il *raj* e il Congresso.

In questa difficilissima congiuntura, sia Cripps da un lato, sia Nehru dall'altro si impegnarono nella ricerca di una qualche soluzione. Questa avrebbe potuto essere una dichiarazione personale del viceré, che si impegnasse a non fare normalmente ricorso ai propri poteri eccezionali (sulla linea dell'analoga dichiarazione fatta nel 1937 dallo stesso Linlithgow, dichiarazione che era stata fra gli elementi che avevano permesso la partecipazione del Congresso ai governi provinciali).

Ma, a questo punto, l'opposizione latente di Linlithgow all'intera operazione divenne esplicita. In un telegramma inviato a Churchill senza che Cripps ne fosse al corrente, Linlithgow accusò (falsamente) sir Stafford di condurre le trattative senza consultarlo e di stare andando al di là del mandato conferitogli dal governo britannico. Questo offrì a Churchill il destro che aspettava per affossare l'intera missione, richiamando Cripps in patria, in un momento in cui sia Cripps, sia Azad e Nehru ancora speravano di trovare un terreno d'incontro. Ma, dal punto di vista di Churchill, l'intera operazione era andata a buon fine: egli, infatti, poteva dimostrare all'opinione pubblica americana e a quella laburista in patria di aver fatto tutto il possibile per andare al di là dell'*impasse* costituzionale vigente in India, senza riuscirci a causa dell'irragionevolezza del Congresso.

6. *Il movimento «Quit India»*

Il periodo dall'inizio della guerra al fallimento della missione Cripps vide la progressiva evoluzione della posizione di Gandhi dalla comprensione nei confronti dell'Inghilterra e delle potenze alleate (anche se temperata dall'intransigente rifiuto della guerra come strumento di lotta) a una sempre minor simpatia nei loro confronti. Gandhi, pur negando che gli inglesi fossero peggio dei giapponesi, incominciò a sottolineare come vi fossero «spiccate caratteristiche di fascismo nel dominio britannico» [cit. in Hutchins 1973, p. 197] e come sia il comportamento dell'America nei confronti della sua minoranza negra, sia quello dell'Inghilterra verso gli abitanti di alcune delle sue colonie, in particolare in Africa, non si discostasse poi molto dalla condotta dei nazifascisti[3]. A questo si accompagnò in Gandhi una crescente impazienza nei confronti del regime coloniale e una sempre maggiore disponibilità a usare tecniche di lotta che, per quanto sempre nell'ambito della non violenza, con-

templassero forme di militanza assai più incisive che in passato (ad esempio, lo sciopero generale, il danneggiamento di proprietà governative e il rifiuto di sottoporsi volontariamente alle pene previste nel caso d'infrazione di leggi ingiuste). Non solo; nella primavera del 1942, Gandhi arrivò ad argomentare che «in certe condizioni l'uso della violenza non avrebbe danneggiato la causa nazionale, anche se egli avrebbe preferito di molto una forma differente d'azione» [Hutchins 1973, p. 199].

Si trattò di un'evoluzione che, indubbiamente, era legata all'impatto della guerra sull'India. Il collasso del potere imperiale britannico nel Sud-est asiatico «non solo aveva infranto il prestigio dei bianchi, ma aveva rivelato una volta ancora il grossolano razzismo dei governanti dell'India» [Sarkar 1983, p. 391]. Infatti, i britannici in fuga dal Sud-est asiatico non avevano esitato a requisire tutti i mezzi di trasporto disponibili, lasciando che i numerosi immigrati indiani che vivevano nelle aree minacciate dai giapponesi si mettessero in salvo come meglio potevano (ciò che, in genere, comportò lunghe marce in condizioni disperate, attraverso foreste e montagne). Come se non bastasse, il comportamento delle numerose truppe britanniche, americane e australiane – che, in quegli anni, vennero acquartierate in India – era stato lungi dall'essere impeccabile: gli incidenti razziali, in particolare i casi di stupro, si erano moltiplicati [Sarkar 1983, p. 392].

Queste manifestazioni di razzismo si erano verificate in un contesto caratterizzato da una situazione di crescenti difficoltà economiche per le masse, causate in parte dalla guerra, ma peggiorate dall'insipienza o dal disinteresse delle autorità coloniali. La crescita del prezzo del grano e il venir meno della disponibilità di beni di prima necessità, come il riso e il sale, infatti, erano sì legati, almeno in certi casi, a cause al di là delle possibilità di controllo delle autorità coloniali (per esempio l'occupazione giapponese della Birmania, fornitrice di molto del riso consumato in India) ma, più spesso, erano frutto del dilagare del mercato nero. Se si considera che, nel medesimo periodo, gli inglesi stavano gestendo un'efficiente economia di guerra in patria, basata sul rigido razionamento su basi egalitarie delle risorse disponibili, è inevitabile la conclusione che lo stato di cose prevalente in India fosse funzione *anche* del disinteresse delle autorità coloniali. Questa era una situazione che non mancava di essere notata dall'opinione pubblica indiana che, nel medesimo tempo, osservava con preoccupazione come la scarsità di risorse alimentari e la crescita dei prezzi coincidesse con il massiccio afflusso di truppe straniere in India. Nel Bengala, infine, la folle decisione delle autorità militari di re-

quisire qualsiasi natante (di modo che i giapponesi non potessero servirsene in caso d'invasione) ridusse in condizioni disperate la maggioranza della popolazione (che, dopo tutto, viveva in quello che era essenzialmente un immenso delta, formato da un'infinità di isole e di isolette, ciò che rendeva le barche di cui si serviva la popolazione locale un indispensabile strumento di sopravvivenza).

Razzismo e insipienza amministrativa non erano poi certo compensati da quelli che sembravano i sintomi di un imminente collasso militare. Fra tali sintomi vi erano non solo i treni che tornavano dal fronte birmano carichi di feriti e alcune occasionali incursioni aeree giapponesi contro città indiane, perfino nel Meridione, ma anche le dichiarazioni dello stesso vice-capo di stato maggiore dell'esercito inglese in India, il generale G.N. Molesworth. Secondo Molesworth, nel caso, ritenuto ormai probabile, d'invasione giapponese dell'India, le truppe alleate si sarebbero ritirate in una serie «di zone vitali» [Hutchins 1973, p. 196] lasciando il resto del paese in mano ai giapponesi.

In questa situazione, Gandhi arrivò, nel corso della prima metà del 1942, a due convinzioni. La prima era che il Giappone avrebbe vinto la guerra e che, prima che ciò avvenisse, l'India sarebbe diventata un campo di battaglia fra le forze d'invasione nipponiche e gli inglesi in ritirata. Questi ultimi avrebbero fatto ricorso, con ogni probabilità, alla politica della terra bruciata (sul tipo di quella usata dall'Urss, contro le forze d'invasione dell'Asse). La seconda convinzione di Gandhi era che, sia a causa di questo pericolo incombente, sia per ragioni in primo luogo morali, l'India non potesse stare a guardare, ma dovesse farsi direttamente carico del proprio destino. Da queste sue convinzioni Gandhi faceva poi discendere il corollario che era ormai necessario che gli inglesi se ne andassero immediatamente dall'India, lasciando agli indiani il compito di farsi carico del proprio destino.

Queste idee di Gandhi assunsero la propria forma definitiva subito dopo il fallimento della missione Cripps. Il 19 aprile 1942, infatti, Gandhi scrisse su «Harijian», il giornale da lui diretto, che se gli inglesi avessero lasciato l'India al proprio destino, così come erano stati costretti a lasciare Singapore, non solo l'India avrebbe mantenuto intatta la propria capacità di difendersi con strumenti non violenti ma, con ogni probabilità, il Giappone non avrebbe attaccato l'India.

Gandhi – che, nella fase finale delle trattative con Cripps, si era tirato da parte – usò ora tutto il peso della sua influenza per spingere lo stato maggiore del Congresso ad accettare le sue conclusioni sulla necessità di richiedere l'immediato abbandono da parte degli inglesi dell'India. Queste idee trovarono un'ampia, anche se non integrale,

accettazione nella cosiddetta mozione *Quit India* («abbandonate l'India»), approvata dallo stato maggiore del Congresso il 14 luglio 1942.

La mozione *Quit India* chiedeva la fine immediata del potere politico britannico in India, ma, contrariamente alle originali posizioni di Gandhi, concedeva alle potenze alleate la possibilità di usare l'India come base militare nella lotta contro il Giappone. Si trattava di un cambiamento su cui aveva insistito soprattutto Nehru, da sempre un sincero antifascista. Questi, grazie a una conoscenza della situazione internazionale più approfondita e più sofisticata di quella dei suoi colleghi, si era reso conto di come le originarie prese di posizione di Gandhi non potessero non apparire che oggettivamente filonipponiche.

Prima di diventare operativa, la linea politica approvata dal Working Committee avrebbe dovuto essere convalidata dall'All-India Congress Committee. Nelle tre settimane di intervallo fra i due eventi, l'attenzione dello stato maggiore del Congresso si concentrò sul tipo di sanzione da applicare nel caso – invero certo – di non accettazione da parte degli inglesi dell'ultimatum a loro posto. Di conseguenza, l'8 agosto 1942, l'Aicc oltre ad approvare la mozione *Quit India*, annunciò «l'inizio di una lotta di massa lungo direttive non violente sulla scala più ampia», al fine di rivendicare il diritto inalienabile dell'India alla libertà e all'indipendenza. Questa lotta di massa si sarebbe svolta, «inevitabilmente», sotto la leadership di Gandhi [Cmd. 6430, 1943, pp. 45-46].

Sembra probabile che Gandhi si aspettasse che il *raj* desse una risposta per gradi alla sfida del Congresso, seguendo quello schema d'azione ormai largamente ritualizzato che era venuto in essere fin dalla campagna di non cooperazione del 1920-1922. Ma, ora, la situazione era profondamente differente e il governo dell'India, come si è detto, si preparava ormai da tempo a schiacciare il Congresso una volta per tutte. Nella notte fra l'8 e il 9 agosto 1942 il Congresso venne decapitato attraverso l'arresto di Gandhi, dell'intero Working Committee e di centinaia di leader di secondo livello e di attivisti (non meno di 547 nelle sole Province Unite). Ma, se Gandhi aveva grossolanamente sbagliato nel prefigurarsi la reazione inglese, gli inglesi, a loro volta, sbagliarono i calcoli in maniera altrettanto clamorosa sull'effetto del loro *blitzkrieg* preventivo.

Quella che seguì all'arresto di Gandhi e degli altri leader del Congresso fu infatti una specie di rivoluzione spontanea. Questa, nella valutazione di Lord Linlithgow (contenuta in un telegramma confidenziale a Churchill in data 31 agosto 1942), si rivelò «di gran lunga la più seria ribellione a partire da quella del 1857, la cui gravità e du-

rata abbiamo finora nascoste al mondo per ragioni di sicurezza militare» [Sarkar 1983, p. 391].

La rivolta iniziò con scioperi, dimostrazioni e scontri con la polizia nelle principali città, per poi estendersi alle campagne delle Province Unite, del Bihar e di alcune parti del Bengala, del Maharashtra, del Karnataka e dell'Orissa, articolandosi soprattutto in attacchi contro le linee di comunicazione (ferrovie e telegrafi). Queste due prime fasi ebbero un carattere di massa e furono represse con il dispiegamento di un impressionante apparato militare, formato da truppe inglesi e australiane (dato che quelle indiane non erano più ritenute pienamente affidabili). La repressione, poi, vide il ricorso a mezzi estremi, quali l'uso dell'aviazione per mitragliare le folle di dimostranti. In tal modo, entro la fine di settembre, la ribellione di massa venne schiacciata, lasciando però il posto ad azioni di sabotaggio e di guerriglia da parte di contadini inquadrati da intellettuali e da studenti, oltre che da alcuni dei politici del Congresso sfuggiti alla cattura (come il leader dei socialisti del Congresso, Jayprakash Narain). In alcuni casi i ribelli furono in grado di mettere in piedi «governi nazionali» clandestini, fra cui almeno uno (in Maharashtra) rimase operativo fino alla fine della guerra.

In sostanza, la rivolta del 1942 fu il più ampio e il meno gandhiano dei movimenti iniziati dal Mahatma. Sia per l'assenza dalla scena dello stesso Gandhi, sia per la percettibile evoluzione della sua posizione sull'uso della non violenza, il movimento *Quit India* si svolse lungo direttive gandhiane solo in certe zone, mentre, in altre, divenne qualcosa di assai simile a un vero e proprio movimento di guerriglia. Quest'ultimo aspetto fu frutto sia dell'azione di leader che, come Narain, pur appartenendo al Congresso, non si riconoscevano negli ideali non violenti di Gandhi, sia del confluire nel movimento *Quit India* del movimento terrorista che, ancora una volta, si era riattivizzato in Bengala fin dal 1940.

Se, però, il movimento *Quit India* fu caratterizzato da un'impressionante partecipazione popolare – ciò che ne giustifica la definizione (datagli dallo storico americano Hutchins) di «rivoluzione spontanea» –, bisogna ricordare, come fa lo stesso Hutchins [1973, pp. 236-238], che a esso non parteciparono settori importanti della popolazione. Per quanto non si schierassero dalla parte degli inglesi, gli intoccabili, i sikh, i membri della *Hindu Mahasabha*, i comunisti e, soprattutto, i musulmani si mantennero neutrali. Tuttavia, bisogna anche aggiungere che, contrariamente ai timori di molti (compreso lo stesso Gandhi), gli incidenti intercomunitari brillarono per la loro assenza durante tutto il movimento *Quit India*.

7. *Il Netaji alle porte dell'India*

Di fatto, nel subcontinente il movimento *Quit India* pose termine a ogni attività politica degna di nota fino alla fine della guerra. Ma, fuori dall'India, a opera di Subhas Chandra Bose, vi furono sviluppi destinati ad avere un considerevole impatto sulla possibile permanenza del dominio coloniale.

Abbiamo già ricordato Bose come un uomo politico bengalese, erede di Chitta Ranjan Das, che dalla fine degli anni Venti era emerso, insieme a Jawaharlal Nehru, come il più brillante fra i giovani leader del Congresso. Bose, sempre insieme a Nehru, era diventato il punto di riferimento della sinistra del Congresso, ma, a differenza di Nehru, il leader bengalese mal sopportava l'influenza di Gandhi. Ciò lo portò, nel 1938, a uno scontro politico frontale con il Mahatma, scontro conclusosi con la sconfitta e, in un secondo tempo, l'espulsione di Bose dal partito.

Con l'inizio della seconda guerra mondiale, Bose, che fin dal 1938 aveva auspicato il lancio di una campagna di massa a oltranza, che ponesse fine al dominio inglese in India, venne posto agli arresti domiciliari. Ciò nonostante, il leader bengalese riuscì a fuggire e, dopo aver avventurosamente attraversato l'Asia, trovò rifugio nell'Italia fascista[4].

Nel 1941 Bose si trasferì a Berlino, dove si impegnò a mettere in piedi una minuscola legione indiana e a trasmettere in India, via radio, propaganda antibritannica. In un secondo tempo, Bose convinse le autorità naziste a mettergli a disposizione un sommergibile che lo portasse a Singapore (sotto il controllo giapponese), da lui raggiunta nel luglio 1943. Qui Bose, che venne salutato dai suoi seguaci con il titolo di *Netaji* («condottiero»), indusse i giapponesi a riconoscerlo sia come capo del governo in esilio dell'India libera, sia come comandante supremo di quell'esercito nazionale indiano (Indian National Army) che, subito dopo la caduta di Singapore, era stato creato da un disertore dell'esercito indiano, il capitano Mohan Singh. Questi aveva reclutato non meno di 20.000 uomini fra i soldati indiani caduti nelle mani dei giapponesi al momento della resa di Singapore. Rafforzato dalle reclute e dai finanziamenti delle comunità indiane del Sud-est asiatico, l'esercito nazionale indiano (che comprendeva indù e musulmani) si mosse verso l'India con la parola d'ordine, lanciata da Bose, di *chalo Delhi* («fino a Delhi»). Nel marzo 1944, le forze armate di Bose superarono i confini dell'India, partecipando insieme ai giapponesi all'assedio di Imphal (marzo-giugno 1944). Ma,

ormai, la marea della guerra era decisamente cambiata a favore degli alleati e, proprio nella campagna del 1944, il generale britannico William Slim inflisse una serie di disastrose sconfitte alle forze armate giapponesi, distruggendo fra l'altro ogni capacità operativa dell'esercito di Bose (che, a ogni modo, non era mai stata particolarmente alta). Nel maggio 1945, gli inglesi riconquistarono Rangoon e, poco dopo, sia i giapponesi, sia i resti dell'esercito nazionale indiano si arresero. Bose, in fuga, scomparve in un incidente aereo a Taiwan (18 agosto 1945), tanto misterioso da far pensare a molti indiani (come era avvenuto circa un secolo prima nel caso di Nana Sahib) che il *Netaji* fosse in realtà ancora vivo.

Di assai scarsa importanza sul piano militare, l'impresa di Bose era però destinata ad avere ripercussioni profonde sulla situazione politica indiana, immediatamente dopo la fine della guerra.

8. *La grande carestia del 1942-1943 e l'ultima parte del periodo bellico in India*

Mentre Bose era ancora a Berlino, cioè nell'autunno 1942 e nell'inverno 1942-1943, nella sua terra d'origine, il Bengala, si verificò la più grave catastrofe umanitaria dell'intera storia coloniale. Vi fu cioè una spaventosa carestia che, secondo le valutazioni ufficiali (probabilmente errate per difetto), comportò un milione e mezzo di morti per fame. Come è stato spiegato, in particolare dagli studi di Amartya Sen, la morte per fame durante una carestia è un fenomeno funzione non tanto della scarsità di cibo in un determinato territorio, quanto del venir meno di quell'insieme di fattori che, normalmente, permettono il trasporto del surplus di cibo dalle aree dove la produzione è abbondante a quelle dove prevale la scarsità di cibo. Da questo punto di vista la responsabilità per le morti di massa del 1942-1943 va equamente suddivisa fra il governo dell'India e il governo del Bengala (allora formato dalla Lega musulmana). Fu solo con l'entrata in carica del nuovo viceré, Lord Wavell (5 giugno 1943), che, grazie anche al suo personale intervento, l'opera di soccorso prese finalmente quota.

Il nuovo viceré era un militare, personalmente scelto da Churchill. Senza dubbio, nella scelta di Churchill aveva avuto un ruolo la scarsa simpatia di Wavell nei confronti del Congresso e, soprattutto, il fatto che Churchill si aspettasse che il nuovo viceré, in quanto un militare, si sarebbe disinteressato dei problemi politici indiani. Ma, contrariamente alle aspettative del primo ministro inglese, Lord Wavell dimo-

strò fin dall'inizio del suo governo un'acuta percezione dell'importanza del fattore politico. Il nuovo viceré era convinto del fatto che, nonostante la repressione del movimento *Quit India* e nonostante le riserve mentali di Churchill e dei conservatori, il *raj* si stesse ormai avviando a una rapida fine per cause che, con la fine della guerra, il governo inglese non avrebbe più avuto la capacità di controllare.

Wavell riteneva che, alla fine della guerra, non solo l'India avrebbe chiesto che il governo di Sua Maestà onorasse la promessa (fatta da Cripps a nome del governo inglese) di avviare il processo di indipendenza dell'India, ma che, in ogni caso, la situazione generale sarebbe stata resa estremamente pericolosa da una serie di altri fattori. Non solo sarebbe venuta meno la legislazione d'emergenza varata per il tempo di guerra (le *Defence of India Rules*), ma, soprattutto, vi sarebbero stati i problemi economici legati alla riconversione dell'economia di guerra (ad esempio la chiusura delle fabbriche di munizioni) e alla smobilitazione dell'esercito indiano. Vi sarebbe stato un periodo in cui le truppe alleate (non solo britanniche, ma australiane e americane) sarebbero state ritirate dall'India, mentre, in India, sarebbero rimaste considerevoli forze armate indiane. E vi erano ormai segni, già percepibili alla vigilia del movimento *Quit India*, secondo cui il corpo ufficiali dell'esercito indiano appariva influenzato in maniera crescente dalle idee nazionaliste. Uno sviluppo reso in un certo modo inevitabile dal notevole ampliamento delle forze armate, reso necessario dalla guerra. Per forza di cose, il reclutamento aveva dovuto essere allargato al di fuori delle tradizionali «razze marziali» fedeli agli inglesi.

Con la conclusione della guerra, una situazione del genere avrebbe facilmente potuto prendere una piega rivoluzionaria. Il nuovo viceré – per quanto convinto del fatto che, militarmente, il governo inglese avrebbe ancora avuto la forza di reprimere una nuova insurrezione (una valutazione forse irrealistica) – era altrettanto certo del fatto che un'azione del genere non sarebbe stata politicamente possibile.

Si trattava di un'analisi che dimostrava una notevole preveggenza e che, se mai, peccava di eccessivo ottimismo. Wavell, infatti, non poteva sapere che, alla fine della guerra, l'Inghilterra si sarebbe trovata in una situazione di virtuale collasso economico, legata mani e piedi agli aiuti finanziari degli Usa, la cui malcelata ostilità nei confronti dei regimi coloniali europei era un dato di fatto.

In base a questa sua analisi della situazione, Wavell, quasi immediatamente dopo la sua nomina a viceré, cercò di riprendere l'iniziativa politica proposta da Cripps, al fine di portare il Congresso (i cui leader sarebbero stati all'uopo rilasciati) e la Lega musulmana a par-

tecipare al governo dell'India. Questo, sempre secondo le linee proposte da Cripps, sarebbe stato completamente indianizzato, con l'eccezione del comandante in capo e del viceré (che avrebbe mantenuto i suoi poteri eccezionali). L'idea di Wavell era che la guerra offrisse ancora la possibilità di una trattativa che garantisse la permanenza dell'India indipendente nel *Commonwealth* e che tutelasse i residui interessi economici inglesi in India. Ma le proposte di Wavell si scontrarono con l'intransigenza di Churchill; i laburisti, dal canto loro, timorosi di una crisi di governo quando la guerra era ancora in corso, non osarono sfidare il primo ministro.

Una possibilità che la situazione politica si potesse rimettere in movimento fu offerta dal rilascio di Gandhi il 6 maggio del 1944. Gandhi cercò di aprire un negoziato con Wavell, ma il gabinetto di guerra britannico troncò bruscamente ogni possibile discussione, invitando Gandhi – con una lettera formalmente scritta da Wavell – a ricercare un «accordo di principio fra indù, musulmani e tutti gli elementi importanti [cioè tutte le minoranze importanti] concernente il metodo in base al quale formulare la nuova costituzione» [cit. in Burke/Quraishi 1995, p. 402].

Anche per questa ragione, Gandhi portò avanti i contatti da tempo già in corso con Jinnah, grazie alla mediazione con Rajagopalachari. Questi sfociarono in una serie di colloqui diretti fra i due leader, che si svolsero a Bombay fra il 9 e il 27 settembre 1944. Ma i colloqui, nonostante un sostanziale avvicinamento di Gandhi alle posizioni di Jinnah, si risolsero in un fallimento sulla questione preliminare se i musulmani fossero da considerarsi una nazione oppure no.

L'incontro, però, non fu privo di risultati, anche se furono in senso contrario a quelli auspicati da Gandhi. Negli anni precedenti, la posizione di leadership di Jinnah era stata indebolita dal limitato controllo che egli era in grado di esercitare sui suoi potenti vassalli del Punjab e del Bengala. Il desiderio da parte del leader storico del Congresso di incontrarsi con Jinnah e di trattare con lui il futuro dei musulmani indiani contribuì quindi a rafforzare la posizione di Jinnah come l'effettivo *Qaid-i-Azam* dei musulmani indiani.

Questa era la situazione quando, nel maggio 1945, la guerra in Europa arrivò alla conclusione. Il governo britannico di coalizione cadde e venne sostituito da un governo pro tempore, sempre capeggiato da Churchill. In questa situazione, Wavell, che si trovava in Inghilterra per convincere il governo dell'impellenza di un'iniziativa politica in India, ottenne l'assenso di Churchill a una conferenza fra i rappresentanti dei principali partiti indiani. Questa conferenza sarebbe stata finalizzata alla formazione di un governo indiano di transizione,

che secondo le linee annunciate a suo tempo da Cripps, sarebbe stato quasi totalmente indianizzato. Churchill aveva dato la luce verde al progetto Wavell in quanto convinto che l'iniziativa si sarebbe conclusa con un fallimento (come in effetti avvenne).

Wavell, tornato in India, mise in libertà la leadership del Congresso e convocò un convegno a Simla, a cui vennero invitate le principali forze politiche. Durante il convegno di Simla (25 giugno-14 luglio 1945), Wavell presentò un piano per cui il governo sarebbe stato formato, oltre che dal viceré e dal comandante in capo, da 16 ministri: cinque sarebbero stati indù appartenenti alle caste; cinque sarebbero stati musulmani; i rimanenti tre sarebbero stati un sikh, un cristiano indiano e un fuoricasta. Ma il convegno si arenò rapidamente su due richieste di Jinnah, cioè che tutti i delegati musulmani fossero nominati dalla Lega musulmana (cioè da lui stesso) e che qualsiasi domanda osteggiata dai musulmani potesse essere approvata solo con la maggioranza dei due terzi dei membri del governo.

La prima di queste due clausole, in realtà, era rivolta non tanto contro il Congresso, quanto contro il Partito unionista del Punjab, a cui Wavell si proponeva di dare almeno un seggio. Ma, qualsiasi fossero state le ragioni di Jinnah, il tentativo di Wavell si concluse con un insuccesso. Jinnah, dal canto suo, sembrò aver dato la dimostrazione di essere in grado sia di bloccare qualsiasi processo costituzionale che non fosse di suo gradimento, sia di escludere da ogni futura trattativa costituzionale gli uomini politici musulmani che non facevano parte della Lega musulmana.

9. *La fine della seconda guerra mondiale e le sue conseguenze*

Fra la fine del luglio e la metà dell'agosto 1945 la situazione in India cambiò ancora una volta come conseguenza di due importanti eventi a livello internazionale. Il 26 luglio 1945 divennero noti i risultati delle elezioni nel Regno Unito, che sanzionarono il completo trionfo del partito laburista. Clement Attlee divenne primo ministro e Lord Pethick-Lawrence, un amico personale di Gandhi, divenne segretario di stato per l'India. Meno di tre settimane dopo, il 14 agosto 1945, il Giappone si arrese, ciò che pose finalmente termine alla seconda guerra mondiale.

I problemi che, nelle previsioni di Wavell, sarebbero stati aperti da quest'ultimo evento incominciarono a manifestarsi immediatamente, in connessione con la questione dell'esercito nazionale indiano di Bo-

se. Dal punto di vista dei britannici, i membri dell'Ina (Indian National Army) non erano che dei traditori. Anche se si decise che la responsabilità era soprattutto degli ufficiali, in particolare di alcuni fra di questi, gli inglesi non potevano, anche se lo avessero voluto, non tentare di punire almeno i principali responsabili dell'impresa. Il problema però era che, per tutti gli indiani, non importa di che tendenza politica fossero, gli uomini dell'Ina erano in realtà degli eroi che, forse sbagliando, avevano scelto di combattere per la libertà della madrepatria.

L'apertura del processo contro i primi tre responsabili della lotta armata al fianco dei giapponesi vide la presenza di un collegio difensivo che comprendeva avvocati tratti dalle fila dei principali partiti indiani, non solo intransigenti nazionalisti, come Nehru (che era un avvocato, anche se non aveva mai esercitato la professione), ma anche ben noti moderati. Il 31 dicembre 1945, il processo si concluse con la condanna all'ergastolo degli imputati. Tuttavia, il comandante in capo, il generale Auchinleck, ritenne opportuno sospendere la sentenza, limitandosi a espellere i colpevoli dall'esercito, senza paga. Nei mesi precedenti, infatti, si era manifestata un'ondata di simpatia nei confronti dell'Ina, perfino nelle fila dell'esercito indiano (che, dopo tutto, aveva attivamente partecipato alla battaglia di Birmania contro i giapponesi e contro l'Ina). Nei mesi seguenti, altri quindici ufficiali dell'Ina vennero sottoposti a processo e condannati, con esiti del tutto simili a quello avutosi in seguito al processo ai primi tre imputati. Alla fine, nell'aprile 1946, Auchinleck prese la decisione, ormai indifferibile, di sospendere ogni ulteriore procedimento giudiziario nei confronti dei membri dell'Ina.

L'intera vicenda fu una chiara dimostrazione del fatto che i britannici non erano più in grado di punire una ribellione diretta, neppure nel cruciale settore delle forze armate. I risultati si videro ancora prima della definitiva conclusione dei processi ai membri dell'Ina, in una serie di incidenti che si verificarono nelle fila dell'esercito e della marina indiana (quest'ultima un'arma di recente formazione). Il 18 febbraio 1946, a Bombay, i marinai della marina militare indiana si ammutinarono, si impadronirono della maggior parte delle navi da guerra in porto e, mentre la città era sotto la minaccia dei cannoni delle loro navi, una parte degli ammutinati scese a terra e attaccò i soldati inglesi della guarnigione.

Sintomaticamente, gli ammutinati si arresero (23 febbraio) non alle autorità inglesi, ma a Vallabhbhai Patel, uno dei maggiori leader del Congresso, che trattò con loro a nome sia del proprio partito sia della Lega musulmana. Ancora una volta gli inglesi furono costretti a promettere l'impunità agli ammutinati.

Più o meno nello stesso periodo, e cioè fra la fine del 1945 e la prima parte del 1946, si tennero le elezioni all'Assemblea legislativa centrale e nelle province. Queste elezioni erano state volute da Wavell al fine di verificare l'esatto seguito politico dei vari partiti indiani. A causa della guerra, infatti, le ultime elezioni all'Assemblea legislativa centrale si erano tenute nel 1935 e quelle alle Assemblee legislative provinciali nel 1937. Inoltre, dal 1939 molte province erano state governate direttamente dai governatori o da governi che erano stati formati in assenza del Congresso. In particolare, fra il 1942 e il 1945 la Lega musulmana aveva formato il governo nel Bengala, nel Sind, nella Frontiera (North West Frontier Province) e perfino nell'Assam (una provincia a maggioranza indù). Nella Frontiera e nell'Assam, il governo della Lega aveva preso il posto di un governo del Congresso.

Le elezioni si tennero ancora in base al ristrettissimo elettorato previsto dalla legge del 1919 per l'Assemblea centrale e a quello alquanto più ampio, ma pur sempre limitato a poco più del 13% della popolazione, nel caso delle Assemblee provinciali. Si trattò quindi di un test elettorale assai meno democratico di quanto fosse auspicabile. Ma, anche così, i risultati che da esso derivarono furono politicamente decisivi, in particolare perché le elezioni vennero combattute sulla questione del Pakistan. Il manifesto e i candidati della Lega affermarono esplicitamente che un voto per la Lega sarebbe stato un voto per il Pakistan, che il Pakistan sarebbe stato formato dalle sei province a maggioranza musulmana e che il nuovo stato sarebbe stato pienamente sovrano. Jinnah, inoltre, sfidò il Congresso a presentare i propri candidati nei collegi riservati ai musulmani, in modo da provare la pretesa di rappresentare anche i musulmani.

Dal canto suo il Congresso (che venne in parte messo in posizione di svantaggio dalla decisione britannica di non permettere la candidatura di coloro che erano stati implicati nella ribellione del 1942) si presentò alle elezioni con la richiesta dell'immediata indipendenza dell'India, secondo quanto stabilito dalla mozione *Quit India*. Naturalmente, però, mentre era ormai chiaro che il *raj* era sul suo letto di morte, non erano affatto chiari i termini dell'equazione fra il Congresso e la Lega musulmana. Abul Kalam Azad, il più eminente dei musulmani del Congresso, propose al proprio partito l'adozione di un piano che prevedesse tre punti essenziali: la costituzione di una federazione con un centro dai poteri limitati; il diritto delle province a secedere dall'India; la divisione dei ministeri del governo centrale su basi paritarie fra indù e musulmani. Questa proposta, appoggiata dai musulmani della Frontiera, si scontrò, però, con la compatta opposizione della quasi totalità della leadership del Congresso, da Nehru a Vallabhbhai Patel.

Sia nelle elezioni all'Assemblea centrale, sia, soprattutto, nelle elezioni alle Assemblee provinciali, i risultati dimostrarono «in modo enfatico» il pressoché assoluto predominio acquisito dal Congresso e dalla Lega musulmana sulla scena politica indiana [Suntharalingam 1983, p. 430]. In sostanza, i due partiti conquistarono rispettivamente la quasi totalità dei seggi «generali» (riservati cioè agli indù, compresi gli intoccabili) e la quasi totalità dei seggi musulmani. Se, però, l'affermazione del Congresso fu una replica di quella già ottenuta nel 1935 e nel 1937, quella della Lega fu la definitiva consacrazione della pretesa di Jinnah di essere il supremo leader dei musulmani indiani. La Lega, infatti, conquistò 425 dei 492 seggi provinciali riservati ai musulmani; forse ancora più importante fu il fatto che la Lega divenne il partito di maggioranza nel Sind, nel Bengala e, soprattutto, nel Punjab.

10. *La missione del governo britannico e il suo fallimento*

Il 19 febbraio 1946, cioè il giorno dopo l'inizio dell'ammutinamento della marina militare indiana a Bombay, il primo ministro Attlee e il segretario di stato per l'India, Lord Pethick-Lawrence, annunciarono, rispettivamente alla Camera dei Comuni e alla Camera dei lord, l'invio di una missione in India. Tale missione sarebbe stata composta da tre membri del governo britannico, cioè dallo stesso Pethick-Lawrence, da sir Stafford Cripps (allora presidente del *Board of Trade*), e dal Primo lord dell'Ammiragliato, A.V. Alexander. Fine della missione (che i testi in lingua inglese chiamano *Cabinet Mission*) era quello di consultare i principali leader indiani, in vista della realizzazione di un progetto di devoluzione del potere in India, accettabile a tutti i partiti.

La missione arrivò in India il 24 marzo 1946 e, dopo una defatigante serie di trattative, dovette constatare l'impossibilità di mettere d'accordo i leader indiani su un progetto comune. Quindi, il 16 maggio 1946, Pethick-Lawrence, Cripps e Alexander pubblicarono un proprio piano che prevedeva un'Unione indiana formata sia dalle province dell'India britannica, sia dagli stati principeschi. Il governo dell'Unione avrebbe avuto poteri limitati alla difesa, agli affari esteri, alle comunicazioni e alla mobilitazione delle risorse finanziarie necessarie alla gestione di questi tre settori. Nel caso di problemi di natura intercomunitaria, ogni decisione avrebbe dovuto avere non solo la maggioranza dei voti, ma la maggioranza dei voti all'interno dei

rappresentanti di ciascuna delle due maggiori comunità religiose. A parte i limitati poteri espressamente delegati all'Unione, tutti gli altri poteri sarebbero andati alle province. Le province, poi, si sarebbero riunite in tre raggruppamenti dotati di un loro governo e di una loro legislatura. Infine, ciascuna provincia, a dieci anni dalla costituzione dell'Unione (e di dieci anni in dieci anni) avrebbe potuto, con un voto di maggioranza della propria Assemblea legislativa, riconsiderare i termini che la legavano all'Unione o alle altre province.

Il piano proposto dalla missione significava che l'Unione sarebbe in realtà stata una Federazione formata da tre stati legati fra di loro dalla comune gestione della difesa, della politica estera e delle comunicazioni, ma autonomi in ogni altro rispetto. Due di questi raggruppamenti, il B e il C, avrebbero incluso, nel loro complesso, tutto quanto Jinnah reclamava come parte del Pakistan. La posizione di province come l'Assam (a maggioranza indù, ma incluso per ragioni geopolitiche nel raggruppamento C) o come la Frontiera (a maggioranza musulmana e incluso nel raggruppamento B, ma dove le forze ostili alla Lega erano considerevoli) avrebbe potuto essere modificata dopo dieci anni. Come si vede, si trattava di un piano che, da un lato, era assai vicino a quello presentato da Azad alla vigilia delle recenti elezioni provinciali mentre, dall'altro, dava a Jinnah la possibilità di avere il suo Pakistan, sia pure all'interno di un'Unione indiana. Si trattava di un Pakistan che, dal punto di vista territoriale, avrebbe incluso il massimo delle richieste di Jinnah: tutto il Punjab, tutto il Bengala (e come si è detto, lo stesso Assam a maggioranza indù).

Il piano della missione britannica fu accettato prima dalla Lega, sia pure con riserve di minor conto (6 giugno 1946), e quindi, anche se con maggior difficoltà, dal Congress Working Committee (25 giugno). La missione poté quindi lasciare l'India (29 giugno 1946) con la ragionevole convinzione di essere riuscita a portare a termine il proprio compito. Per quanto ragionevole, però, si trattava di una convinzione infondata.

Pochi giorni dopo, il 7 luglio 1946, l'All-India Congress Committee si riunì a Bombay per sanzionare la decisione presa il 25 giugno dal Congress Working Committee. In quell'occasione, Nehru, che, succedendo ad Azad, prese formalmente le funzioni di presidente del Congresso (carica a cui era stato eletto nel maggio precedente), dichiarò che l'accettazione da parte del Congresso del piano proposto dalla missione britannica non comportava nulla più che la partecipazione del Congresso all'assemblea costituente. In altre parole, Nehru e, con lui, l'Aicc – che accettò la posizione politica del neoeletto presidente – svuotarono di ogni significato l'impegno precedentemente preso dal Working

Committee. Concretamente, questo significava che il Congresso avrebbe potuto servirsi della maggioranza assoluta di cui disponeva per imporre il suo *diktat* a tutte le altre forze politiche, realizzando, se l'avesse voluto (come in effetti voleva), un'Unione dotata di poteri ben più vasti di quelli previsti dalla missione. Tre giorni dopo, in una conferenza stampa, Nehru ribadì che, con ogni probabilità, lo schema che prevedeva i raggruppamenti delle province sarebbe saltato.

Queste prese di posizione di Nehru vennero accettate dall'intera leadership del Congresso. Come se non bastasse, il 18 luglio 1946, Pethick-Lawrence e Cripps, parlando rispettivamente di fronte alla Camera dei lord e alla Camera dei Comuni, pur riaffermando la validità del piano proposto dalla missione governativa, diedero l'impressione di essere disponibili ad abbandonare lo schema di raggruppamento delle province. Il risultato fu che la Lega musulmana, riunitasi in sessione plenaria a Bombay (27-29 luglio 1946), approvò due mozioni: con la prima si ritirava l'accettazione da parte della Lega al piano della missione britannica; con la seconda si richiamava la «nazione musulmana» all'«azione diretta» in modo da ottenere il Pakistan, liberandosi dalla dominazione britannica e prevenendo il pericolo di un futuro dominio da parte degli indù appartenenti alle caste.

Nel suo discorso conclusivo, Jinnah affermò: «Mai, prima d'ora, nell'intera storia della Lega musulmana, abbiamo fatto qualcosa, se non in base a metodi costituzionali e attraverso trattative costituzionali. Oggi siamo costretti in questa posizione da una mossa ad opera sia del Congresso, sia dell'Inghilterra. (...) Oggi diciamo addio alle costituzioni e ai metodi costituzionali» [cit. in Burke/Quraishi 1995, p. 452].

Si trattò di una decisione gravida di conseguenze che, come vedremo fra poco, aprì la strada a una sorta di guerra civile «a bassa intensità». Ma, in un contesto etnicamente eterogeneo e demograficamente denso come quello indiano, anche una guerra civile «a bassa intensità» era sufficiente a causare, come si vide prima della sua definitiva conclusione nel 1948, centinaia di migliaia di morti.

11. *Le ragioni del fallimento della mediazione britannica*

Se ci si vuole attenere ai fatti concreti, è inevitabile la conclusione che il fallimento del tentativo di mediazione britannico fu dovuto in prima istanza a Nehru. Egli, con il prestigio che gli derivava dalla carica di presidente del Congresso, diede un'interpretazione degli accordi presi che, in pratica, negava l'elemento che li rendeva accetta-

bili alla Lega musulmana. Questo elemento era il fatto che il processo costituente si sarebbe dovuto svolgere in modo tale da garantire in prima istanza (e con la possibilità dopo dieci anni di modificare i risultati ottenuti) uno stato indiano articolato in tre parti, ciascuna delle quali ampiamente autonoma, e tali che le parti B e C includessero il Pakistan auspicato da Jinnah.

Questa presa di posizione di Nehru è stata spesso descritta come frutto di un errore tattico. Questa è una tesi che venne inizialmente proposta da Abul Kalam Azad nelle sue memorie e che è stata ripresa da diversi storici, indiani e non, anche in tempi recenti. In realtà, però, non vi è alcuna ragione di ritenere che le prese di posizione di Nehru fossero frutto di un errore tattico. Louis Fisher, il giornalista americano amico e biografo di Gandhi, chiese a Nehru, subito dopo la conferenza stampa del 10 luglio, se si rendeva conto del fatto che, con le sue dichiarazioni, aveva completamente cambiato le basi dell'accordo proposto dalla missione britannica. Secondo Fisher, Nehru avrebbe sorriso e avrebbe risposto: «Ne sono pienamente cosciente» [cit. in Burke/Quraishi 1995, p. 449 e nota].

In realtà, che Nehru mirasse a un'Unione dotata di un governo centrale forte è cosa che emerge anche dalla testimonianza di Wavell e dall'insieme delle prese di posizione di Nehru, prima e dopo gli eventi appena ricordati. Quali, quindi, le ragioni di questo atteggiamento da parte di Nehru? Da sempre Nehru era convinto che l'India, una volta raggiunta l'indipendenza, dovesse impegnarsi in un radicale processo di riforme sociali ed economiche. Inoltre, fin dalla fine degli anni Trenta, Nehru era arrivato alla conclusione che una parte importante di questo processo di riforme avrebbe dovuto essere portato avanti dal governo centrale, soprattutto attraverso una politica di pianificazione economica e di intervento dello stato in economia. Si trattava di un progetto che trovava consenzienti anche i grossi imprenditori indiani, quasi tutti assai vicini al Congresso e, in alcuni casi (quello esemplare è rappresentato dai rapporti fra Birla e Gandhi) legati da rapporti di amicizia personale ai suoi leader. Ovviamente, una politica di riforme e di pianificazione economica avrebbe potuto essere portata avanti a livello panindiano solo se il governo dell'Unione fosse stato dotato di considerevoli poteri. Questo, come abbiamo visto, non era assolutamente il caso previsto dallo schema costituzionale proposto dalla missione inviata dal governo britannico. Da qui, con ogni probabilità, la decisione di Nehru di sabotare il piano proposto dalla missione britannica.

Quando tutto ciò è detto, bisogna però anche sottolineare che, a giudizio di alcuni storici, il piano Pethick-Lawrence/Cripps/Alexan-

der era oggettivamente complicato e avrebbe potuto essere portato a buon fine solo attraverso uno sforzo di buona volontà reciproca da parte del Congresso e della Lega. Ma, ovviamente, perché questo sforzo fosse fattibile mancava un ingrediente fondamentale: un minimo, cioè, di fiducia reciproca fra i leader del Congresso e quelli della Lega.

12. *Dal governo «ad interim» alla nomina di Mountbatten*

Il fallimento della missione del governo britannico e la scelta di Jinnah di abbandonare i metodi costituzionali, ricorrendo all'«azione diretta» furono il preludio di quell'impressionante seguito di massacri che avrebbero accompagnato la nascita dell'India indipendente e del Pakistan. Prima, però, di soffermarci sulla discesa di una gran parte del subcontinente nel caos, conviene ricapitolare gli ultimi (e fallimentari) tentativi, mediati da Wavell, di arrivare a un modus vivendi fra il Congresso e la Lega musulmana. Nel periodo a cavallo del «giorno dell'azione diretta» Wavell si sforzò di ricostruire il proprio governo con ministri espressi dai maggiori partiti indiani. Data la decisione della Lega di boicottare il processo costituzionale, questo governo *ad interim* (che, cioè, avrebbe dovuto rimanere in carica fino all'approvazione di una nuova costituzione) venne formato sotto la guida di Nehru dal Congresso e dai rappresentanti di partiti minori, entrando in carica il 2 settembre 1946. Il viceré, però, continuò a insistere perché si facesse ogni sforzo per allargare il governo anche alla Lega. Questa, dal canto suo, si rese presto conto della pericolosità di mantenersi lontana dalle leve del potere e, il 13 ottobre, Jinnah notificò l'intenzione del suo partito di entrare a far parte del governo.

Soprattutto per le insistenze di Wavell, Nehru finì per accettare la partecipazione della Lega, pur senza essere in grado di esigere l'abbandono della politica di «azione diretta». Prima che la Lega aderisse fu poi necessario risolvere il problema della distribuzione dei ministeri chiave. Le richieste della Lega di avere gli Affari esteri o la Difesa vennero respinte, così come fu respinta la richiesta del viceré di dare alla Lega l'Interno. Alla fine Nehru offrì le Finanze, contando sul fatto che la Lega non avrebbe avuto la persona adatta per gestire un ministero di natura così tecnica. L'offerta venne però accettata e, il 26 ottobre, la Lega entrò nel governo.

La speranza di Wavell, nel promuovere la costituzione del governo *ad interim*, era che il Congresso e la Lega, collaborando alla gestione di comuni responsabilità di governo, potessero in qualche mo-

do se non superare, quanto meno attenuare l'ostilità che li divideva. Ma, come probabilmente era solo da aspettarsi, le tensioni fra il Congresso e la Lega, lungi dall'attenuarsi, raggiunsero nuovi livelli di asprezza. Il ministro delle Finanze e numero due della Lega, Liaquat Ali Khan, dimostrò di essere tutt'altro che uno sprovveduto, facendo uso dei suoi poteri di spesa per condizionare qualsiasi decisione presa dai ministri del Congresso.

Il punto di crisi decisivo venne raggiunto in occasione della presentazione della legge di bilancio per il 1947-1948. Liaquat Ali Khan presentò un bilancio che, mentre da un lato aboliva la tanto odiata tassa sul sale e alzava il livello minimo dell'imponibile, dall'altro introduceva una serie di imposte che colpivano gli strati più ricchi della popolazione e, in particolare, quegli affaristi che si erano arricchiti durante la guerra. Si trattava cioè di un bilancio perfettamente in linea con la retorica nehruviana di giustizia sociale tanto che, quando era stato preventivamente discusso in sede di consiglio dei ministri, era stato approvato senza grandi difficoltà anche dai ministri del Congresso. Ma la legge di bilancio andava contro gli interessi di quei grossi capitalisti indiani (e indù) che erano schierati con il Congresso, ne erano i maggiori finanziatori e che, spesso, avevano rapporti di amicizia personale con alcuni dei suoi maggiori leader. Di conseguenza, quando il bilancio venne discusso in Parlamento, vi fu una levata di scudi da parte della destra del Congresso, guidata da Vallabhbhai Patel e da Rajagopalachari. Liaquat Ali Khan venne accusato di essere «impegnato più a perseguitare industriali e uomini d'affari che a servire gli interessi del paese» [Chattopadhyay 1988, p. 80] e si affermò che le sue reali motivazioni erano riconducibili all'ostilità contro la comunità degli uomini d'affari, in quanto prevalentemente formata da indù.

A questo punto anche Nehru, che aveva approvato il bilancio in sede di governo, si dissociò da esso. Nel dibattito in assemblea, l'operato di Liaquat Ali Khan venne difeso, oltre che dalla Lega, da alcuni deputati appartenenti alla base del Congresso e dal ministro indiano-cristiano John Matthai. Ma l'opposizione fu così compatta che Liaquat Ali Khan dovette accettare di modificare il proprio bilancio in modo sostanziale. Da quel momento in avanti, il governo *ad interim* cessò di funzionare come un corpo unitario e i ministri della Lega presero a operare per proprio conto.

In questa situazione, la possibilità di arrivare a una qualsiasi unità d'intenti fra il Congresso e la Lega musulmana divenne sempre più evanescente. Un ultimo tentativo venne ancora fatto da Clement Attlee, il primo ministro inglese, che convocò alcuni dei maggiori

leader indiani, fra cui Nehru e Jinnah, a Londra nella prima settimana del dicembre 1946. Ma l'incontro si risolse in un ennesimo fallimento. A questo punto, il governo Attlee, nel tentativo di superare l'*impasse* in cui si trovava la politica indiana, decise di rimuovere Wavell e di sostituirlo con qualcuno dotato di una personalità più dinamica e carismatica.

A occupare la carica di viceré venne quindi scelto Lord Mountbatten, cugino di Giorgio V e un brillante ufficiale di marina che, nell'ultima fase della guerra, aveva tenuto con distinzione la carica di supremo comandante alleato per il Sud-est asiatico. Mountbatten, che non era particolarmente interessato all'incarico che gli veniva offerto, in cambio della propria accettazione riuscì ad avere poteri mai avuti da nessun altro viceré (che, di fatto, lo ponevano al di sopra del segretario di stato) e l'impegno che il suo incarico si sarebbe concluso nel più breve tempo possibile. A questo fine Mountbatten ottenne qualcosa che era stato più volte richiesto da Wavell, e mai concesso, l'impegno cioè che il governo britannico esplicitasse pubblicamente la data di scadenza del *raj* in India. Questa venne resa nota il 20 febbraio 1947 da un annuncio di sir Stafford Cripps ai Comuni, che la indicò come coincidente, al più tardi, con il giugno 1948. Sempre il 20 febbraio, Attlee annunciò la sostituzione di Wavell con Mountbatten.

13. *Fra guerra civile e rivoluzione*

Mentre le leadership del Congresso e della Lega spendevano il loro tempo in sempre più acrimoniose *querelles*, e mentre i vertici politici britannici, dal primo ministro al viceré, si dimostravano incapaci di svolgere un qualsiasi ruolo effettivo di mediazione, in India la situazione dell'ordine pubblico sprofondava nel caos e la macchina statale si avvicinava alla paralisi.

L'avvio di questa fase era stato il giorno di «azione diretta» indetto dalla Lega per il 16 agosto 1946. In gran parte dell'India non vi erano stati incidenti degni di nota, ma, a Calcutta, la manifestazione era sfociata in quello che sarebbe passato alla storia come il *Great Calcutta Killing*, il «grande massacro di Calcutta». Squadracce musulmane avevano attaccato la popolazione indù; questa, inquadrata dai tassisti sikh della città, aveva reagito con uguale violenza. Lo scontro intercomunitario si era esaurito solo il 20 agosto, lasciando sul terreno almeno 4000 morti e 10.000 feriti (senza contare la massiccia distruzione di proprietà).

Il «grande massacro di Calcutta» dell'agosto 1946 segnò l'avvio, come si è detto, di una guerra civile a bassa intensità fra indù e sikh da un lato e musulmani dall'altro[5]. Gli scontri intercomunitari che presero l'avvio da quell'evento non furono infatti solo una manifestazione di follia omicida ai danni di chi era considerato «altro»: essi rappresentarono anche il (più o meno razionale) perseguimento di obiettivi strategici. Da questo punto di vista il «grande massacro di Calcutta» fu una sanguinosa battaglia per la conquista della capitale del Bengala, durante la quale i musulmani, per quanto gli attaccanti, ebbero la peggio. Da quel momento in avanti, la situazione nella città fu caratterizzata «da agitazioni croniche e da accoltellamenti fino alla vigilia dell'indipendenza; [e] intere aree della città rimasero precluse per mesi ai membri dell'una o dell'altra comunità» [Sarkar 1983, p. 433]. Ciò non deve oscurare il fatto che, nonostante che il governo del Bengala fosse retto dalla Lega musulmana, il controllo complessivo della città era ormai passato nelle mani degli indù.

Con la metà del 1946, quando il piano di portare cinque divisioni britanniche in India venne prima ventilato e poi abbandonato dai politici britannici, i funzionari e gli ufficiali inglesi in India divennero coscienti che, in ogni caso, la loro esperienza in quel paese si sarebbe conclusa nel giro di un lasso di tempo ancora indefinito, ma certo brevissimo. Da quel momento in avanti, a parte poche lodevoli eccezioni individuali (fra cui quella rappresentata dallo stesso Wavell), l'atteggiamento dei funzionari e degli ufficiali britannici venne a essere caratterizzato dall'apatia, spesso unita a una sorta di perversa soddisfazione di fronte al dilagare della violenza intercomunitaria (che, ovviamente, a parer loro, giustificava le costanti valutazioni fatte dagli apologeti del colonialismo sull'incapacità degli indiani di autogovernarsi).

Se questa fu la reazione degli inglesi alla percezione della prossima fine del *raj*, quella della burocrazia civile e militare indiana alla prossima divisione dell'India in due o più stati (non dimentichiamo che, in quel periodo, si moltiplicarono le richieste della formazione di stati indipendenti, al di fuori dell'Unione indiana) fu ancora più catastrofica (se non altro perché gli indiani formavano ormai la maggioranza della burocrazia civile e militare anche a livello direttivo). In particolare, nelle aree caratterizzate dagli scontri intercomunitari più violenti, burocrati, militari e poliziotti indiani cessarono di agire super partes e si divisero secondo linee comunitarie.

Questo lasciò campo libero all'azione di gruppi comunitari estremisti, come i *Khaksar*, musulmani fanatici che nel maggio 1947 attentarono alla vita di Jinnah (ritenuto troppo debole, per non aver ottenuto un Pakistan che comprendesse anche le Province Unite e il

Bihar) o come il Rashtriya Swayamsevak Sangh. Quest'ultima organizzazione, che si proclamava la reale rappresentante del nazionalismo indù, e che durante la seconda guerra mondiale si era tenuta rigorosamente neutrale in occasione del movimento *Quit India*, si pose ora all'avanguardia nella guerra civile contro i musulmani indiani.

In questo contesto, la guerra civile si estese gradualmente da Calcutta ad altre zone dell'India centro-settentrionale, dilagando poi con particolare furia nel Punjab e nella zona di Delhi. Nel settembre 1946, nella città di Bombay vi fu una serie di incidenti intercomunitari di minor entità, ma sufficienti a provocare la morte di 162 indù e 158 musulmani. In settembre e in ottobre fu il Bengala orientale a diventare sede di disordini intercomunitari fra la maggioranza musulmana (essenzialmente fittavoli e braccianti agricoli) e gli indù (proprietari terrieri, commercianti e professionisti). In quest'area, in passato caratterizzata da militanza contadina, la distruzione di proprietà e gli stupri ebbero, a differenza che a Calcutta e a Bombay, una frequenza assai maggiore degli omicidi (che, a ogni modo, ammontarono a circa 300). Le vittime furono essenzialmente indù e il governo della Lega si dimostrò debole e parziale verso i musulmani (come, del resto, era già avvenuto a Calcutta). In Bihar, gli incidenti incominciarono il 25 ottobre 1946, come rappresaglia per gli attacchi subiti dagli indù in Bengala. In una provincia dove, fino ad allora, i rapporti intercomunitari erano stati sostanzialmente privi di tensioni, le masse contadine (che, anche qui, avevano una storia di militanza di classe), si rovesciarono sulla minoranza musulmana, sotto la guida dei locali proprietari terrieri, massacrando circa 7000 persone. Subito dopo, a Garhmukteswar, nelle Province Unite, un centro di pellegrinaggio religioso, i pellegrini indù, evidentemente come dimostrazione della loro *pietas* religiosa, massacrarono circa un migliaio di musulmani. Notizie di questi avvenimenti riverberarono nel resto dell'India e, nella Frontiera, fino ad allora l'unica provincia musulmana in cui il Congresso e i suoi alleati musulmani fossero forti, vi fu il rapido deteriorarsi dei rapporti intercomunitari e il concomitante declinare dell'influenza del Congresso e dei suoi alleati.

Ma l'area dove la situazione divenne più grave fu il Punjab. In questa provincia – che, come si è ricordato, era strategica per la creazione del Pakistan – ancora alla fine del 1946, la Lega si trovava nella paradossale situazione per cui, nonostante il successo ottenuto nelle elezioni di quell'anno, non era riuscita a formare il governo. Dopo le elezioni, infatti, il Partito unionista, per quanto ridotto ai minimi termini, aveva formato un governo di coalizione con il Congresso e con gli Akali (un partito sikh), escludendo dal potere la Lega. Nel gennaio

1947, questa reagì lanciando un movimento di disubbidienza civile che, il 3 marzo 1947, portò alle dimissioni del governo in carica. Il giorno dopo, «una provocatoria dimostrazione sikh di fronte al parlamento provinciale» fu seguita da disordini su larga scala a Lahore, Amritsar, Multan, Attock e Rawalpindi e nell'hinterland rurale di queste ultime tre città. In queste parti del Punjab, tutte a maggioranza musulmana, le vittime furono i sikh (che, all'epoca, non erano maggioranza in nessun distretto o città punjabi) e i mercanti e prestatori di denaro indù. In questa situazione, data l'indisponibilità degli altri partiti a formare un governo di coalizione con la Lega musulmana, il governatore fu costretto ad assumere i pieni poteri, senza però riuscire a far fronte al continuo deterioramento della situazione dell'ordine pubblico. Nell'agosto 1947 il numero dei morti era già salito ad almeno 5000 unità. Ma ciò non fu che «l'alzarsi del sipario sulla guerra di sterminio che iniziò [subito] dopo l'indipendenza su entrambi i lati del confine, quando treni di rifugiati talvolta arrivarono trasportando solo cadaveri» [Sarkar 1983, p. 434]. Nel marzo 1948, in Punjab (che era stato diviso in due dalla nascita dell'Unione indiana e del Pakistan), i rifugiati musulmani provenienti dall'India raggiunsero la cifra di sei milioni di persone, mentre i rifugiati sikh e indù che fecero il percorso inverso furono 4,5 milioni. A costoro bisogna aggiungere i profughi creati dalla divisione del Bengala fra India e Pakistan. Per quanto qui le indicazioni siano meno precise, anche in questa parte dell'India il loro numero fu nell'ordine di alcuni milioni.

Si trattò della più grande migrazione forzata a livello mondiale del secolo, accompagnata, nel solo Punjab, da circa 60.000 vittime fra gli indù e i sikh e 120.000 fra i musulmani. Secondo un testimone inglese degli eventi in Punjab [Moon 1962, cap. XIV], nella parte occidentale, i musulmani, che formavano la grande maggioranza della popolazione e che erano in maggioranza agricoltori, dimostrarono un interesse maggiore nell'impadronirsi delle donne e delle proprietà degli indù e dei sikh, piuttosto che nello sterminare i membri delle due comunità avversarie; nel Punjab centrale e orientale, viceversa, dove non vi era una massiccia prevalenza numerica di nessuna delle tre differenti comunità, la «liquidazione fisica fu più importante» che nel Punjab occidentale e «in particolare i sikh dimostrarono una feroce determinazione nello spazzar via o nel cacciare i musulmani, di modo che si potesse trovare la terra per i due milioni di sikh che emigravano dall'occidente» [Sarkar 1983, pp. 434-435].

Si trattò di una catastrofe umana di gigantesche proporzioni che, tuttavia, a livello panindiano, avrebbe potuto essere complessivamente assai più grave senza l'opera di pacificazione svolta da Gandhi

in Bengala, nel Bihar e, negli ultimi giorni della sua vita, a Delhi. La campagna di convinzione personale del Mahatma, il suo esempio, il suo «digiuno fino alla morte» del 1°-4 settembre 1947 ebbero il risultato di realizzare una sorta di miracolo, portando alla pacificazione della parte orientale del subcontinente.

Alla vigilia dell'arrivo di Mountbatten in India, la guerra civile in corso stava ormai per dispiegarsi in tutta la sua violenza. Come se non bastasse, a partire dalla fine della guerra mondiale, in diverse parti dell'India, a volte quasi in contemporanea con i conflitti a base comunitaria, si erano sviluppati movimenti da parte delle classi subordinate (contadini senza terra, operai, pescatori), in genere inquadrati da giovani intellettuali e da membri del partito comunista indiano. Questi movimenti apparivano particolarmente forti nel Bengala rurale, a Calcutta e in alcuni stati principeschi, come il Travancore e l'Hyderabad. In quest'ultimo, nella regione della Telingana, un movimento contadino che si contrapponeva ai latifondisti locali (indù e musulmani) sfociò nel luglio 1946 nella maggiore insurrezione contadina mai verificatasi fino a quel momento nella storia dell'India contemporanea. Tale rivolta era destinata a durare fino all'ottobre 1951, quando fu schiacciata dalle truppe dell'India indipendente.

In questa situazione, e ancora prima dell'arrivo di Mountbatten a Nuova Delhi, la maggior parte dei leader del Congresso (anche se non Gandhi e Azad) si convinse dell'urgenza di uscire dalla posizione di stallo in cui il paese si trovava, accettando la spartizione dell'India. L'abbandono da parte del Congresso dell'obiettivo di mantenere l'unità dell'India divenne chiaro già alla vigilia dell'arrivo di Mountbatten a Nuova Delhi, quando il Congress Working Committee, riunitosi l'8 marzo per discutere la situazione del Punjab, ne raccomandò la divisione su basi comunitarie.

14. *L'ultimo atto*

In questa situazione, la missione di Lord Mountbatten in India divenne una sorta di corsa contro il tempo, volta a districare gli inglesi dal problema indiano, lasciandosi alle spalle una qualche sembianza d'ordine e, soprattutto, le autorità costituite che regolassero i futuri rapporti internazionali fra la Gran Bretagna e il suo ex impero indiano.

Quasi immediatamente, Mountbatten arrivò alla conclusione che la spartizione dell'India fosse inevitabile. All'inizio, egli tentò ancora di mantenere almeno la Difesa come gestita in comune dai due stati

successori. Ma anche questo suggerimento si scontrò con la recisa opposizione del Congresso.

A partire da aprile, Mountbatten mise in piedi un comitato speciale per elaborare i dettagli del trasferimento dei poteri sulla base della spartizione dell'impero anglo-indiano in due stati. Un primo piano di spartizione, da lui preparato, venne rifiutato da Nehru e rimaneggiato da V.P. Menon, un alto funzionario dell'Ics, consigliere per gli affari costituzionali (carica che aveva avuto anche con i due precedenti viceré). Il piano stesso prevedeva il trasferimento dei poteri a due *dominions*: l'India e il Pakistan (ciascuno dei quali, in un secondo tempo, avrebbe potuto secedere dal *Commonwealth*). Le varie province indiane avrebbero dovuto aderire all'uno o all'altro *dominion*. La decisione in proposito sarebbe stata presa dalle Assemblee legislative delle singole province; nel Punjab e nel Bengala, le assemblee locali si sarebbero suddivise in rappresentanza dell'insieme di distretti a maggioranza musulmana e dell'insieme di quelli a maggioranza indù; nell'Assam, il distretto di Sylhet, a maggioranza musulmana, avrebbe deciso in base a un referendum; lo stesso avrebbe fatto la Frontiera (l'unica provincia a maggioranza musulmana in cui era ancora al potere un governo del Congresso); nel Baluchistan, dove non c'era un'assemblea legislativa, la decisione veniva delegata alla municipalità di Quetta.

Il piano, finalizzato l'11 maggio 1947, ottenne l'immediata adesione personale di Nehru. Esso venne approvato subito dopo dal governo britannico e, infine, fu formalmente accettato dal Congresso e dai rappresentanti dei sikh il 2 giugno e da Jinnah, a nome della Lega musulmana, il giorno successivo. Il 18 luglio, sulla base di questo piano, il Parlamento britannico ratificò l'*India Independence Act* e, sotto la spinta di Mountbatten, la data della fine del *raj* venne anticipata al 14 agosto 1947. Prima di quella data il referendum di Sylhet e quello della Frontiera avevano dato la vittoria al Pakistan. Si trattò di referendum in cui il corpo elettorale era ancora estremamente ristretto. Nel caso della Frontiera, la decisione del Congresso di boicottare le elezioni contribuì a una vittoria per il Pakistan, ottenuta con una maggioranza del 50,99% (espressa da un elettorato che rappresentava il 9,52% della popolazione della provincia) [Sarkar 1983, p. 449].

15. *L'«appuntamento col destino» e la morte del Mahatma*

L'indipendenza dell'India (e del Pakistan) venne raggiunta su uno sfondo di tragedia, mentre la guerra civile in Punjab raggiungeva il culmine e anche Delhi minacciava di precipitare nel caos. Ma,

nonostante tutto, il raggiungimento dell'indipendenza rappresentò il conseguimento di un obiettivo per cui moltissimi indiani avevano lottato e sofferto per anni e, nella testimonianza di un illustre storico indiano, «un'esperienza indimenticabile, anche per qualcuno che era allora solo un bambino» [Sarkar 1983, p. 453].

La data esatta in cui l'India sarebbe stata dichiarata indipendente venne fissata per la mezzanotte della notte fra il 14 e il 15 agosto. Poche ore prima dello scoccare della mezzanotte, Jawaharlal Nehru, il primo capo di governo dell'India indipendente, parlando di fronte all'Assemblea costituente di Nuova Delhi, pronunciò quello che doveva diventare uno dei più famosi discorsi politici mai pronunciati in lingua inglese, nel cui passaggio chiave si affermava:

> Molti anni fa abbiamo fissato un appuntamento col destino [«a tryst with destiny»], e ora il tempo è venuto in cui manterremo il nostro impegno, non interamente o in maniera piena, ma in modo sostanziale. Allo scoccare della mezzanotte, quando il mondo dormirà, l'India si sveglierà alla vita e alla libertà. Un momento arriva – e arriva solo raramente nella storia – quando ci lasciamo alle spalle il vecchio per il nuovo, quando un'età finisce e quando l'anima di una nazione, a lungo soppressa, trova espressione.

Ma le alate parole di Nehru non potevano nascondere il fatto che l'alba dell'indipendenza era anche un'alba di sangue. Mentre il massacro nel Punjab ormai diviso raggiungeva il culmine, Gandhi, stabilitosi a Delhi, portò avanti nella capitale della nuova India indipendente la sua opera di pacificazione, resa anche troppo necessaria dal desiderio di vendetta dei profughi punjabi nei confronti della locale comunità musulmana.

Nel gennaio 1948, il Mahatma – che, in questi ultimi drammatici mesi della sua vita, visse veramente la sua «ora più bella» [Sarkar 1983, p. 437] – intraprese il suo ultimo digiuno. Il fine era quello di portare la popolazione di Delhi alla ragione e, a quanto pare, di indurre Vallabhbhai Patel, ora vice primo ministro e ministro dell'Interno, a recedere dalle sue posizioni, sempre più apertamente comunitarie e anti-musulmane.

Il 27 gennaio 1948, dopo la fine del suo digiuno, il Mahatma venne invitato a parlare in un luogo di culto musulmano. La sera del 30 gennaio 1948, mentre si recava nel suo consueto luogo di preghiera, il Mahatma venne avvicinato da un certo Nathuram Godse, un fanatico indù che era stato legato sia alla Hindu Mahasabha, sia all'Rss e che traeva la propria ispirazione dalle teorie di Vinayak Damodar Savarkar. Godse, che era parte di «una cospirazione che, nonostante i

ripetuti avvertimenti, la polizia di Bombay e di Delhi non aveva fatto nulla per prevenire» [Sarkar 1983, p. 438] esplose da breve distanza una serie di colpi di pistola contro Gandhi. Colpito a morte, il Mahatma si accasciò al suolo, invocando Dio[6].

Se si segue da vicino le dichiarazioni di Gandhi durante gli ultimi mesi della sua vita, diviene chiaro che il settantasettenne Mahatma, per quanto sempre attivo e intrepido nelle sue azioni, era ormai un uomo profondamente deluso, che contemplava il fallimento di quello che era sempre stato il suo obiettivo principale: fare dell'India la terra della non violenza. Non c'è dubbio che, ormai, egli anelasse alla morte ed è possibile che egli prevedesse qualcosa di simile a ciò che effettivamente successe. Ma la sua morte non fu il sigillo di un fallimento, bensì la dimostrazione che, con tutte le sue limitazioni, la predicazione non violenta di Gandhi non era passata invano. L'ondata di rimorso collettivo che seguì il suo assassinio ebbe, infatti, l'effetto di isolare le frange estremiste e, in un certo senso, rappresentò l'ultimo atto del grande massacro che aveva preceduto e accompagnato la nascita dell'India indipendente e del Pakistan.

16. *L'annessione dei principati*

L'ultimo argomento che rimane da trattare è quello della fine dei 562 principati che erano sopravvissuti come stati semi-autonomi all'interno del *raj* britannico. Si trattò di un problema potenzialmente grave, soprattutto per l'Unione indiana, dato che la maggior parte di questi stati si trovava all'interno di quelli che divennero i suoi confini.

I principati andavano da stati minuscoli (che non erano nulla più di grandi tenute) a entità comparabili, per dimensione e popolazione, ad alcuni stati europei. Fra queste, la più importante era lo Hyderabad, con 16 milioni d'abitanti e un'area di 83.000 chilometri quadrati[7]. In tutti i casi, i principati erano retti da regimi autoritari; tuttavia, il livello qualitativo della loro amministrazione variava considerevolmente: nel caso di una minoranza (Baroda, Gwalior, Mysore e Travancore) questa poteva compararsi favorevolmente a quella dell'India britannica; assai più spesso era di qualità decisamente inferiore.

Almeno gli stati più grandi avevano malcelate ambizioni d'indipendenza e abbiamo già ricordato come, con ogni probabilità, questa fosse stata la ragione principale che aveva spinto alcuni prìncipi a non aderire alla Federazione prevista dalle riforme del 1935, rendendone impossibile la realizzazione. Si era trattato di una decisione politica-

mente miope, dato che gli stati indiani, compresi i maggiori, non disponevano di forze armate in grado di misurarsi con l'esercito anglo-indiano (che, ovviamente, sarebbe stato ereditato dallo stato successore o dagli stati successori del *raj*). La sopravvivenza dei principati come stati indipendenti presupponeva, quindi, la volontà e la capacità dell'Inghilterra di agire da potenza tutrice nei loro confronti.

A parte le scarse capacità militari, vi era un'ulteriore e più fondamentale debolezza che minava gli stati principeschi: la mancanza, cioè, di consenso da parte delle rispettive popolazioni. La diffusione del nazionalismo indiano o indo-musulmano aveva infatti minato alla base la legittimità dei principati, visti come una patetica sopravvivenza di un'era ormai finita. Anche nei principati meglio amministrati, inoltre, vi era stato il manifestarsi di un'impazienza crescente nei confronti dei regimi autoritari che li caratterizzavano.

Le debolezze dei principati rimasero nascoste fino alla seconda guerra mondiale ma, in quegli anni, le cose incominciarono a cambiare in maniera rapida e irreversibile. Già Cripps, durante la sua missione del 1942, pose termine a ogni speranza dei prìncipi a proposito di una loro possibile tutela da parte dell'Inghilterra. Certo, le idee di Churchill sulla questione erano diverse da quelle enunciate da Cripps; ma gli sviluppi politici ed economici che caratterizzarono la fine della guerra in Gran Bretagna consegnarono alla pattumiera della storia le ambizioni churchilliane di mantenere un qualche tipo di controllo politico britannico in India.

A parte questo, la conclusione della seconda guerra mondiale vide anche la fine della politica di non ingerenza fino a lì seguita dal Congresso negli stati principeschi. Nel 1946 e nel 1947, in genere inquadrati dal Congresso o da forze politiche a esso vicine, ma in certi casi da membri del partito comunista e di altri gruppi d'estrema sinistra, vi fu il diffondersi di movimenti di massa contro i regimi dei principati. In alcuni casi, in particolare nel Travancore e nell'Hyderabad, questi movimenti assunsero un carattere rivoluzionario.

In questa situazione, il problema degli stati fu gestito da Vallabhbhai Patel (nella sua qualità di ministro dell'Interno prima del governo *ad interim* e poi del primo governo dell'India indipendente) con la collaborazione di V.P. Menon (il già citato esperto di problemi costituzionali e il vero autore del piano di spartizione attribuito a Mountbatten). La politica seguita da Patel fu un'accorta mescolanza di lusinghe e di minacce. In sostanza venne chiarito che qualsiasi resistenza sarebbe stata piegata con la forza ma, nel contempo, ai prìncipi vennero assicurati considerevoli privilegi (fra cui il mantenimento dei titoli, il diritto personale di extraterritorialità e quello alla pro-

pria bandiera) e cospicue rendite personali, pagate dallo stato indiano. In certi casi, con una procedura che ricorda quella usata dai governanti giapponesi del periodo Meiji nel momento in cui si abolì il regime feudale, alcuni prìncipi ebbero l'ulteriore incentivo rappresentato dal conferimento della carica di governatore di uno dei nuovi stati dell'Unione indiana[8]. Il 15 agosto 1947, cioè al momento dell'indipendenza, tutti gli stati principeschi, eccetto tre, avevano aderito al *dominion* nella cui area si trovavano (cioè, nella grande maggioranza dei casi, all'India). Le tre eccezioni furono rappresentate dai due stati più grandi, il Kashmir e l'Hyderabad, e dal piccolo stato gujarati del Junagadh. In tutti i casi si trattava di stati in cui la religione del monarca era diversa da quella della maggioranza dei suoi sudditi.

Nel caso del Junagadh, il suo *nawab*, un musulmano, finì per decidere di accedere al Pakistan. Ma il Junagadh era a grandissima maggioranza popolato da indù e non contiguo al Pakistan. Il governo indiano ebbe quindi buon gioco a bloccarlo militarmente e, in un secondo tempo (quando il *nawab* era ormai fuggito in Pakistan), a occuparlo. L'operazione venne legittimata da un referendum popolare che sanzionò l'annessione del Junagadh all'Unione indiana (solo lo 0,07% dei votanti si espresse a favore del Pakistan).

I casi dell'Hyderabad e del Kashmir, invece, si rivelarono assai più complicati, dato che entrambi gli stati erano abbastanza grandi per ambire all'indipendenza. Inoltre, il Kashmir condivideva i propri confini con l'India, con il Pakistan, con la Cina e con il Tibet (che, all'epoca, era di fatto autonomo). L'Hyderabad, invece, era completamente circondato da territorio indiano, ma il suo principe era immensamente ricco[9] e il suo stato era l'unico principato indiano che avesse qualcosa di simile a un esercito efficiente.

Nel giugno 1946, il *nizam* dell'Hyderabad promulgò un editto in cui esplicitava la propria indisponibilità a unirsi sia all'India, sia al Pakistan, in quanto stati formati su basi comunitarie. Nel medesimo tempo, il suo governo, cosciente della posizione di debolezza in cui lo poneva il fatto di non avere uno sbocco al mare, aprì trattative segrete con il Portogallo, nel tentativo di acquistare Goa.

Nei mesi che seguirono la fine del regime coloniale, mentre erano in corso complicate trattative diplomatiche palesi (fra l'Hyderabad e l'India) e segrete (fra l'Hyderabad, il Pakistan e il Portogallo) il governo del Nizam incominciò a perdere il controllo della situazione interna. Nell'Hyderabad, infatti, si erano formate e avevano incominciato ad agire squadre paramilitari di musulmani estremisti, i *razakar*. Questo aveva portato a scontri intercomunitari e alla fuga di molti indù in India. Nel contempo, in una parte dell'Hyderabad, il

Telingana, era divampato un movimento rivoluzionario contadino, inquadrato dal partito comunista. La situazione si trascinò fino al settembre 1948, quando Nehru e Patel, di comune accordo, decisero di occupare militarmente l'Hyderabad. Con quella che venne ufficialmente definita una «operazione di polizia», l'esercito indiano condusse una guerra lampo che, fra il 13 e il 14 settembre 1948, distrusse l'esercito dell'Hyderabad e pose fine all'esistenza politica di quello che era l'ultimo frammento dell'impero moghul. Decisamente più lunga e più difficile fu la repressione della rivolta contadina nella Telingana, che fu portata a termine solo nell'ottobre del 1951.

Il caso del Kashmir, infine, fu ancora più complicato di quello dell'Hyderabad. Anche qui, l'obiettivo del monarca, il *maharaja* Hari Singh, un indù che governava una popolazione a maggioranza musulmana, era quello di mantenere l'indipendenza del proprio stato. Ma, anche qui, si trattava di un obiettivo difficile da perseguire a causa sia della fragilità dell'apparato militare dello stato, sia della mancanza di consenso politico da parte della popolazione. Vale però la pena di sottolineare che questa mancanza di consenso politico non verteva sul problema dell'annessione o meno del Kashmir al Pakistan o all'India, ma sulla questione del sistema di governo, sostanzialmente autocratico, allora vigente in Kashmir. Era appunto per la sua opposizione al regime non democratico allora vigente che, al momento dell'indipendenza, Sheikh Abdullah, il leader del maggior partito d'opposizione, la National Conference, si trovava in prigione.

Sheikh Abdullah era un musulmano e la National Conference era espressione della maggioranza musulmana dello stato. Ma lo stesso Sheikh Abdullah – che, per quanto musulmano, era un amico personale di Nehru – era favorevole all'indipendenza o all'autonomia del Kashmir.

In questa situazione, in modo del tutto analogo a quanto avveniva nell'Hyderabad, il governo del *maharaja* incominciò a perdere il controllo della situazione interna. I contadini (musulmani) del Poonch, una provincia sud-occidentale dello stato, si sollevarono contro i locali proprietari terrieri (indù di casta rajput). Nell'ottobre 1948, la crisi si aggravò con l'ingresso nel Poonch di diverse migliaia di pathan armati, provenienti dal Pakistan. All'epoca si sostenne che questi pathan fossero stati inviati dal governo pakistano, ma sembra più probabile che l'intera impresa sia stata condotta da gruppi tribali che agivano autonomamente, anche se con l'incoraggiamento personale di alcuni funzionari e ufficiali pakistani, in una regione su cui sia il *raj* sia il nuovo governo pakistano avevano sempre avuto un controllo assai tenue.

In effetti, l'obiettivo degli invasori sembra essere stato soprattutto il saccheggio. Essi, accompagnati da una parte degli insorti del Poonch, marciarono sulla capitale dello stato, Srinagar, uccidendo, stuprando e saccheggiando e, in una sorta di *show* collaterale, infliggendo gravi danni anche alla città pakistana di Lahore. Il 24 ottobre 1947, mentre gli insorti del Poonch proclamavano lo stato indipendente (che presto si sarebbe unito al Pakistan) dell'Azad Kashmir («Kashmir libero») e mentre gli invasori erano a circa 50 chilometri da Srinagar, il *maharaja* Hari Singh si diede alla fuga.

Il 26 ottobre 1947, Hari Singh firmò l'«atto di adesione [*instrument of accession*]» del suo stato all'India, in cambio della garanzia che al Kashmir sarebbe stato concesso uno status autonomo particolare. Subito dopo, Delhi intervenne inviando truppe aviotrasportate nella vallata del Kashmir, nel corso di un'operazione notevole per la sua complessità e per il suo successo.

A questo punto, Jinnah decise di rispondere inviando l'esercito pakistano in Kashmir. Una guerra su larga scala fra India e Pakistan venne evitata dall'intervento del generale Auchinleck. Auchinleck, l'ultimo comandante in capo del *raj*, era ancora il comandante in capo delle forze armate di entrambi i due nuovi *dominions*. In tale qualità, Auchinleck si oppose a una guerra che avrebbe non solo messo l'un contro l'altro due stati del *Commonwealth* britannico, ma che avrebbe comportato la possibilità che ufficiali inglesi (ancora presenti negli eserciti di entrambi i *dominions*) combattessero gli uni contro gli altri.

Il risultato fu che, al momento in cui (1° gennaio 1949) venne raggiunto un cessate il fuoco mediato dalle Nazioni unite, le truppe indiane avevano riconquistato la gran parte del principato, ma non le aree settentrionali intorno a Gilgit e il Poonch. Il cessate il fuoco avrebbe dovuto essere la premessa a un referendum in cui la popolazione del Kashmir si sarebbe espressa sul proprio futuro. Ma Nehru pose come condizione preliminare la ritirata delle forze irregolari che controllavano quello che, secondo i punti di vista, era ora l'Azad Kashmir o il Pok (Pakistan Occupied Kashmir: «Kashmir occupato dal Pakistan»). Non irragionevolmente, Jinnah rispose con la domanda che venissero ritirate tutte le forze armate, comprese cioè quelle indiane.

La richiesta di Jinnah non venne accettata e il referendum promesso da Nehru non venne mai indetto. In questo modo, la questione del Kashmir si tramutò in una piaga aperta che, più di ogni altra questione, doveva contribuire ad avvelenare i futuri rapporti fra India e Pakistan.

In conclusione, come si è visto, il modo in cui il nuovo stato indiano risolse il problema degli stati principeschi non fu invariabilmente caratterizzato da una stretta adesione alle norme della legalità internazionale. Tuttavia, il processo d'integrazione dei principati fu, nel complesso, un'azione politicamente brillante, il cui merito va riconosciuto soprattutto al duo Patel-Menon. Si trattò di un'azione che, da parte dell'India, venne giustificata sia nel nome dell'interesse più ampio rappresentato dalla prevenzione di un possibile processo di balcanizzazione del subcontinente, sia dalla necessità di porre termine a una serie di regimi di carattere autoritario. Ma vi fu anche il perseguimento di altri due obiettivi, indubbiamente importanti per il nuovo stato indiano, anche se da esso non dichiarati o addirittura negati. Il primo fu quello di limitare al massimo l'estensione territoriale del Pakistan; il secondo fu quello di stroncare sul nascere le potenzialità rivoluzionarie che si erano andate manifestando in alcuni degli stati principeschi. E, qualsiasi sia il giudizio di valore che si voglia dare sull'opportunità di perseguire questi due obiettivi, non vi è dubbio che, dal punto di vista della *Realpolitik*, la strategia del nuovo stato indiano fu un considerevole successo.

NOTE

[1] L'unica voce dissonante in tale coro fu rappresentata da C. Rajagopalachari, che, nel 1942, auspicò che il Congresso accettasse il Pakistan proposto dalla Lega musulmana, un Pakistan che, nella concezione di Rajagopalachari, avrebbe comportato la permanenza di un governo centrale che gestisse la politica estera, la difesa e le comunicazioni. Ma fu una proposta che venne censurata dal resto della leadership del Congresso, inducendo Rajagopalachari alle dimissioni dalle cariche che deteneva nel partito e, per qualche tempo, dallo stesso partito (in modo da poter continuare a difendere le proprie posizioni come privato cittadino).

[2] In quel periodo la carica era occupata da sir Archibald Wavell, destinato a essere scelto come successore di Lord Linlithgow come viceré dell'India. In occasione dell'elezione a viceré, Wavell venne elevato al rango di pari d'Inghilterra, diventando quindi Lord Wavell.

[3] Non bisogna dimenticare che, allora, il genocidio degli ebrei e degli zingari e il sistematico sterminio dei prigionieri di guerra russi non erano fatti ancora generalmente noti.

[4] Fu in Italia e in italiano che, in effetti, venne pubblicata per la prima volta l'autobiografia di Bose. Cfr. Subhas Chandra Bose, *La lotta dell'India: 1920-1934: con appendice sugli avvenimenti 1934-1942 scritta dall'autore per l'edizione italiana*, G.C. Sansoni, Firenze 1942.

[5] Questa definizione non deve ingannare: la guerra civile fu di bassa intensità non perché il numero di morti fu limitato (in effetti, prima che la guerra si concludesse, il numero in questione avrebbe raggiunto le 180.000 unità) ma semplicemente per-

ché non vi fu lo scontro fra distaccamenti di truppe regolari e il livello dell'armamento usato rimase sostanzialmente rudimentale.

[6] Le sue ultime parole furono: «He Ram! (Oh Dio)».

[7] Per dare un criterio di comparazione basterà ricordare che il Portogallo aveva un'area di poco superiore – 91.985 chilometri quadrati – e una popolazione che era circa la metà di quella dello Hyderabad.

[8] Le province dell'India britannica divennero gli stati dell'unione indiana. I principati finirono per confluire negli stati dell'Unione (che, durante gli anni Cinquanta, vennero rimaneggiati su basi linguistiche). In alcuni casi, però, essi continuarono per qualche tempo come stati dell'Unione a sé stanti, i cui governatori (in certi casi i loro ex prìncipi) ebbero il titolo di *rajpramukh*.

[9] In effetti, al momento della cessazione del dominio inglese, il *nizam* prestò al Pakistan 200 milioni di rupie che costituirono un contributo prezioso per permettere al nuovo stato di superare la crisi finanziaria in cui si trovava.

CAPITOLO SEDICESIMO

IL SISTEMA NEHRUVIANO: DEMOCRAZIA, PIANIFICAZIONE E NON ALLINEAMENTO

1. *La «guerra fredda»*

La fine della seconda guerra mondiale vide un nuovo spostamento negli equilibri che caratterizzavano i vertici di un sistema mondiale che continuò a rimanere gerarchico. Con il Giappone e le potenze europee (comprese quelle appartenenti al campo dei vincitori) messe fuori gioco dalla guerra, il mondo venne a essere dominato da due superpotenze: gli Usa e l'Urss. Nel momento in cui l'India divenne indipendente, l'alleanza che aveva unito Usa e Urss in funzione antinazista era ormai venuta meno, sostituita da una situazione di sempre più pronunciata tensione fra i due ex alleati. La prima grave crisi fra occidentali e sovietici, cioè il blocco da parte dell'esercito russo di Berlino Ovest (presidiato da americani, inglesi e francesi, ma completamente circondato da territorio sotto occupazione sovietica) iniziò nel giugno 1948, cioè meno di un anno dopo il raggiungimento dell'indipendenza da parte dell'India. Da quel momento, fra occidentali e sovietici, ebbe formalmente inizio quella che venne chiamata la «guerra fredda».

Si trattò di una guerra che, almeno in Nord America, in Europa e nella parte dell'Asia appartenente all'Urss, venne combattuta con strumenti prevalentemente non militari. Inoltre, dopo la morte di Stalin nel 1953, il livello di pericolosità dello scontro attraversò una fase di declino (simboleggiata dallo sgombero dell'Austria da parte dell'esercito russo nel 1955). Ma, fra periodi di «disgelo» e fasi di rinnovata tensione, la competizione fra Usa e Urss rimase la caratteristica di fondo delle relazioni internazionali fino alla fine degli anni Ottanta.

A partire dalla metà degli anni Ottanta incominciò a diventare chiaro che l'Unione Sovietica stava avendo la peggio proprio sul terreno di scontro che i successori di Stalin, in particolare Nikita Kruscev, avevano scelto come fondamentale, cioè quello dello sviluppo economico. La conseguenza fu che, nel 1989, l'Unione Sovietica, no-

nostante disponesse di un apparato militare ancora apparentemente invincibile, si dimostrò impotente a mantenere il proprio controllo sull'Europa centro-orientale. In quell'anno il muro innalzato dalle autorità comuniste nel periodo più buio della guerra fredda, per dividere Berlino Ovest da Berlino Est e dal resto dell'impero sovietico in Europa, venne distrutto; la Germania venne riunificata e, nel giro di circa due anni, cioè nel 1991, la stessa Unione Sovietica si dissolse, lasciando come unica potenza egemone a livello mondiale gli Stati Uniti d'America.

2. *L'era nehruviana*

Per ciò che concerne l'India, l'era del duopolio mondiale Usa-Urss coincise in maniera quasi perfetta con quella che molti testi storici o giornalistici hanno definito come l'era dei Nehru-Gandhi. Si tratta di una definizione che trova la sua ragion d'essere nel fatto che, fra il 1947 e il 1989, lungo un arco di circa 42 anni, l'India venne governata per circa quarant'anni da primi ministri appartenenti alla famiglia Nehru. Il primo fu lo stesso Jawaharlal Nehru (1947-1964); il secondo fu sua figlia Indira (1966-1977 e 1980-1984), che assunse il cognome Gandhi dal marito Pheroze (un parsi che non aveva nessun rapporto di parentela con il Mahatma); il terzo fu il primogenito di Indira, Rajiv Gandhi (1984-1989). Come se non bastasse, Rajiv Gandhi, per quanto sconfitto alle urne nel 1989, riemerse come una sorta di eminenza grigia del debole governo di coalizione che prese il potere nel 1990. E se non fosse stato assassinato nel 1991, in piena campagna elettorale, il ritorno di Rajiv al potere sarebbe stato nell'ambito delle possibilità concrete.

Tuttavia, più che questa successione di primi ministri appartenenti alla stessa famiglia, a caratterizzare la storia dell'India indipendente per tutto il periodo fino alla fine degli anni Ottanta fu un altro fenomeno. Cioè il venire in essere (negli anni Cinquanta) e il perdurare dei tratti essenziali (fino al periodo a cavallo fra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta) di un sistema politico-economico e di un'ideologia dotati di tratti particolari. Questi erano la democrazia politica (sia come sistema, sia come ideologia), la presenza di un partito politico dominante caratterizzato da una vivace democrazia interna, il prevalere dell'ideologia laica e, per finire, un sistema economico contraddistinto dall'intervento dello stato e dal protezionismo.

Alcuni di questi elementi (in particolare l'esistenza di un partito dominante contrassegnato dalla democrazia interna) furono in tutto o in parte un'eredità del periodo coloniale; altri furono una più diretta espressione delle convinzioni personali e dell'azione politica del primo ministro. In tutti i casi, l'operato politico di Nehru – come primo ministro e, dal 1951, come capo incontrastato del partito del Congresso – ebbe un ruolo fondamentale nel saldare in un tutto unico questi disparati elementi, dando origine a un sistema e a una temperie politica che possiamo ben catalogare come età nehruviana.

L'età nehruviana non terminò alla morte di Nehru. Anche se, già a partire dalla fine degli anni Sessanta – e, paradossalmente, prevalentemente a opera della figlia di Jawaharlal Nehru, Indira Gandhi – molti degli elementi caratterizzanti del sistema incominciarono a deteriorarsi, la parte essenziale di essi e il sistema nel suo complesso sopravvissero fin verso la fine degli anni Ottanta. Fu solo negli anni Novanta, in particolare a partire dal 1991, che il sistema nehruviano venne meno, sia pure con la cruciale eccezione della democrazia politica. Da quel momento iniziò una nuova fase le cui caratteristiche, anche se lungi dall'essere ancora chiare, sono tuttavia tali da giustificare l'affermazione che l'era nehruviana è ormai finita. Nel presente capitolo, quindi, prenderemo in esame il modo in cui venne costruito quello che possiamo definire il sistema nehruviano. In quello successivo analizzeremo la graduale destrutturazione di tale sistema nel periodo fino alla fine degli anni Ottanta.

3. *Il duunvirato Nehru-Patel*

Se vogliamo parlare di un'età di Nehru, dobbiamo immediatamente chiarire che, *stricto sensu*, questa non incominciò al momento dell'indipendenza, bensì non prima della fine del 1951. Si è visto come Nehru fosse diventato capo dell'esecutivo indiano già nel 1946, in quanto leader del governo *ad interim*, e come avesse continuato a mantenere tale carica nel primo governo dell'India indipendente. Il suo potere, però, era lungi dall'essere incontrastato, tanto che è stato sostenuto che il più potente uomo politico indiano, negli anni fra il 1946 e il 1950, non fosse né Nehru, né, fino alla sua morte, Gandhi (che, ormai, si disinteressava della politica giorno per giorno), bensì il riconosciuto leader della destra del Congresso, Vallabhbhai Patel.

L'unica cosa che unisse Nehru a Patel era il rispetto per il Mahatma di cui, nel corso degli anni, erano diventati i due più stretti colla-

boratori politici. Per tutto il resto, i due uomini erano poli a parte: Nehru era un laico, un progressista e il punto di riferimento delle varie correnti di sinistra presenti nel Congresso; al contrario Patel era un convinto conservatore sia in materia economica sia nelle questioni sociali.

Mentre Nehru, soprattutto con le sue travolgenti campagne elettorali del 1937 e del 1946, era diventato l'idolo delle masse, l'ascendente elettorale di Patel era circoscritto alla sua regione d'origine, il Gujarat. Questa limitazione, però, era ampiamente compensata dal graduale controllo che il Sardar – come Patel era chiamato dai suoi seguaci – acquistò sul partito a partire dalla fine degli anni Trenta. Nel 1946, se non prima, il potere di Patel nel Congresso era ormai pressoché totale. Si trattò di uno sviluppo a cui contribuirono, indubbiamente, le grandi capacità organizzative del Sardar, ma il cui fattore decisivo fu, con ogni probabilità, il progressivo aumento d'importanza dei gruppi sociali conservatori presenti nel Congresso.

Quest'ultimo fenomeno – già evidente, come si è visto, in occasione della campagna elettorale del 1937 – divenne particolarmente cospicuo negli anni subito dopo la seconda guerra mondiale. Fra il 1945-1946 e il 1949-1950, il numero di appartenenti al Congresso triplicò, passando da 5,5 a 17 milioni di iscritti, la maggior parte dei quali proprietari terrieri e/o (come lo stesso Patel) esponenti di caste contadine dominanti. Il risultato fu che, al più tardi nel 1949, le unità di base del Congresso a livello distrettuale e provinciale vennero a essere dominate da «coalizioni conservatrici formate dalle caste contadine dominanti di proprietari terrieri in alleanza con gli uomini d'affari d'estrazione urbana» [Frankel 1978, pp. 73-74].

La posizione di Patel come «uomo forte» del Congresso e come il maggior leader delle forze della destra (nel partito come, più in generale, nel paese) venne sanzionata dalla distribuzione del potere nel primo governo dell'India indipendente. Nehru concentrò nella sua persona le cariche di primo ministro, di ministro degli Esteri e di ministro dei Rapporti con il *Commonwealth*, ma a Patel andarono quelle di vice primo ministro, ministro dell'Interno, ministro degli Stati e ministro dell'Informazione e delle Radiocomunicazioni.

In sostanza, nel periodo 1946-1950, il potere di Nehru trovò un effettivo contrappeso in quello del vice primo ministro, come del resto risulta da alcune delle decisioni politiche prese in quegli anni. Questo, ad esempio, è il caso dell'eliminazione del regime di prezzi controllati, imposto durante la guerra su una serie di beni di prima necessità. Si trattò di un provvedimento antitetico alle idee di Nehru, che favorì gli uomini d'affari ai danni degli strati umili della popolazione.

Tuttavia, per quanto riguarda lo sviluppo politico chiave di quegli anni, cioè l'elaborazione e l'approvazione della nuova costituzione, non sembra giustificata l'affermazione fatta da alcuni storici [ad esempio Stein 1998, p. 369] che essa sia stata opera prevalente di Patel. Alcuni degli aspetti della costituzione, più discutibili dal punto di vista democratico, rappresentarono infatti il consenso d'opinione determinato dalle molteplici tensioni interne ed esterne di quegli anni. D'altra parte, se è vero che nella costituzione mancarono enunciazioni di principio a favore del socialismo (in consonanza con le idee di Nehru) è altrettanto vero che il disegno di fare dell'India uno stato indù (disegno che, certamente, non era sgradito a Patel) venne effettivamente bloccato. Di fatto, l'unica concessione fatta al comunitarismo indù fu l'introduzione del termine sanscrito «Bharat» come denominazione ufficiale del nuovo stato, accanto a quello di «India» (che, nella prassi, continuò a essere quello generalmente usato). Assai più significativo fu il fatto che la costituzione incorporò una serie di diritti fondamentali che facevano dell'India una nazione laica e democratica. Da questo fondamentale punto di vista, l'influenza di Nehru fu decisiva.

4. *La costituzione dell'India indipendente*

L'assemblea costituente responsabile della costituzione dell'India indipendente era nata nel 1946, come risultato delle decisioni prese dalla missione governativa inglese. I suoi membri erano stati eletti dalle assemblee legislative provinciali (allora appena rinnovate, come si è visto, in base a un elettorato ancora estremamente ristretto). L'assemblea, boicottata dalla Lega musulmana, rimase sostanzialmente inattiva fino all'indipendenza e alla spartizione. Dopo di allora, mentre i rappresentanti dei territori passati al Pakistan se ne andavano, i delegati della Lega musulmana eletti nelle aree rimaste parte dell'India rinunciarono al boicottaggio. A essi si unirono i rappresentanti dei territori che avevano fatto parte degli stati principeschi. Questi rappresentanti, però, non furono, in genere, eletti, bensì nominati dal governo indiano, cioè, in definitiva, dallo stesso Patel.

Fu a questa assai poco rappresentativa assemblea che, contrariamente alle inclinazioni di Nehru, venne affidata l'incombenza non solo di funzionare come Parlamento provvisorio del nuovo stato, ma anche di redigere la nuova costituzione. Quest'ultimo compito fu portato avanti affidando i lavori di preparazione e di elaborazione del dettato costituzionale a una serie di comitati.

Durante il lungo iter che si concluse definitivamente il 26 gennaio 1950 con l'approvazione della nuova Costituzione, vi furono quattro uomini politici che giocarono un ruolo determinante: Nehru e Abul Kalam Azad, allora presidente dell'Assemblea costituente, articolarono le posizioni della sinistra; Patel e Rajendra Prasad (quest'ultimo un influente congressista su posizioni conservatrici, destinato a diventare il primo presidente della repubblica) portarono avanti le posizioni della destra. Un quinto uomo politico che ebbe un ruolo degno di nota fu il dottor Ambedkar, il leader degli intoccabili. Questi, per quanto non appartenente al Congresso, era stato chiamato da Nehru a occupare la carica di ministro della Giustizia. Ma il ruolo di Ambedkar, per quanto importante, fu essenzialmente tecnico.

La nuova costituzione (395 articoli) divenne la più lunga del mondo. Per quanto largamente ispirata alle costituzioni americana, irlandese, canadese e australiana, essa riprese (integralmente o con modifiche minime) 250 articoli presenti nel *Government of India Act* del 1935.

La nuova costituzione fece dell'India una repubblica e un'unione di stati basati su un sistema politico esplicitamente democratico e laico. La caratteristica fondamentale del sistema era data dall'introduzione del suffragio universale (maschile e femminile) per tutti i cittadini dai 21 anni in su. Era appunto in base al suffragio universale che sarebbero stati eletti i rappresentanti del popolo alle Camere basse del Parlamento centrale e dei Parlamenti degli stati. A differenza che nel caso della tradizione inglese (e, quindi, a differenza del *Government of India Act*), la costituzione indiana fissava con chiarezza una serie di diritti fondamentali che, insieme all'introduzione del suffragio universale, rappresentavano l'aspetto più progressista dell'intero dettato costituzionale.

I principî fondamentali garantivano la libertà religiosa, la libertà d'espressione, la libertà di riunione, la libertà d'associazione, la libertà di spostamento e, soprattutto, l'uguaglianza dei singoli cittadini di fronte alla legge. Quest'ultimo principio, fissato nell'articolo 14, veniva ribadito nell'articolo 15, che proibiva ogni discriminazione in base alla religione, alla razza, alla casta, al sesso, al luogo di nascita. Il medesimo articolo esplicitava anche il divieto a ogni restrizione d'accesso ai luoghi pubblici in base ai criteri appena elencati. L'articolo 17, infine, aboliva l'intoccabilità e ogni discriminazione a essa connessa. Una particolare tabella (*schedule*) della costituzione elencava gli appartenenti a gruppi, compresi quelli tribali, considerati fuori casta (*scheduled classes*), stabilendo particolari protezioni nei loro confronti.

Fra i diritti fondamentali vi era anche il diritto di proprietà. Questo veniva concretizzato da altri articoli che, nel caso in cui una proprietà fosse reclamata dallo stato nel pubblico interesse, stabilivano il pagamento di adeguati compensi economici, dando nel contempo all'ex proprietario il diritto di rivolgersi ai tribunali, nel caso di un compenso da lui ritenuto insufficiente. Il tentativo di Nehru di escludere dal diritto di ricorso i compensi previsti nel caso dalle riforme dei latifondi *zamindari*, riforme allora allo studio, venne respinto. Come si vide poi, questo diritto, costituzionalmente sancito, divenne un elemento decisivo nel rallentare o nell'impedire un serio processo di ridistribuzione dei latifondi.

Il sistema creato dalla costituzione prevedeva l'introduzione del sistema parlamentare sia a livello di governo centrale, sia a livello di governo dei singoli stati dell'Unione. Il Parlamento della repubblica era articolato in una Camera bassa, o Lok Sabha, e in una Camera degli stati, o Rajya Sabha. Ogni legislatura della Lok Sabha aveva la durata massima di cinque anni; la Rajya Sabha, viceversa, non veniva mai dissolta ma, in media ogni due anni, un terzo dei suoi componenti veniva rieletto da un elettorato formato dai membri dei parlamenti statali. I parlamentari statali votavano con voto ponderato (in proporzione, cioè, al numero di abitanti dello stato rappresentato dal singolo votante). I poteri della Camera bassa erano preponderanti rispetto a quelli della Rajya Sabha; a quest'ultima toccavano solo deboli poteri di controllo, che la rendevano più simile alla Camera dei lord nel regime parlamentare inglese che al Senato americano (o a quello italiano).

Il governo, capeggiato da un primo ministro, era espressione della maggioranza parlamentare. Il suo rapporto con il presidente della repubblica era analogo a quello esistente fra il governo e il monarca nel sistema inglese: in altre parole, il presidente, eletto ogni sette anni dai membri del Parlamento della repubblica e da quelli dei parlamenti degli stati, per quanto formalmente dotato di grandi poteri, li poteva in genere esercitare solo secondo il parere vincolante del primo ministro. Il potere (potenzialmente cruciale) di scegliere a chi affidare la formazione del governo era destinato a rimanere dormiente fino agli anni Novanta (salvo un breve intermezzo nel 1977-1979), dato il predominio parlamentare esercitato dal Congresso per circa quattro decenni.

Il principio dell'elezione per suffragio universale maschile e femminile valeva anche per le assemblee legislative degli stati, anch'esse rinnovate ogni cinque anni. Con un sistema analogo a quello del governo centrale, accanto alle assemblee legislative esisteva – anche se non sempre – una debole Camera alta con limitati poteri, eletta da

elettorati ristretti o, addirittura, nominata dal governatore dello stato. Il rapporto fra questi e il governo dello stato, capeggiato da un capo ministro (Chief Minister), era del tutto analogo a quello del presidente della repubblica con il Parlamento centrale.

La divisione dei poteri fra gli stati e l'Unione era definita da una lista di poteri degli stati e dal conferimento dei poteri residui all'Unione. Si tratta di un sistema che, in genere, è la spia dell'esistenza di un forte governo centrale, con poteri preminenti rispetto a quelli degli stati. Una preminenza che era rivelata anche dal potere conferito al governo dell'Unione (art. 3) di formare nuovi stati o di cambiare i confini di quelli esistenti. Ma, nel caso indiano, i poteri dell'Unione erano assai meno forti di quanto potesse a prima vista apparire (e di quanto Nehru avesse voluto). Infatti, la lista dei poteri statali era vasta e dettagliata: essa includeva la giurisdizione sull'ordine pubblico, l'amministrazione della giustizia, le questioni concernenti i governi locali, l'istruzione e le comunicazioni. Soprattutto, i governi statali mantenevano il controllo di quel settore di cruciale importanza (dal punto di vista non solo economico, ma anche socio-politico) che era l'agricoltura. Le riforme terriere, il credito rurale, il livello dell'imposta terriera e la sua riscossione rimanevano di competenza degli stati.

Nel complesso, si trattava di un sistema con forti caratteristiche democratiche, ribadite anche dal fatto che la procedura di emendamento della Costituzione toccava al Parlamento (art. 368). Questo la poteva esercitare con il consenso di non meno di due terzi dei rappresentanti di ciascuna delle due Camere. Per un limitato numero di articoli, sarebbe stata inoltre necessaria la ratifica di almeno la metà dei parlamenti statali.

La democraticità del sistema era però potenzialmente limitata dall'esistenza di poteri eccezionali, attivabili in caso d'emergenza. Si trattava di una peculiarità chiaramente mutuata dal *Government of India Act* e la cui introduzione era stata facilitata dalle tensioni interne ed esterne che accompagnarono la nascita della nuova nazione. Questi poteri erano previsti dagli articoli dal 352 al 355, che davano al presidente il potere di proclamare lo «stato d'emergenza» in caso di «pericolo imminente» alla sicurezza dell'India o di una parte di essa, dovuto a minacce esterne o a sovversione interna. La proclamazione dello stato d'emergenza doveva venir approvata da entrambe le Camere del Parlamento entro due mesi ma, dopo di allora, rimaneva in forza fino alla sua revoca da parte del presidente. Durante lo «stato d'emergenza», poteri di fatto dittatoriali venivano conferiti al governo della repubblica, che poteva agire o legislare prescindendo da qualsiasi norma o garanzia costituzionale.

Un'altra caratteristica autoritaria della costituzione era che, nei singoli stati dell'Unione, i governatori non erano eletti dai cittadini, ma – di nuovo con una procedura mutuata dal *Government of India Act* – erano scelti dal presidente della repubblica, su indicazione del primo ministro. Come si vide nella prassi, i governatori diventarono gli occhi e la *longa manus* del governo centrale. Quest'ultimo, su indicazione del governatore dello stato o autonomamente, poteva chiedere al presidente di sciogliere un determinato governo statale, qualora ritenesse che il suo funzionamento non si conformasse alla costituzione. In questo caso, lo stato poteva essere governato direttamente dal presidente attraverso il governatore fino a un periodo massimo di due anni. Ma, dato che il presidente agiva su indicazione del primo ministro, ciò significava, in pratica, che il governo dello stato era controllato dal governo centrale. Al termine del periodo massimo di due anni si sarebbero dovute tenere nuove elezioni.

5. *Il trionfo di Nehru e i suoi limiti*

Nel corso del 1950 la possibilità di uno scontro fra Nehru e Patel divenne sempre più concreta. In quel periodo, ormai, l'azione politica di Nehru stava diventando abbastanza incisiva per spingere le forze conservatrici a coalizzarsi contro di lui. L'atteggiamento del primo ministro, volto a trovare una soluzione politica dei problemi che dividevano l'India dal Pakistan, era visto da molti come una manifestazione di debolezza. La sua insistenza sul fatto che i musulmani indiani fossero cittadini a pieno diritto dell'Unione disturbava i comunitaristi indù. Analogamente, gli indù ortodossi erano allarmati per il disegno del primo ministro di riformare in modo radicale il diritto civile indù. Infine, la politica economica che Nehru cominciava ad attuare in quel periodo mirava a creare una situazione in cui lo stato non sarebbe stato al servizio della grande impresa privata, ma, pur lasciandola operare, l'avrebbe saldamente sottoposta al proprio controllo.

Fu per tutte queste ragioni che i conservatori, sotto la guida di Patel, fecero le mosse d'apertura della campagna che, nelle loro intenzioni, avrebbe dovuto limitare in modo drastico il potere del primo ministro, isolandolo all'interno del partito e ponendolo definitivamente sotto la loro tutela. Il risultato fu che, nel settembre 1950, in occasione del rinnovo della presidenza del Congresso, venne eletto il candidato di Patel, un anziano uomo politico arciconservatore: Purshottamdas Tandom. Nei mesi seguenti, mentre Nehru rimaneva so-

stanzialmente inattivo, gli esponenti di sinistra del partito vennero sistematicamente allontanati dalle cariche chiave dell'organizzazione e, in diversi casi, finirono per abbandonare il Congresso.

La situazione era a questo punto quando, il 15 dicembre 1950, Patel arrivò alla fine della sua avventura terrena. Ma la campagna in corso non si interruppe e, nonostante gli sforzi di Nehru, finalmente sceso in campo, essa continuò con successo sotto la guida di Tandom. Durante l'estate del 1951 l'azione di Tandom portò altri congressisti ad abbandonare il proprio partito. La situazione si deteriorò a tal punto che due ministri legati alla sinistra e politicamente assai vicini a Nehru, rassegnarono le proprie dimissioni.

In tale contingenza, Tandom rivendicò il diritto, in quanto presidente del Congresso, di intervenire sulla questione della dimissione dei ministri, sostenendo il principio secondo cui ogni carica ministeriale, compresa quella di primo ministro, era subordinata alla volontà del partito (cioè, in ultima analisi, a quella dello stesso Tandom). Così facendo, Tandom pose Nehru di fronte all'alternativa fra sottomettersi o accettare un duello che, necessariamente, poteva concludersi solo con la morte (politica) di uno dei due contendenti.

Con tutte le sue esitazioni e la sua riluttanza allo scontro frontale con i propri compagni di partito, Nehru era un uomo di grandissime capacità e di immense ambizioni (non tanto a livello personale, quanto sul piano del ruolo che intendeva giocare come costruttore di una nuova India, moderna, laica, democratica e rispettata a livello internazionale). Sottomettersi a un personaggio di secondo piano come Tandom, la cui «sola preoccupazione era quella di come abolire il XX secolo» [Chopra 1968, p. 65], era cosa inaccettabile per un uomo come Nehru che, nel profondo, si considerava un Cesare (anche se un Cesare che si sottometteva volontariamente alle regole della democrazia)[1]. Insomma, a quel punto la reazione di Nehru non poteva essere che una: quella di combattere fino alla fine. E questo fu esattamente ciò che egli fece.

La prima mossa di Nehru[2] (10 agosto 1951) fu quella di far comprendere a tutto il partito come la posta in gioco fosse la leadership ultima a livello politico fra lui e Tandom e come non vi fosse nessuna alternativa alla vittoria totale di uno dei due contendenti. Di conseguenza Nehru rassegnò le proprie dimissioni sia dal Congress Working Committee, sia dal comitato recentemente formato per decidere sulle candidature alle elezioni ormai imminenti. Il giorno dopo, il suo esempio venne seguito da Azad e i successivi tentativi di mediazione dei membri ancora in carica del Working Committee caddero nel nulla.

Questo mise l'intero partito di fronte alla prospettiva di dover scegliere se affrontare le ormai imminenti elezioni generali – le prime nella storia dell'India a suffragio universale – sotto la leadership del venerabile Tandom o sotto quella di Jawaharlal Nehru. Il primo, come si è detto, era una figura di second'ordine, senza alcun ascendente popolare, il secondo era colui che, nelle elezioni del 1937 e del 1946, aveva dimostrato di essere l'unico uomo politico del Congresso (oltre a Gandhi, ormai scomparso dalla scena) ad avere un seguito di massa in tutta l'India. Il risultato fu che, mentre ancora poche settimane prima Tandom era apparso pienamente padrone della situazione, i preesistenti rapporti di forza si ribaltarono in modo repentino e totale favore di Nehru. Tale svolta fu sanzionata dal voto di fiducia a Nehru in quanto leader dell'ala parlamentare del partito da parte di 234 dei 279 deputati del Congresso (21 agosto 1951). Subito dopo, Nehru rese chiara la propria intenzione non solo di volere procedere alla completa ristrutturazione del Working Committee, ma di voler assumere in prima persona la carica di presidente del partito. Il 6 settembre, i membri ancora in carica del Working Committee rassegnarono le proprie dimissioni. Tandom, ormai solo, fece l'unica cosa che gli fosse ancora possibile fare: egli, cioè, ammise onestamente di essere meno importante per l'India e per il partito di Nehru e presentò le proprie dimissioni all'All-India Congress Committee.

Le dimissioni di Tandom vennero immediatamente accettate (9 settembre 1951) e Nehru fu invitato ad assumerne il posto. Da quel momento al 1955, Nehru esercitò contemporaneamente la carica di primo ministro e di presidente del Congresso. Successivamente egli la delegò a personaggi politici della cui fedeltà non poteva dubitare. In sostanza, il 9 settembre 1951, Nehru divenne finalmente il leader incontrastato del Congresso, un vero e proprio monarca senza corona, non diversamente da Gandhi nei suoi periodi di maggior potere.

Questo, tuttavia, non deve indurci nell'errore di sopravvalutare l'effettivo potere di Nehru. Le coalizioni conservatrici che avevano preso il controllo delle unità statali del partito erano ancora saldamente in sella. Le elezioni che vennero tenute fra la fine del 1951 e l'inizio del 1952, se confermarono l'immenso ascendente popolare di Nehru, concludendosi in una convincente vittoria per il Congresso, contemporaneamente portarono al potere nella maggioranza degli stati quelle medesime forze che avevano formato la base di potere su cui si erano appoggiati Tandom e Patel. Nehru, quindi, fu un monarca progressista che regnò su un partito in cui le forze della conservazione erano predominanti. Ciò non vuol dire né che Nehru fosse impotente, né che le forze progressiste all'interno del Congresso

fossero ormai disperse (anche se è vero che, effettivamente, molte di esse avevano abbandonato il partito negli anni precedenti alla presa del potere da parte di Nehru). Ma è indubbio il fatto che, a meno di non imboccare pericolose scorciatoie di carattere autoritario (una scelta sempre rifiutata da Nehru), l'unica strada aperta a questo monarca senza corona era quella di portare avanti le proprie strategie politiche attraverso una serie di comportamenti spesso tanto cauti da apparire esitanti. È una prova delle capacità politiche di Nehru che, anche in occasione di questo secondo appuntamento col destino (quello per la creazione di una nazione moderna, laica e democratica, dopo quello per la creazione di una nazione indipendente), Nehru riuscisse, per citare le sue parole del 14 agosto 1947, a mantenere il suo impegno «non interamente o in maniera piena, ma in modo sostanziale».

6. *L'ideologia democratica e laica come elemento fondante della repubblica indiana*

Il primo dei tratti fondamentali del sistema politico ed economico creato da Nehru fu la diffusione di un'ideologia che considerava base della legittimità repubblicana la democrazia e il laicismo. La democrazia, infatti, fu per Nehru una sorta di valore assoluto, che egli promosse non solo mettendola in pratica, ma diffondendone i valori attraverso discorsi pubblici, messaggi al Parlamento, lettere circolari a capi dei governi degli stati dell'Unione, articoli giornalistici e libri. Si trattò di un'incessante opera d'educazione politica, rivolta a tutti gli indiani, ma, in particolare, ai quadri direttivi del proprio partito, alle leadership degli altri partiti e agli intellettuali in generale.

Per quanto riguarda l'educazione democratica dei vertici della classe politica, un'importanza particolare sembra essere stata giocata dalle lettere circolari ai capi dei governi dell'Unione, spedite da Nehru con cadenza approssimativamente quindicinale fin quasi alla fine della sua carriera. Ancora più importante fu il ruolo di tre testi scritti da Nehru durante i suoi lunghi e forzati soggiorni nelle carceri coloniali. Si trattava dell'autobiografia e di due opere di carattere storico: la prima un excursus sulla storia universale, scritta sotto forma di lettere alla figlia Indira (*Glimpses of World History*); la seconda una storia dell'India, a cui erano premessi alcuni capitoli di natura autobiografica (*The Discovery of India*).

Soprattutto le opere di carattere storico ebbero un ruolo fonda-

mentale anche nella diffusione dell'altro elemento cardine dell'ideologia nehruviana: il laicismo. In particolare, Nehru sottolineò come la caratteristica fondamentale della storia indiana fosse sempre stata l'«unità nella diversità», il convivere, cioè, di tradizioni culturali e religiose diverse. I veri eroi della sua narrazione (e, chiaramente, i modelli del suo operato politico) erano quei grandi unificatori che, come Ashoka e Akbar, avevano reso l'India politicamente grande, ma ne avevano rispettato e tutelato la molteplicità culturale e religiosa. Di qui emergeva un'idea di nazione indiana di tipo composito. In netta contrapposizione all'idea dei comunitaristi indù, secondo cui la nazione indiana si basava sull'identità di lingua (l'hindi), di cultura (quella fondata sui classici della letteratura sanscrita) e di religione (l'induismo), Nehru vedeva come la caratteristica fondamentale della civiltà indiana l'armonico convivere, nel corso dei millenni, di tradizioni anche profondamente diverse, nell'ambito di una medesima e ben definita area geografica.

In una situazione come quella indiana, il laicismo di Nehru non fu però privo di contraddizioni. I suoi critici, in particolare quelli della destra radicale induista, lo accusarono, allora e dopo, di debolezza verso le minoranze e di «pseudolaicismo». Il laicismo di Nehru, infatti, trovò espressione – fra l'altro – nella promozione di una radicale riforma del diritto di famiglia indù, ma non toccò il diritto di famiglia musulmano, almeno altrettanto arretrato di quello indù.

La riforma del diritto di famiglia indù, lungo le direttive tipiche dei diritti di famiglia vigenti in Occidente, fu un progetto portato avanti da Nehru durante l'intero periodo in cui fu primo ministro, sfidando un'estesa e solida opposizione. In effetti, l'opposizione fu tale che, piuttosto che riformare il diritto di famiglia indù nel suo insieme, Nehru preferì avanzare per gradi, attuando una serie di provvedimenti *ad hoc*. Questi portarono all'abolizione della poligamia, all'estensione del diritto di proprietà alle donne e all'introduzione della possibilità anche da parte delle donne di chiedere il divorzio.

Ma, come si è detto, accanto alla progressiva modernizzazione del diritto di famiglia indù, non vi fu nulla di analogo per il diritto di famiglia musulmano. Questo paradosso trovava la sua giustificazione nel fatto che la comunità musulmana era uscita dalle vicende della spartizione non solo traumatizzata, ma priva dei suoi quadri dirigenti e di gran parte della sua classe media (emigrati in Pakistan). La comunità musulmana rimasta in India era, quindi, ormai priva degli elementi socialmente più progressisti. In queste circostanze, una drastica riforma del diritto di famiglia sarebbe stata percepita come l'imposizione alla comunità musulmana del volere politico della maggio-

ranza non musulmana. L'atteggiamento di Nehru, quindi, divenne quello di soprassedere a un processo riformistico imposto dall'alto, in attesa del momento in cui la stessa comunità musulmana si sarebbe evoluta in senso laico, richiedendo in prima persona una riforma del proprio diritto di famiglia.

7. *Il sistema democratico indiano nell'era di Nehru*

Le prime elezioni generali, tenute in concomitanza con quelle statali, si svolsero nei giorni a cavallo fra la fine del 1951 e l'inizio del 1952. Esse videro una nuova straordinaria vittoria elettorale del Congresso, che conquistò 364 dei 489 seggi della Lok Sabha. Per contrasto, i due più forti partiti d'opposizione, il partito comunista e il partito socialista, conquistarono 16 e 12 seggi rispettivamente. Il più forte partito della destra, il Jan Sangh, che raccoglieva le forze politiche legate all'Rss e alla Hindu Mahasabha, ottenne solo tre seggi. La situazione nei singoli stati era sostanzialmente analoga.

Si trattò, in un certo senso, di un risultato annunciato. Il Congresso, infatti, combatté le prime elezioni generali avendo una serie di fondamentali vantaggi rispetto agli altri partiti. Questi vantaggi consistevano nel prestigio acquisito durante la lotta di liberazione, nell'immenso ascendente popolare di Nehru e nel fatto che il Congresso era l'unico partito caratterizzato da una solida struttura organizzativa, estesa a gran parte dell'India. Ma, indubbiamente, a trasformare la vittoria in trionfo fu il metodo elettorale.

Questo, con la cruciale variante dell'introduzione del suffragio universale, era lo stesso vigente nell'ultima fase del periodo coloniale. Si trattava, cioè, di un sistema maggioritario a un turno, in cui la vittoria andava al candidato che, in ogni singola circoscrizione, otteneva la maggioranza, anche solo relativa, dei voti. Se le elezioni fossero state combattute con il metodo proporzionale, il Congresso sarebbe in ogni caso emerso come il più forte partito indiano, ma non avrebbe certo conquistato la maggioranza assoluta dei seggi. Con il metodo maggioritario, il Congresso trasformò quella che era la maggioranza relativa dei voti nel controllo di oltre i due terzi dei seggi in palio. Alle restanti forze politiche – che, in realtà, avevano ottenuto circa il 55% dei voti – andò il 25,6% dei seggi della Lok Sabha.

Questo significa che la forza politica del Congresso era in realtà più fragile di quanto apparisse dalla distribuzione dei seggi. Ma ciò che, per circa trent'anni (e con l'eccezione delle elezioni del 1977),

impedì che la maggioranza del voto popolare, conquistata elezione dopo elezione dai partiti dell'opposizione, si trasformasse in una maggioranza dei seggi della Lok Sabha fu la collocazione politica del Congresso. Questo, infatti, data la sua composizione interclassista e le posizioni politiche espresse dalla sua leadership, volte a mediare fra le varie componenti di un eterogeneo seguito sociale, si trovò a occupare la posizione mediana dello schieramento politico. Di per sé, questo, insieme ovviamente al metodo maggioritario, diede al Congresso una rendita di posizione che, per circa trent'anni, gli altri partiti non furono in grado di compensare. I partiti concorrenti del Congresso, infatti, essendo divisi fra la destra e la sinistra dello schieramento politico, trovarono sempre estremamente difficile contrapporsi al Congresso usando quella che sarebbe stata l'ovvia arma vincente: l'alleanza elettorale contro il partito di maggioranza (attraverso quelli che, nel linguaggio politico italiano, si chiamano «patti di desistenza»).

Questo avrebbe permesso di contrapporre in ogni circoscrizione elettorale un unico candidato a quello del Congresso, dando una concreta possibilità alla coalizione dei partiti anti-Congresso di trasformare la maggioranza del voto popolare in una maggioranza di seggi. Dal 1967 vi furono i primi tentativi in questa direzione in molti stati dell'Unione, con effetti che, immediatamente, si rivelarono pericolosissimi per il Congresso. Ma, a livello di politica nazionale (con l'unica eccezione delle elezioni del 1977, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo), i patti di desistenza anti-Congresso incominciarono a diventare una realtà concreta solo a partire dalle elezioni del 1989. Il risultato fu la perdita da parte del Congresso prima della maggioranza assoluta dei seggi della Lok Sabha e, in un secondo tempo (nelle elezioni del 1996), la perdita anche della maggioranza relativa.

8. *Il sistema a partito dominante*

Ciò che venne in essere con le elezioni del 1952 fu, quindi, un peculiare sistema, definito dai politologi come sistema a partito dominante. Esso fu un'altra caratteristica dell'era nehruviana, anche se, più che essere il prodotto dell'azione politica di Nehru, fu la continuazione di una situazione già venuta in essere prima dell'indipendenza. Se mai, l'autonomo contributo di Nehru consistette nel suo aperto impegno contro il sistema elettorale proporzionale, da lui bollato come una fonte d'instabilità.

I critici del sistema a partito dominante ebbero buon gioco a sottolinearne la scarsa democraticità, dovuta in particolare al fatto che le opposizioni erano state poste nella virtuale impossibilità di vincere le elezioni. In realtà, il sistema indiano a partito dominante fu assai più vicino ai normali sistemi democratici piuttosto che al sistema a partito unico (che, negli anni Cinquanta e Sessanta, divenne tipico delle nazioni di recente indipendenza). Il principale correttivo in senso democratico del sistema fu la democrazia interna del Congresso. Di nuovo, si trattava di un tratto già presente nel periodo anteriore all'indipendenza, ma che Nehru rafforzò scientemente negli anni in cui detenne il potere ultimo nell'ambito del partito. Nehru, infatti, incoraggiò sempre il dibattito interno e mantenne in vita e rafforzò un sistema per cui, attraverso elezioni interne, il potere fluiva dalla base al vertice del Congresso. Data la presenza all'interno del partito di una molteplicità di gruppi organizzati, espressione di forze sociali diverse, il mantenimento del gioco democratico all'interno del Congresso fece sì che esso, nonostante la sostanziale preminenza delle forze conservatrici, diventasse la cassa di risonanza delle istanze presenti nella società indiana.

In questa situazione, a diventare l'epicentro della lotta politica furono non tanto il Parlamento e le assemblee legislative statali, quanto gli organi interni del Congresso, che, come si è appena detto, funzionavano in base a regole democratiche. Questa situazione era nota e accettata anche dai partiti dell'opposizione (molti dei quali nacquero per partenogenesi dal Congresso, dopo l'indipendenza). Fin verso la metà degli anni Sessanta, tali partiti, coscientemente, funzionarono più come lobby esterne al Congresso che come veri partiti d'opposizione: essi, cioè, conducevano la loro partita politica in conserva con le forze di analoga configurazione ideologica presenti all'interno del Congresso (queste ultime, spesso, erano più consistenti dei partiti d'opposizione). Tale ruolo dell'opposizione, se giocato con abilità, poteva giungere a condizionare in modo decisivo la dinamica interna e le risultanti decisioni politiche del Congresso. Questo spiega perché i minuscoli partiti d'opposizione degli anni Cinquanta e dell'inizio degli anni Sessanta sembrassero esercitare, in certe occasioni, un peso politico del tutto sproporzionato ai pochi seggi che avevano in Parlamento.

Purtroppo, fra tutti gli elementi costitutivi del sistema nehruviano, quello rappresentato dalla democrazia interna del Congresso si rivelò il più caduco. Esso entrò in crisi a partire dal 1969, in seguito all'emergere dello stile autoritario dell'allora primo ministro, Indira Gandhi. Da quel momento, nonostante le promesse fatte in occasioni diverse, e

nonostante qualche limitato passo, fatto negli anni Novanta, verso la restaurazione della democrazia interna, questa cessò di funzionare.

La conseguenza del blocco della democrazia trovò, fra l'altro, espressione nella fuoruscita dal Congresso di forze politiche sempre più consistenti, che diedero origine a nuovi partiti. Nel caso in cui queste forze politiche rappresentavano ben definiti gruppi etnici (a base linguistica, religiosa o castale), i nuovi partiti dimostrarono, spesso, una notevole vitalità negli stati dove erano presenti i gruppi etnici di cui erano espressione.

9. *Il problema linguistico*

Oltre che nella promozione della democrazia come ideologia e come sistema, l'azione politica di Nehru si manifestò soprattutto nei campi della politica economica e della politica estera, a cui dedicò gran parte delle proprie energie. Ma, prima di passare all'analisi di questi due settori, conviene soffermarsi su un'altra questione che, negli anni in cui Nehru fu primo ministro, assunse aspetti potenzialmente esplosivi. Questa fu il problema linguistico, che si estrinsecò a due livelli: la lingua ufficiale del nuovo stato e la riorganizzazione degli stati della nuova India su basi linguistiche.

In entrambi i settori esistevano impegni consolidati, assunti in epoca gandhiana, in larga misura per iniziativa dello stesso Gandhi. L'idea mutuata dall'ideologia romantica europea, secondo cui una nazione è basata, fra l'altro, su un'unica lingua, non aveva riscontro alcuno con la realtà indiana. Questa era caratterizzata dalla coesistenza di non meno di una dozzina di lingue importanti, scritte con alfabeti diversi e appartenenti ai due ceppi linguistici principali (l'indoeuropeo, diffuso nel Nord e nel Maharashtra e il dravida, diffuso nel Meridione). Una possibile soluzione del problema era stata indicata da Gandhi nell'adozione dell'indostani, la lingua franca utilizzata nel Nord dell'India. Questa era, di fatto, la versione *bazaari* (quella, cioè, utilizzata nei normali interscambi della vita quotidiana) da hindofoni e da urdofoni e, come tale, era di facile comprensione per tutti coloro che parlavano una lingua indiana di ceppo indoeuropeo. L'approfondirsi del dissidio fra indù (hindofoni) e musulmani (urdofoni) aveva però eliminato dal campo delle possibilità concrete l'adozione dell'indostani. Nel corso del tempo, quindi, il Congresso aveva adottato l'hindi (scritto in alfabeto devanagari) come la futura lingua ufficiale dell'India.

Per quanto l'adesione all'hindi come lingua ufficiale fosse stata ribadita congresso dopo congresso, anche da uomini politici del Meridione, il concretarsi del sogno indipendentista rivelò immediatamente come l'applicazione pratica di questa politica comportasse una serie di problemi. L'hindi, infatti, era parlato solo dal 40% circa della popolazione. La sua adozione come unica lingua ufficiale avrebbe fortemente svantaggiato quella maggioranza di indiani la cui lingua natale era diversa dall'hindi e sottolineato anche a livello simbolico il fatto che gli indiani hindofoni erano un po' più indiani degli altri.

Accanto al problema della lingua ufficiale vi era quello della riorganizzazione degli stati indiani su basi linguistiche. Anche questo era un progetto politico che era stato portato avanti da Gandhi fin dal 1920, quando egli aveva indicato come uno dei punti chiave del suo programma politico la ristrutturazione in base a tale criterio di quelle che, allora, erano le province dell'impero anglo-indiano. Come abbiamo visto parlando del congresso di Nagpur, Gandhi aveva incominciato a tradurre in pratica questa sua idea con la nuova costituzione del Congresso, che prevedeva la creazione di comitati provinciali su basi linguistiche.

Nonostante questi impegni, Nehru, fin dal raggiungimento dell'indipendenza, dimostrò una estrema freddezza nei confronti di entrambe le questioni. Tale atteggiamento partiva dalla constatazione che l'unità dell'India era ancora assai fragile, i problemi da risolvere immensi e le questioni linguistiche, per quanto in sé non vitali, avevano un considerevole potenziale distruttivo. La strategia di Nehru divenne, quindi, quella di evitare qualsiasi drastico taglio con la situazione preesistente, non escludendo a priori cambiamenti radicali, ma rimandandoli nel tempo a un futuro non ben definito. La posizione di Nehru divenne infatti che, prima di occuparsi dei problemi linguistici, era necessario affrontare altri e più urgenti problemi, soprattutto di natura economica.

Questa strategia trovò espressione in due norme costituzionali volute da Nehru. Una stabiliva che l'hindi era non la lingua nazionale, bensì la lingua ufficiale dell'Unione; un'altra decretava che l'inglese potesse continuare a essere usato come lingua ufficiale nei quindici anni successivi all'entrata in vigore della costituzione (cioè fino al 1965).

Questa strategia del rimando trovò espressione anche nei lavori di una commissione *ad hoc*, la commissione Dar, creata dall'Assemblea costituente al fine di studiare la possibilità di suddividere su basi linguistiche la provincia di Madras. La commissione venne incaricata di prendere in esame non solo la fattibilità del progetto dal punto di vi-

sta linguistico, ma anche le sue conseguenze economiche, finanziarie, amministrative e di altro genere.

La decisione finale della commissione Dar venne resa nota con un rapporto pubblicato il 10 dicembre 1948. Il rapporto, scritto dallo stesso Nehru (anche se, ufficialmente, il primo ministro non faceva parte della commissione) [King 1997, p. 105], arrivava alla conclusione che l'intero problema dovesse essere rimandato di dieci anni. Subito dopo, sempre nel dicembre 1948, il Congresso creò un comitato formato da Nehru, da Patel e da un uomo politico del Meridione, Pattabhi Sitaramayya, con l'incarico di definire la posizione ufficiale del Congresso. Il rapporto finale del comitato Jvp (come venne chiamato dalle iniziali dei suoi tre componenti) venne ancora una volta scritto da Nehru (che almeno in questo problema, aveva l'appoggio incondizionato del Sardar). Distaccandosi in maniera netta dalle precedenti posizioni del Congresso, il comitato Jvp accettava le conclusioni della commissione Dar e, dopo aver sottolineato la potenziale pericolosità del problema linguistico per l'integrità nazionale, stabiliva che «la vecchia politica del Congresso di avere province linguistiche poteva essere applicata solo dopo un'attenta riflessione su ciascun caso singolo e senza creare seri contraccolpi amministrativi o conflitti reciproci tali da mettere in pericolo la stabilità politica ed economica del paese» [King 1997, p. 108].

Le conclusioni del comitato Jvp, ratificate dal Congresso, ebbero il risultato di archiviare il problema per alcuni anni. Ma, nel 1952, l'insoddisfazione del gruppo etnico di lingua telugu trovò un campione in Potti Sriramulu (1901-1952), un nativo di Madras di lingua telugu. Dal 1928 un fido seguace di Gandhi, Potti Sriramulu aveva partecipato alla famosa marcia del sale del 1930 e, negli anni successivi, si era distinto per la sua adesione al «programma costruttivo» gandhiano. Soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, poi, questo seguace di Gandhi aveva condotto una serie di campagne a favore dei fuoricasta nella provincia di Madras.

Nel 1952, però, Potti Sriramulu era arrivato alla conclusione che l'inesistenza di uno stato per i telugufoni rappresentasse un ostacolo decisivo per il buon esito delle attività sociali che gli stavano a cuore. Di qui la decisione di Potti Sriramulu, il 19 ottobre 1952, di un «digiuno fino alla morte», a meno che non fosse immediatamente creato il nuovo stato dell'Andhra per gli indiani di lingua telugu.

In un secolo che aveva, e che avrebbe ancora visto, non pochissimi «digiuni fino alla morte», senza che nessuno morisse, quello di Potti Sriramulu giunse alla sua tragica conclusione il 15 dicembre 1952. Questa, accompagnata e seguita da gravi disordini popolari, val-

se a ottenere ciò che il digiuno in sé non era riuscito a conseguire: il giorno dopo la morte di Potti Sriramulu, Nehru annunciò l'imminente costituzione dello stato dell'Andhra (ufficialmente creato il 1° ottobre 1953).

La decisione di Nehru a proposito dell'Andhra spalancò le porte a una serie di consimili richieste. Ciò portò alla decisione (22 dicembre 1953) di creare una nuova commissione per la riorganizzazione degli stati. Le conclusioni finali della commissione, rese pubbliche il 30 settembre 1955, raccomandavano la creazione di quattro stati su basi linguistiche nel Meridione, la formazione di uno stato bilingue di Bombay (che unisse i territori abitati da gujaratofoni e da marathofoni) e la creazione di uno stato dove i sikh fossero la maggioranza.

Per quanto riguardava il Meridione, le raccomandazioni della commissione non erano controverse e vennero presto realizzate. La questione dello stato bilingue di Bombay, invece, era resa incandescente dal problema della capitale, la città di Bombay. Qui la maggioranza della popolazione era di lingua marathi, ma la borghesia capitalistica era formata da gujarati e parsi, cioè da gujaratofoni. Alla fine, nel 1956, il problema fu risolto attraverso la creazione dei due nuovi stati del Gujarat e del Maharashtra, con Bombay assegnata al Maharashtra.

Rimase quindi aperta solo la questione del Punjab, dove le divisioni linguistiche fra hindofoni e punjabofoni non solo erano superficiali, ma nascondevano malamente una contrapposizione di carattere comunitario fra indù (hindofoni) e sikh (punjabofoni). Finché visse, Nehru non cedette su quest'ultimo punto ma, nel 1966, cioè circa due anni dopo la sua morte, i distretti punjabi sulle colline himalaiane vennero trasferiti al territorio dell'Haryana, che divenne uno stato di lingua hindi, lasciando un Punjab più piccolo, ma a maggioranza sikh.

La riorganizzazione su basi linguistiche degli stati, lungi dal rivelarsi una minaccia per la stabilità e l'unità della nazione, finì invece per favorirne la coesione. Tuttavia è legittimo ipotizzare che, se l'intera questione fosse stata messa sul tappeto al momento dell'indipendenza, le conseguenze avrebbero potuto essere catastrofiche per l'unità dell'India. Il neonato stato indiano, impegnato a superare il trauma della spartizione, il problema dell'integrazione degli stati principeschi, la guerra in Kashmir e il susseguente conflitto diplomatico a essa legato, avrebbe dovuto farsi carico di un ulteriore grave problema. Il ritardo con cui questo venne fatto permise allo stato indiano di solidificarsi, fra l'altro tenendo le prime elezioni generali della sua storia. In altre parole, è assai probabile che quella che è in

genere criticata dalla quasi totalità degli studiosi come una politica errata ed esitante sia invece stata uno dei maggiori meriti politici di Nehru [King 1997, *passim*].

Se la politica temporeggiatrice di Nehru permise di dilazionare nel tempo e di affrontare senza danni la riorganizzazione degli stati, essa riuscì anche a risolvere il problema dell'hindi e dell'inglese come lingue ufficiali dell'Unione. Il periodo di tempo preso da Nehru, prolungando l'uso dell'inglese come seconda lingua ufficiale dell'Unione fino al 1965, aveva permesso la piena realizzazione di quanto sarebbe stato destabilizzante imporre l'uso dell'hindi come unica lingua ufficiale. In questa situazione Nehru si sentì infine abbastanza forte per promettere (nel 1959) che l'inglese avrebbe continuato a essere associato per un tempo indefinito all'hindi come lingua ufficiale dell'Unione. Nell'aprile-maggio 1963, infine, venne approvato l'*Official Language Act*, il quale stabiliva che l'inglese avrebbe continuato a essere usato, insieme all'hindi, come linguaggio ufficiale e nei dibattiti parlamentari.

È una dimostrazione del sostanziale successo della politica nehruviana che, in India, il problema della lingua – esplosivo negli anni Cinquanta e ancora all'inizio degli anni Sessanta – abbia cessato di essere una questione politica di rilievo.

10. *La razionalizzazione del mondo rurale*

Come si è detto, la motivazione con cui Nehru argomentò la sua politica temporeggiatrice a proposito della riorganizzazione su base linguistica degli stati fu l'esistenza di altri e più gravi problemi. Quello fondamentale consisteva, secondo Nehru, nell'urgenza di creare una società caratterizzata da una maggior produzione di ricchezza e da una sua più equa distribuzione. Sotto entrambi i profili, era imperativo intervenire nel settore rurale, dove si produceva la maggior parte della ricchezza nazionale e a cui, direttamente o indirettamente, era legata la sussistenza della maggioranza della popolazione indiana.

Il mondo rurale indiano era caratterizzato, al momento dell'indipendenza, da una serie di problemi e squilibri. Il primo era la presenza di grandi proprietari assenteisti (*zamindar*, *talukdar* e, in molti ex stati principeschi, *jagirdar*) che percepivano considerevoli rendite, in genere non reinvestite in attività produttive. Al di sotto di costoro vi erano coloro che, effettivamente, gestivano e controllavano il processo produttivo a livello locale. Si trattava di gruppi castali contadini

che dominavano socialmente ed economicamente un villaggio o un insieme di villaggi. Costoro, per quanto formalmente solo dei fittavoli, formavano un'élite che subordinava a sé il resto della popolazione rurale ed erano in uno stato di perpetua tensione con i grandi latifondisti (con cui dovevano spartire il surplus agricolo).

A questo problema, essenzialmente di natura politica, se ne aggiungevano altri di carattere economico. Uno, eredità della grande crisi degli anni Trenta, era la diminuzione del credito disponibile per il finanziamento dell'agricoltura (credito che negli anni della crisi si era spostato verso il settore industriale). Vi era poi la frammentazione sia della proprietà, sia del possesso della terra. In altre parole sia i latifondi, sia gli appezzamenti dati in affitto erano spesso suddivisi in aree senza alcuna contiguità. Una situazione che, certo, non incoraggiava l'efficienza economica.

In queste circostanze, Nehru portò avanti un progetto di ristrutturazione del mondo rurale che perseguiva quattro obiettivi: il primo fu l'imposizione di un tetto sull'estensione delle proprietà terriere e la ridistribuzione delle terre in eccedenza; il secondo fu la formazione di cooperative agricole che raccogliessero i piccoli e i medi proprietari; il terzo era la creazione di un corpo di tecnici (organizzati nel Community Development Program) che potessero aiutare gli agricoltori sia a migliorare la produttività delle loro coltivazioni, sia a organizzare altre attività utili al benessere collettivo; il quarto era la creazione di *panchayat*, cioè di governi di villaggio, eletti a suffragio universale, con il compito di mobilitare le risorse locali e di utilizzarle nella realizzazione di opere pubbliche e di altre attività utili dal punto di vista economico.

Nelle intenzioni di Nehru, sia le cooperative, sia i *panchayat* avrebbero avuto gli strumenti giuridici per mobilitare risorse in modo autonomo. Lo stato, inoltre, avrebbe fornito un aiuto finanziario aggiuntivo pari, nel caso dei *panchayat*, a circa la metà della somma che questi avrebbero raccolto con i propri strumenti fiscali.

I problemi nell'attuazione di queste riforme si rivelarono essenzialmente due. Il primo fu che, a norma della costituzione, gran parte della legislazione necessaria poteva essere attuata solo dagli stati e non dal governo dell'Unione. Il ruolo di Nehru divenne quindi quello di agire attraverso il Congresso, in modo da promuovere l'attuazione di queste riforme a livello statale. Ma, e qui sta il secondo problema, mentre negli stati erano particolarmente forti i gruppi d'interesse che rappresentavano gli elementi dominanti del mondo rurale, l'insieme delle riforme volute da Nehru avrebbe comportato una radicale diminuzione del potere di tali elementi. Proprio per questa ra-

gione, le riforme poterono essere attuate solo in maniera parziale, cioè solo fino al punto in cui la loro realizzazione coincideva con gli interessi dei gruppi rurali socialmente e politicamente dominanti in ciascuno stato. In altre parole, le riforme ebbero successo laddove i grandi proprietari terrieri non riuscivano più a controllare i propri fittavoli che, di fatto, erano ormai diventati il gruppo sociale dominante. In ogni caso, esse non arrivarono mai a beneficiare gli strati sociali più umili (piccoli fittavoli, piccoli proprietari non autosufficienti e braccianti).

In sostanza, le riforme portarono, nel corso degli anni Cinquanta, all'abolizione del sistema *zamindari* e di sistemi analoghi. Gli ex *zamindar*, *talukdar* e *jagirdar* furono privati dei loro latifondi, ma venne loro lasciato il diritto di mantenere la proprietà della terra anteriormente utilizzata per uso personale (la terra, cioè, la cui coltivazione, almeno in teoria, era stata gestita in prima persona dal latifondista).

Nella prassi, tale diritto si dilatò nella facoltà di mantenere la proprietà di un'estensione di terra pari ai tetti massimi fissati dalle nuove leggi. L'unico vincolo reale divenne, in effetti, quello che l'ex latifondista assumesse la gestione diretta della terra che gli rimaneva.

Data l'esistenza di cavilli legali e di pratiche extralegali in grado di aggirare i tetti fissati sull'estensione della proprietà terriera, molti ex latifondisti riuscirono a conservare proprietà di notevole entità. Le terre di cui non poterono rimpadronirsi vennero invece spartite fra i fittavoli. In questo caso furono i coltivatori che avevano in affitto gli appezzamenti più consistenti, cioè i membri delle caste dominanti a livello locale, quelli che resistettero con più successo ai tentativi degli ex *zamindar*, *talukdar* e *jagirdar* di riassumere la proprietà dei loro ex latifondi. Spesso, questi nuovi proprietari furono a loro volta in grado di valersi di cavilli legali e di pratiche extralegali per superare i limiti imposti dalla legge sull'estensione massima della proprietà terriera.

In conclusione, le riforme portarono alla scomparsa dei latifondisti assenteisti (in quanto classe) e all'omogeneizzazione della classe proprietaria. La parte di questa classe formata da proprietari di fondi economicamente autosufficienti venne a coincidere con l'élite rurale dominante. Questa mantenne un ferreo controllo sugli strati sociali subordinati attraverso strumenti economici ed extra economici. Fra i primi vi era la possibilità di distribuire lavoro e, soprattutto, quella di continuare a essere la principale fonte di credito a livello locale. Fra gli strumenti di subordinazione extra economici vi erano le differenze di status, sanzionate dalla tradizione religiosa[3] e, soprattutto, la capacità e la volontà dei membri delle classi dominanti di usare la violenza contro le classi subordinate. In queste condizioni non fu dif-

ficile per l'élite agraria impadronirsi del controllo di quelle strutture che vennero effettivamente create nel tentativo di promuovere lo sviluppo sociale ed economico del mondo rurale.

11. *La politica nehruviana dei piani quinquennali*

Il tentativo promosso da Nehru di un'incisiva riforma agraria, per quanto avesse finalità anche economiche, era stato in primo luogo pensato come la realizzazione di un imperativo di giustizia sociale. Nell'ideologia nehruviana, infatti, il processo di creazione della ricchezza e il compito di far uscire il paese dal sottosviluppo erano affidati in maniera precipua all'espansione della sostanzialmente esigua base industriale costruita dall'iniziativa privata durante il periodo coloniale. In questa espansione lo stato avrebbe avuto un ruolo preminente di promozione e di regolamentazione dello sviluppo, attraverso la realizzazione di piani economici quinquennali.

Nel portare avanti questa politica, Nehru svolse un ruolo fondamentale, con la collaborazione di un ristretto gruppo di brillanti intellettuali: Tarlok Singh, V.T. Krishnamachari e, soprattutto, P.C. Mahalanobis, uno statistico che divenne il vero architetto dell'economia pianificata indiana. Con il primo piano quinquennale (pubblicato nel dicembre 1952) e con le leggi che ne incorporavano le direttive, lo stato si riservò il controllo di una serie di settori economici, soprattutto l'industria pesante di base e le infrastrutture. Dato che, in ogni caso, non vi fu la nazionalizzazione di alcuna industria privata, questa decisione significò che lo stato si assumeva l'onere di operare in settori economici che, per quanto di importanza cruciale alla vitalità e al buon funzionamento dell'economia nel suo complesso, comportavano guadagni bassi o nulli, soprattutto nel breve e medio termine. Si trattava quindi di settori che, per quanto importanti, erano assai poco appetibili per il capitale privato. In tal modo, l'intervento dello stato in economia venne oggettivamente incontro alle esigenze del capitalismo privato nazionale. Inoltre, attraverso la manipolazione delle tariffe doganali e delle riserve valutarie, lo stato indiano promosse una politica di sostituzione dei manufatti industriali esteri con i manufatti industriali prodotti *in loco*. Il sistema economico indiano venne così in larga misura isolato da quello internazionale e il capitale indiano fu protetto dalla concorrenza estera.

Si trattava di obiettivi che erano stati auspicati dai grandi capitalisti indiani fin dagli anni della grande depressione. Ma questo appog-

gio dello stato agli industriali indiani ebbe un prezzo considerevole: l'industria privata venne posta sotto il controllo dello stato.

Tale controllo, lungi dall'essere un semplice *pro forma*, venne esercitato con mano ferrea. Ogni attività economica, infatti, e perfino ogni sua espansione dovevano avere l'approvazione dello stato attraverso la concessione di un'apposita licenza. Questo diede un immenso potere al governo dell'Unione e alla burocrazia statale e, nel corso del tempo, fu all'origine di due sviluppi profondamente negativi. Il primo fu che, per quanto una delle finalità della politica pianificata fosse quella di scoraggiare la crescita dei monopoli, si vide poi che erano essenzialmente i maggiori gruppi industriali e finanziari quelli che avevano le risorse necessarie a superare quella specie di corsa a ostacoli che era il rilascio di una licenza (una procedura che richiedeva il nulla osta di un numero quasi infinito di uffici statali). Nel corso del tempo, quindi, mentre la piccola e media industria segnavano il passo, furono soprattutto le grandi *corporations* dei Tata, dei Birla e di pochi altri potenti capitalisti quelle che dimostrarono un effettivo dinamismo di crescita.

Il secondo sviluppo patologico, alla lunga assai più pericoloso, fu il fatto che, nel sistema politico indiano, i partiti non erano finanziati dallo stato, ma si basavano, oltre che sulle esigue quote d'iscrizione, sui contributi volontari dei simpatizzanti. Fra questi, ovviamente, i grandi capitalisti avevano capacità contributive sproporzionatamente maggiori rispetto a quelle degli altri cittadini. D'altra parte, vista la loro dipendenza dallo stato, i capitalisti erano anche coloro che erano più ricattabili dal governo dell'Unione e dalla burocrazia statale. Dato poi che, di fatto, nel corso del tempo, la burocrazia statale divenne sempre più espressione dei partiti al potere (cioè, nella maggior parte dei casi, del Congresso), questo significò un'immensa capacità di ricatto da parte soprattutto del Congresso nei confronti dei grandi capitalisti e, parallelamente, un'analoga capacità di corruzione da parte dei capitalisti nei confronti del Congresso e della burocrazia statale. Questo diede origine a una complessa rete di collusione e di corruzione che legò i grandi capitalisti indiani ai vertici della burocrazia statale e a quelli del partito dominante (ma, in un secondo tempo, anche ai vertici degli altri partiti che riuscirono a conquistare una quota di potere). Si trattò di un processo destinato alla lunga a provocare gravi danni al sistema, sia da un punto di vista strettamente economico, sia da quello più ampio del declino della moralità pubblica.

Questi aspetti patologici del sistema voluto da Nehru erano però destinati a farsi sentire solo nel corso del tempo. Per il momento, il

primo piano quinquennale ebbe un esito brillante dal punto di vista economico, tanto è vero che i prefissati obiettivi di crescita vennero non solo raggiunti ma superati. Ma, dal punto di vista della ridistribuzione della ricchezza, i risultati furono assai meno brillanti.

Con il fine di affrontare in maniera energica quest'ultimo problema, Nehru, fra la fine del 1954 e l'inizio del 1955, enunciò in maniera sempre più esplicita l'obiettivo di creare una società basata su un modello «socialistico»[4]. Questa politica, approvata nel dicembre 1954 dalla Lok Sabha e sanzionata nel gennaio 1955 dalla sessione plenaria del Congresso, riunita ad Avadi, si articolò in due punti chiave, destinati a essere incorporati nel secondo e nel terzo piano quinquennale (per gli anni dal 1955-1956 al 1965-1966).

Il primo punto comportava il potenziamento dell'intervento statale in economia, non solo aumentando il numero di settori economici di esclusiva competenza dello stato, ma soprattutto ponendo con molto rilievo l'obiettivo di creare a tappe forzate l'industria pesante di base. Il secondo punto prevedeva una radicale ristrutturazione del mondo rurale che si concludesse in tempi brevi con la socializzazione dell'agricoltura.

Al di là delle loro giustificazioni in termini ideologici, questi due obiettivi rappresentavano le due facce della medesima medaglia e avevano una loro ben precisa logica economica. La decisione di creare una vasta industria di base (cioè un'industria in grado, fra l'altro, di produrre impianti industriali) rispondeva alla necessità di sottrarre l'economia indiana alle distorsioni e ai condizionamenti che, nell'opinione dei pianificatori indiani, sarebbero stati l'inevitabile corollario della dipendenza economica in tale settore dai paesi già industrializzati. Qualora si considerino le dimensioni della spesa, i tempi necessari per far diventare operativa l'industria di base e i limitati profitti diretti che essa comportava (come si è già detto, la sua importanza era essenzialmente legata all'aumento d'efficienza del sistema economico nel suo complesso), solo lo stato era veramente in grado di mobilitare le risorse necessarie a un simile compito. Questo, ovviamente, era particolarmente vero di uno stato economicamente arretrato come quello indiano.

Il primo obiettivo voluto da Nehru e dagli altri pianificatori indiani non solo imponeva un radicale accrescimento del volume complessivo di spesa ma, in una situazione di risorse limitate, una diminuzione – almeno in termini relativi – delle erogazioni agli altri settori economici, incluso quello agricolo. Il previsto massiccio aumento di investimenti per l'industria, specialmente per l'industria pesante, si sarebbe poi tradotto anche in un'immediata crescita dei redditi

monetari. Soprattutto in una situazione come quella indiana, dove una parte considerevole della popolazione viveva a livello di sussistenza o, addirittura, al di sotto di esso, questo aumento del reddito monetario si sarebbe immediatamente tradotto in una crescita dei consumi, in particolare in campo alimentare (cioè in un aumento della domanda dei prodotti agricoli). Ma i risultati degli investimenti nell'industria, in particolare nell'industria pesante, avrebbero portato a un aumento della disponibilità di beni di consumo solo nel lungo termine. Di per sé, questo significava che – a meno che non si trovasse il modo di aumentare subito anche la disponibilità di beni di consumo – il processo di industrializzazione forzata, voluto da Nehru e dai suoi collaboratori, avrebbe scatenato un'ondata inflazionistica (attraverso la crescita della domanda in una situazione di ristagno dei beni disponibili). Questa avrebbe avuto effetti esiziali soprattutto sugli strati più poveri della popolazione.

Per impedire che ciò avvenisse era necessario sia l'impiego di strumenti fiscali (attraverso un aumento dell'imposizione), sia una politica agricola che, pur essendo a costo zero, portasse a un'effettiva e immediata crescita della produzione, controllando nel contempo l'insorgere di fenomeni speculativi. Nel disegno di Nehru e dei suoi collaboratori, la crescita a costo zero della produzione agricola avrebbe potuto essere ottenuta portando avanti con decisione il programma di riforma terriera già avviato negli anni precedenti. Il celere ed effettivo completamento del processo di riforma, infatti, avrebbe portato a una situazione caratterizzata dalla diffusione di piccoli fondi con alta intensità di forza lavoro. Questa è una situazione dove non solo vi è la creazione d'occupazione su vasta scala (a differenza di quanto avviene nelle industrie ad alta intensità di capitale fisso), ma in cui la produttività in rapporto alla terra coltivata è massima.

A parte questo, i pianificatori indiani erano convinti che possibili fenomeni speculativi (la creazione, cioè, di una situazione di scarsità artificiale, soprattutto di derrate alimentari, in modo da far lievitare i prezzi) fossero prevenibili sia attraverso un sistema di controllo dei prezzi sia con il diretto intervento dello stato nel traffico delle derrate agricole essenziali. Ma data l'impossibilità di estendere l'apparato burocratico fino a contattare ogni singolo produttore, diventava imperativo – secondo Nehru e i suoi collaboratori – realizzare il sistema cooperativo. Questo era già stato previsto nel primo piano quinquennale, ma su tempi lunghi e senza una precisa scadenza. Con il secondo piano quinquennale, la creazione di cooperative non solo di servizio ma anche di produzione divenne un obiettivo fondamentale, da perseguire in tempi brevi.

Il sistema cooperativo di cui si auspicava la creazione sarebbe stato fortemente controllato dallo stato, attraverso la nomina di un terzo del comitato direttivo di ciascuna cooperativa, dotato di poteri superiori a quelli dei restanti due terzi, eletti dai membri della cooperativa. Ogni singola cooperativa, poi, avrebbe avuto ampi poteri di controllo nei confronti dei propri membri. In particolare, essa avrebbe fornito loro credito, raccolto in parte attraverso l'autotassazione, ma fornito al 51% dallo stato. Questo credito, al fine di avvantaggiare gli agricoltori poveri, sarebbe stato distribuito in base non alle garanzie derivanti dalle proprietà del richiedente, ma con riferimento al valore sociale del piano produttivo presentato dal richiedente. Inoltre il credito sarebbe stato subordinato al fatto che coloro che ne usufruivano si impegnassero a vendere le proprie derrate attraverso la cooperativa finanziatrice. Infine, si prevedeva esplicitamente che, nel giro di pochi anni, tutti i proprietari terrieri, grandi e piccoli, sarebbero entrati a far parte delle cooperative.

Questa complessa strategia, nonostante la sua logica dal punto di vista economico e da quello della giustizia sociale, era politicamente assai debole. Essa andava direttamente contro gli interessi dei contadini ricchi e dei mercanti (due figure sociali che, talvolta, coincidevano nella medesima persona). Costoro avevano un immenso peso politico all'interno del Congresso e – attraverso il Congresso e legami di tipo famigliare, castale o d'interesse privato – erano in grado di influenzare in maniera decisiva la burocrazia statale (che avrebbe dovuto svolgere un ruolo chiave nell'attuazione di questi piani). Gli strati dominanti del mondo contadino avevano, quindi, i mezzi per frenare le riforme volute da Nehru. D'altra parte, gli strati subordinati, che da tali riforme avrebbero tratto beneficio, non avevano il grado di coesione sociale e di organizzazione politica per mobilitarsi, in modo da esercitare il proprio peso a favore dell'attuazione delle riforme.

Per il resto della sua vita, Nehru mirò alla realizzazione nella misura più ampia possibile del programma di Avadi. Consapevole dell'impossibilità di imporre queste riforme dall'alto *sic et simpliciter*, egli tentò di indurre il Congresso a farle proprie, se non *in toto*, almeno nei tratti essenziali. Inoltre, nel 1959 cercò di reclutare fra le fila del partito un corpo di volontari che promuovesse *in loco* l'edificazione del sistema cooperativo. Significativamente, si trattò di un tentativo che non trovò alcuna eco e che dovette essere abbandonato.

Per quanto più volte formalmente accettata dal Congresso, la politica di ristrutturazione del mondo rurale rimase in larga misura lettera morta. Questo comportò una crescita limitata della produzione

agricola e fenomeni speculativi che si tradussero nello sviluppo del mercato nero delle derrate alimentari. A sua volta, tutto ciò fu alla base di fenomeni inflazionisti e dell'impossibilità di raggiungere, se non in parte, gli ambiziosi obiettivi previsti dal secondo e dal terzo piano quinquennale.

12. *La creazione dell'industria atomica*

Prima di abbandonare la questione del processo d'industrializzazione voluto da Nehru, bisogna soffermarsi su un particolare aspetto di questa politica: la creazione di un'industria nucleare per fini pacifici, volta cioè alla produzione di energia destinata ai consumatori indiani. Si trattò di una politica perfino anteriore alla sistematica introduzione dei piani quinquennali. Essa venne suggerita a Nehru dal dottor Homi J. Bhabha, un brillante scienziato parsi che, come lo stesso Nehru, aveva completato il suo curriculum di studi a Cambridge. Nel 1948, Bhabha, di ritorno da un viaggio di studio negli Usa e in Europa, preparò per Nehru un rapporto accompagnato da una lettera personale, in cui si sosteneva che, nei successivi due decenni, l'energia atomica avrebbe avuto un ruolo decisivo nello sviluppo economico delle maggiori nazioni industrializzate. Nella medesima lettera Bhabha argomentava che, se l'India non desiderava veder aumentare ulteriormente il suo ritardo rispetto ai paesi industrialmente avanzati del mondo, sarebbe stato necessario prendere energiche misure per lo sviluppo della ricerca nucleare in India, investendo a questo fine consistenti risorse economiche.

Le argomentazioni di Bhabha sulla futura importanza *economica* dell'energia nucleare vennero presentate quando, in tutto il mondo, mancavano ancora circa dieci anni alla creazione della prima centrale atomica. Ma le avveniristiche argomentazioni dello scienziato parsi – così in sintonia, del resto, con la visione della nuova India dello stesso Nehru – vennero pienamente accolte dal primo ministro. Da quel momento, la creazione di un'industria atomica indiana, così come era stata ideata da Bhabha, divenne una parte importante della politica economica voluta dallo stato indiano.

Bhabha morì prematuramente il 24 gennaio 1966, in seguito a un incidente aereo sul Monte Bianco, meno di due anni dopo la morte di Nehru. Ma, in quella data, il programma atomico dell'India era ormai diventato autopropulsivo e, nei decenni successivi, si sarebbe tradotto nella creazione di non meno di nove centrali nucleari.

13. *I risultati e i limiti della politica di sviluppo*

Nonostante tutte le sue limitazioni e i suoi fallimenti, la politica di pianificazione voluta da Nehru portò alla realizzazione degli elementi essenziali dell'industria di base, ciò che diede al sistema economico complessivo un considerevole livello d'efficienza. Ciò permise all'industria indiana di elaborare, a partire dalla metà degli anni Sessanta, una larga parte degli *inputs* necessari ad avviare la cosiddetta rivoluzione verde (di cui parleremo nel prossimo capitolo), aumentando la produttività e la produzione in campo agricolo. Negli anni Settanta, poi, l'India divenne un paese esportatore di tecnologia, specie in Medio Oriente. Infine, negli anni Novanta, quando l'India fu precipitosamente costretta da una crisi finanziaria congiunturale ad aprirsi alla concorrenza esterna, la sua base industriale si rivelò abbastanza forte da poter attraversare il processo di transizione all'economia globalizzata senza sprofondare nel caos socio-economico che ha accompagnato l'analoga e più o meno contemporanea transizione della Russia all'economia di mercato.

Ma, accanto a questi risultati, spesso ingiustamente sottovalutati, la politica di sviluppo voluta da Nehru ebbe una serie di limiti. A parte quelli di natura più strettamente economica, su cui ci siamo già soffermati, il suo fallimento più doloroso fu che, nonostante i conclamati obiettivi «socialistici» di tale politica, la distribuzione della ricchezza, lungi dall'assumere un aspetto più egalitario, favorì in maniera crescente una minoranza della popolazione. La scelta di privilegiare lo sviluppo dell'industria pesante, cioè di un'industria a basso contenuto di forza lavoro, giocò certamente un ruolo in questo risultato. Ma ancor più importante fu il fatto che lo sviluppo pianificato voluto da Nehru relegò (di fatto, se non nella retorica) l'istruzione di base al ruolo di Cenerentola, trascurandone in modo grossolano la sovvenzione e lo sviluppo. Di conseguenza, il paradosso educativo dell'era coloniale (la coesistenza, cioè, di un sistema universitario relativamente assai sviluppato con un sistema di istruzione di base che permetteva la sopravvivenza dell'analfabetismo di massa) continuò a sussistere, diventando per alcuni versi ancora più clamoroso. Né Nehru, né i suoi collaboratori giunsero mai a convincersi del fatto che, come è ormai dimostrato da un insieme di ricerche economiche e statistiche, la diffusione dell'istruzione di base è forse lo strumento più efficiente e più a buon mercato sia per promuovere lo sviluppo economico, sia per migliorare la qualità della vita. Si trattò di un errore di prospettiva per cui l'India ha continuato a pagare prezzi assai pesanti.

14. *La politica del non allineamento*

Oltre che la politica economica, l'altro campo privilegiato dell'azione di Nehru fu quello della politica estera. In realtà, Nehru era stato il riconosciuto ideologo del Congresso in fatto di politica estera sin dagli anni Trenta. Con l'indipendenza non solo Nehru mantenne la sua funzione di ideologo, ma, di fatto, divenne il principale responsabile dell'attuazione della politica estera del nuovo stato.

In questo duplice ruolo, Nehru cercò di conciliare gli interessi nazionali dell'India con il perseguimento di posizioni di alto profilo morale. A entrambi questi principî si ispirò l'elemento cardine alla base delle relazioni internazionali della nuova nazione, chiaramente enunciato da Nehru già nel settembre 1946, nella sua qualità di ministro degli Esteri del governo *ad interim*. Il futuro primo ministro dell'India indipendente aveva allora affermato che la politica estera indiana si sarebbe basata sul principio dell'indipendenza rispetto ai due blocchi contrapposti che si stavano allora formando a livello mondiale.

Il principio dell'indipendenza dai due blocchi (o, come venne poi in genere definito, dell'equidistanza) aveva un'ovvia giustificazione sia dal punto di vista pratico sia da quello morale. Dal punto di vista pratico il pericolo di essere coinvolto in una contrapposizione frontale fra le due superpotenze non rispondeva all'interesse nazionale, tanto più che, all'epoca, tale contrapposizione minacciava di trasformarsi in un conflitto totale, con il concreto pericolo dell'uso di armi nucleari. Da un punto di vista morale, l'equidistanza fra i due blocchi era vista non come una posizione passiva, ma come l'opportunità di esercitare un attivo ruolo di mediazione fra Occidente e mondo comunista, in modo da facilitare un processo globale di distensione.

Oltre che dall'idea base del non allineamento, la politica estera nehruviana prendeva le mosse da una serie di altri principî che incarnavano gli ideali antimperialisti del movimento di liberazione e quelli non violenti di Gandhi. Di conseguenza le prese di posizione dell'India a livello internazionale vennero caratterizzate dall'anticolonialismo, dall'antirazzismo, dall'enfatizzazione dell'importanza delle nazioni afro-asiatiche nel contesto internazionale e, infine, dal richiamo al metodo negoziale, da utilizzare senza l'imposizione di alcuna precondizione.

Nel complesso si trattò di una politica che, nella misura in cui venne posta in pratica, permise all'India di giocare il ruolo di portavoce dei popoli afro-asiatici e che le conferì un peso notevole, soprattutto quando trovò espressione in una serie di iniziative diplomatiche a li-

vello internazionale. Fra queste ultime vi fu la mediazione prima fra le forze comuniste e quelle delle Nazioni Unite nella guerra di Corea e, poi, fra le forze rivoluzionarie vietnamite e quelle francesi nella guerra che vide la fine del dominio coloniale in Indocina.

Bisogna però dire che la politica d'equidistanza dell'India fu, fin quasi dal principio, caratterizzata dal fatto che, paradossalmente, i rapporti con l'altra più grande democrazia del mondo, cioè gli Stati Uniti, rimasero sostanzialmente freddi. Viceversa, quelli con l'Unione Sovietica, dopo un primo periodo in cui quest'ultima considerò l'India come un «lacchè dell'imperialismo», diventarono sempre più cordiali.

Da parte di Nehru, vi fu sempre una certa altezzosità verso gli americani, da lui considerati rozzi e materialisti. Si trattava di un atteggiamento che, certo, Nehru aveva recepito durante gli anni in cui aveva frequentato la *public school* di Harrow e l'università di Cambridge ma che, altrettanto certamente, la sua prima visita negli Usa come primo ministro non contribuì a modificare. D'altra parte, la superficiale conoscenza dell'Unione Sovietica, acquisita da Nehru durante un viaggio alla fine degli anni Venti, lo aveva convinto che la patria del socialismo reale, per quanto criticabile per la sua mancanza di democrazia, fosse un esempio per l'India. Infatti la Russia, che al tempo degli Zar era stato un paese per molti versi simile all'India nella sua arretratezza economica e sociale, era poi stata in grado di diventare, nel giro di pochi anni, una delle principali potenze industriali del pianeta[5].

In definitiva, più importanti delle personali percezioni di Nehru furono, però, le reazioni dell'Urss e, soprattutto, degli Usa alla politica di non allineamento di Nehru. Con l'inizio della guerra fredda, salvo periodi tutto sommato abbastanza brevi di distensione, la politica estera americana fino alla metà degli anni Ottanta fu caratterizzata dal fatto di vedere il mondo «entro una rigida prospettiva in bianco e nero, come una lotta fra il bene e il male, tra democrazia e comunismo». Si trattava di un atteggiamento che non contemplava l'accettabilità – morale, ancor prima che politica – di una via di mezzo. Il non allineamento era quindi considerato «immorale o, quanto meno, amorale» [Brecher 1965, p. 715]. La conseguenza fu che Nehru venne considerato come una sorta di criptocomunista e che, anche quando gli Usa decisero di aiutare l'India (fra l'altro con considerevoli aiuti economici soprattutto in campo alimentare[6]), la cosa venne in genere fatta con una mala grazia e con un disprezzo così superficialmente celato da non portare ad alcun miglioramento nel tenore dei rapporti fra i due paesi. L'Urss, all'opposto, fu l'unica grande po-

tenza ad appoggiare New Delhi sulla questione del Kashmir, ne accettò la politica di non allineamento e, con le sue posizioni anticolonialiste e ostili al Sud Africa razzista, attuò una politica estera in oggettiva consonanza con quella indiana.

I rapporti fra India e Usa ebbero una svolta verso il peggio nel 1954, quando il Pakistan, il cui contenzioso con l'India sul problema del Kashmir continuava a rimanere irrisolto, entrò nel sistema di alleanze anticomuniste, diventando membro della Seato (South East Asian Treaty Organization). Nehru reagì condannando quello che considerava come espressione di un disegno egemonico da parte degli americani. L'anno seguente, nell'aprile 1955, per iniziativa precipua dell'India, si tenne nella città indonesiana di Bandung un convegno che raccolse i rappresentanti di 29 nazioni afro-asiatiche di recente indipendenza e quelli di un variegato insieme di «nazionalità oppresse».

La conferenza di Bandung rappresentò per Nehru una piattaforma di grande visibilità e prestigio da cui enunciare le sue teorie sul non allineamento. Ma, data la presenza alla conferenza di diversi paesi comunisti, in particolare della Cina, e di movimenti politici d'ispirazione marxista, la conferenza stessa assunse una connotazione critica nei confronti degli Usa e delle altre potenze occidentali.

Fu a Bandung che Nehru enunciò i cinque principî della pace (i *Pancha Shila*) che avrebbero dovuto essere posti alla base dei rapporti fra le nazioni non allineate. Questi erano il rispetto dell'integrità territoriale di ogni stato, la non aggressione, la non interferenza, lo sviluppo di rapporti basati sulla parità e su reciproci vantaggi e, infine, la coesistenza pacifica. Nella medesima occasione, Nehru ribadì il principio, di chiara derivazione gandhiana, che le eventuali dispute fra le nazioni non allineate avrebbero dovuto essere risolte pacificamente, attraverso trattative senza precondizioni.

La conferenza di Bandung sembrò preludere all'avvio di una nuova fase nelle relazioni internazionali, caratterizzata dalla crescita d'importanza dei nuovi stati, nati dalla dissoluzione degli imperi coloniali. Ma – come si vide poi – i successi del movimento dei paesi non allineati furono soprattutto simbolici e non alterarono gli esistenti rapporti di forze a livello internazionale. Tuttavia, il prestigio conquistato da Nehru e dall'India a Bandung contribuì a innalzarne l'importanza agli occhi delle due superpotenze, in particolare dell'Unione Sovietica. La conseguenza fu che, alla fine del 1955, i duunviri che allora governavano l'Urss – cioè Nikita Kruscev, segretario del partito comunista sovietico, e Nikolai Bulganin, presidente dell'Urss – visitarono l'India e stipularono una serie di importanti accordi economici

e politici. A livello economico, l'Urss accettò di dare all'India notevoli contributi soprattutto per alcune grandi acciaierie; dal punto di vista politico, l'Urss accettò, fra l'altro, le posizioni indiane per quanto riguardava la controversia col Pakistan sul Kashmir e quella con il Portogallo su Goa[7].

Da quel momento in avanti, l'equidistanza dell'India rispetto ai due blocchi cominciò a essere messa in dubbio e si sottolineò il fatto che, in realtà, le sue posizioni erano più vicine a quelle di Mosca che a quelle di Washington. Questa percezione sembrò trovare conferma nel fatto che, nel 1956, l'India, mentre condannò immediatamente l'aggressione israelo-franco-britannica all'Egitto, dimostrò considerevoli esitazioni prima di fare lo stesso nei confronti della contemporanea repressione sovietica della rivolta d'Ungheria. Ma il dato rilevante è che, sia pure dopo un periodo iniziale d'esitazione, Nehru finì per condannare anche l'intervento sovietico in Ungheria. A partire dal 1958, anzi, i rapporti fra India e Urss attraversarono una fase di raffreddamento. A questo contribuirono due fattori fondamentali. Uno fu l'esecuzione, nella primavera del 1958, dell'ex primo ministro ungherese, Imre Nagy, coinvolto nella rivolta del 1956. L'altro fu una ripresa dell'ostilità sovietica contro la Jugoslavia, che, sotto la guida di Josif Tito, per quanto a regime comunista, aveva mantenuto una posizione di autonomia nei confronti dell'Urss. Negli anni Cinquanta, Tito era emerso come uno degli ispiratori (accanto allo stesso Nehru e all'egiziano Nasser) del movimento dei paesi non allineati. Questa consonanza di posizioni nella politica internazionale si era tradotta in un cordiale rapporto, anche sul piano personale, fra Nehru e Tito. Quest'ultimo era diventato, per Nehru, una sorta di punto di riferimento per ciò che concerneva la politica europea dell'India. È quindi possibile che l'iniziale reazione di neutralità da parte dell'India nei confronti dell'intervento sovietico in Ungheria sia stata legata anche a un'analoga presa di posizione da parte della Jugoslavia. Certamente, il deteriorarsi dei rapporti fra l'Urss e la Jugoslavia si riflesse negativamente su quelli fra l'Urss e l'India.

15. *La politica cinese di Nehru*

Accanto ai principî che abbiamo enunciato come basilari per la politica estera nehruviana (non allineamento, anticolonialismo, antirazzismo, afro-asiacentrismo, pacifici negoziati senza precondizioni) ve ne era, in realtà, un altro. Per quanto spesso non ricordato nelle ri-

costruzioni del periodo (anche perché dato per implicito dallo stesso Nehru) esso, in realtà, aveva un'importanza prevalente rispetto agli altri. Questo principio discendeva dalla convinzione – comune sia al nazionalismo nehruviano, sia a quello indù – secondo cui la nazione indiana, lungi dall'essere una creazione recente, esisteva da tempo immemorabile. Corollario di tale convinzione era che i confini dell'India esistevano oggettivamente, in quanto il precipitato, per così dire, di un processo di cristallizzazione storica, verificatosi nel corso dei millenni. Tutto quello che occorreva fare era accertare, in base alla documentazione storica, dove questi confini si trovassero, per poi rivendicarli. In effetti, secondo la giustificazione offerta *ex post* da uno studioso indiano (una giustificazione in aperto contrasto con le norme comunemente riconosciute del diritto internazionale), una volta appurata l'esatta configurazione dei confini, il suo «pubblico annuncio» da parte del governo interessato sarebbe stato sufficiente a dar loro validità internazionale[8].

L'importanza di questo principio per la politica estera indiana è chiara soprattutto nel caso dei rapporti fra India e Cina. È all'operare di questo principio che si deve il fenomeno per cui, negli anni in cui Nehru fu al potere, i rapporti fra i due giganti asiatici passarono dall'amicizia allo scontro armato.

Ancor prima della conquista dell'indipendenza, Nehru e il Congresso avevano avuto buone relazioni con la Cina nazionalista di Chiang Kai-shek. Ma, al momento in cui Chiang fuggì a Taiwan e la Cina cadde in mano ai comunisti di Mao Tse-tung, i preesistenti buoni rapporti con Chiang non impedirono a Nehru di arrivare alla pronta (e logica) conclusione che la vera Cina fosse ormai quella comunista. È, fra l'altro, per questa ragione che Nehru si fece paladino del trasferimento del seggio permanente del Consiglio di sicurezza dell'Onu dalla Cina nazionalista a quella comunista.

Apparentemente, i buoni rapporti con Pechino non vennero turbati neppure dalla questione tibetana. Al momento dell'indipendenza dell'India, il Tibet, per quanto formalmente sotto l'alta sovranità cinese, era di fatto una regione autonoma, governata da una teocrazia, i cui abitanti avevano ben poco in comune, dal punto di vista etnico e culturale, con i cinesi. Ma, immediatamente dopo la conquista del potere, il nuovo regime comunista decise di dare un contenuto concreto all'alta sovranità sul Tibet ereditata dal governo nazionalista e, attraverso questi, dal governo imperiale. Di conseguenza, nel 1950, l'armata popolare cinese si impadronì della regione (anche se, per il momento, lasciò formalmente sussistere il governo preesistente).

La reazione del governo indiano fu quella di accettare come le-

gittima l'occupazione militare cinese, riconoscendo la correttezza della pretesa di Pechino, secondo cui il Tibet era parte integrante della Cina. Anzi, il governo dell'India indipendente rinunciò volontariamente al diritto di mantenere guarnigioni in territorio tibetano, diritto ereditato dal governo coloniale. La posizione cinese a proposito del Tibet venne poi implicitamente riconosciuta nel 1954 da un trattato cino-indiano, che confermò i preesistenti diritti indiani a commerciare con la regione attraverso un certo numero di passi di frontiera. Come abbiamo già ricordato, l'India si fece poi parte attiva nell'invitare la Cina a Bandung.

Gli apparenti buoni rapporti fra New Delhi e Pechino mascheravano, però, un problema di fondo. I due stati erano infatti separati non da confini chiaramente delimitati, bensì da frontiere incerte e indefinite. Questa incertezza delle frontiere era frutto in primo luogo del fatto che, ancora alla fine della seconda guerra mondiale, fra i territori effettivamente sotto il controllo di New Delhi e quelli effettivamente sotto il controllo di Pechino, esistevano ampie zone che, per quanto rivendicate dall'India o dalla Cina (o dal Tibet) erano di fatto autonome, abitate da popolazioni tribali che, fino a quel momento, complice un territorio estremamente impervio, erano riuscite a mantenere la propria indipendenza. Se questa era la situazione sul terreno – caratterizzata dall'inesistenza di confini demarcati *in loco* – bisogna poi aggiungere che la situazione non era chiara neppure a livello diplomatico. Vero è che, nel 1914, il Foreign Secretary del governo dell'India (cioè, di fatto, il ministro degli Esteri del governo coloniale), sir Henry McMahon, agendo di propria iniziativa, era riuscito a convincere il rappresentante del governo tibetano ad accettare una linea di confine (dalla Birmania al Bhutan) che, in sostanza, seguiva la cresta più alta delle montagne che separavano l'altopiano tibetano dall'Asia meridionale. Si trattava di una delimitazione territoriale che incorporava sotto il controllo britannico non solo ampi territori tribali, di fatto non amministrati né dagli inglesi, né dai tibetani, ma anche aree già sotto l'effettivo controllo di Lhasa. Questo, in particolare, era il caso della zona di Tawang, centro di un grande monastero.

La linea di confine tracciata da McMahon venne, però, immediatamente ripudiata dal governo di Lhasa; dal canto suo, il governo di Pechino, sospettando l'esistenza di un qualche accordo segreto ai suoi danni, dichiarò nullo qualsiasi trattato bilaterale fra Lhasa e New Delhi. La linea McMahon non giunse quindi mai ad avere una qualsiasi validità giuridica, ciò che, all'epoca, venne riconosciuto dallo stesso viceré nella sua corrispondenza con Londra. Ma, nel 1930, un

altro intraprendente funzionario inglese, Olaf Coroe, ricorrendo a una vera e propria opera di falsificazione, convinse il governo indiano del fatto che, in realtà, la linea McMahon era stata accettata da tibetani e cinesi e, come tale, era da considerarsi come il confine ufficiale. Dall'inizio degli anni Quaranta, quindi, alcune carte geografiche inglesi incominciarono per la prima volta a indicare la linea McMahon come confine, anche se con il *caveat* che si trattava di un confine non demarcato sul terreno (cosa che, a norma del diritto internazionale, lasciava aperta la questione di dove effettivamente si trovasse il confine).

Quando, nel novembre 1950, l'armata rossa cinese invase il Tibet, il governo indiano – prima di accettare pubblicamente (come si è già ricordato) la validità delle posizioni di Pechino – aveva in realtà preso in seria considerazione la possibilità di una spedizione armata a Lhasa. Ma l'idea era stata scartata, in quanto, evidentemente, al di là delle possibilità logistiche delle forze armate indiane, allora seriamente impegnate in Kashmir. Quindi, la decisione di riconoscere le pretese cinesi sul Tibet fu il risultato del realistico riconoscimento di una situazione di debolezza e del tentativo di gestire al meglio tale situazione di debolezza. Questo non impedì, però, che Nehru mettesse, per così dire, le mani avanti, dichiarando in Parlamento (20 novembre 1950) che la linea McMahon rappresentava il confine fra il Tibet e l'India, fissato, secondo il primo ministro indiano, «dalla convenzione di Simla del 1914»[9].

Tre mesi dopo, alle parole di Nehru venne data sostanza mediante l'occupazione da parte indiana della zona di Tawang. Il vecchio governo di Lhasa, formalmente ancora al potere, protestò immediatamente contro l'azione indiana, reiterando la non validità della linea McMahon. Il governo di Pechino, tuttavia, scelse di ignorare l'accaduto. Evidentemente il Tibet era un boccone troppo grosso per essere digerito da un momento all'altro (e, in effetti, furono necessari circa dieci anni e la soppressione di due rivolte armate, prima che questo avvenisse); non stupisce, quindi, che i cinesi preferissero ignorare ciò che stava succedendo a sud dell'Himalaia.

Negli anni seguenti, mentre, formalmente, i rapporti fra Cina e India entravano in una fase di grande cordialità, i due paesi erano in realtà impegnati a estendere e consolidare il rispettivo controllo a nord e a sud dell'Himalaia. Da parte dell'India, inoltre, vi fu la ricerca di quelli che erano i «confini storici» dell'India. Intorno alla metà degli anni Cinquanta, come conseguenza di queste ricerche, le nuove mappe ufficiali, prodotte dalla Survey of India, indicarono la linea McMahon come confine ufficiale della parte orientale della frontie-

ra cino-indiana (includendovi anche gli stati indipendenti del Bhutan e del Sikkim). Inoltre, nella sezione occidentale della medesima frontiera, grosso modo all'altezza del Kashmir, il confine venne tracciato in modo da includere nel territorio indiano la maggior parte dell'altopiano dell'Aksai Chin. Di nuovo si trattava di una pretesa che non aveva nessun fondamento storico, dato che lo stesso governo coloniale si era sempre attenuto al principio che le frontiere settentrionali e orientali del Kashmir (che sfumavano nell'Aksai Chin) fossero «indefinite» (*undefined*).

Anche se fossero stati basati su giustificazioni storiche attendibili (ciò che certamente non era il caso[10]), i confini rivendicati dall'India avrebbero potuto essere accettati come internazionalmente validi solo attraverso una trattativa bilaterale e attraverso l'effettiva demarcazione sul terreno, effettuata di comune accordo con lo stato confinante. Il ministro degli Esteri cinese, Chou En-lai, il cui paese aveva considerevoli problemi di frontiere ancora indefinite con praticamente tutti i suoi vicini, aveva chiarito alla conferenza di Bandung e in una serie di altre occasioni, come la politica cinese fosse quella di arrivare a una delimitazione dei confini attraverso pacifiche trattative bilaterali con i propri vicini. Si trattava di una posizione apparentemente in consonanza con quella dell'India, che aveva sempre sostenuto che eventuali contenziosi internazionali andassero risolti attraverso trattative pacifiche senza precondizioni. Ma, per la questione della frontiera con la Cina, la politica effettivamente seguita dall'India fu radicalmente diversa. Essa consistette nel definire unilateralmente i propri confini «storici», per poi procedere quietamente all'occupazione dei territori ancora fuori dall'effettivo controllo indiano, senza tenere in alcun conto le eventuali rivendicazioni del proprio vicino.

Nel caso delle frontiere con la Cina, il compito di procedere all'occupazione effettiva delle zone che egli considerava come parte integrante dell'India venne affidato da Nehru all'Intelligence Bureau, cioè il servizio segreto. Tale compito fu perseguito vigorosamente nel corso degli anni Cinquanta, praticamente a partire dall'occupazione di Twanang nel 1951. Tuttavia, il fatto che il territorio da occupare fosse vasto e impervio, soprattutto nell'Aksai Chin, e la decisione del governo cinese di non contestare i movimenti indiani a sud della linea McMahon furono i due fattori che fecero sì che, nonostante ricorrenti incidenti di frontiera, la situazione non diventasse troppo pericolosa. Ma, nel 1958, la pubblicazione su un settimanale cinese della notizia del completamento di una strada, transitabile in tutte le stagioni, che univa il Sinkiang al Tibet occidentale fece precipitare la situazione.

La strada in questione passava attraverso l'Aksai Chin, cioè un territorio sostanzialmente disabitato, privo di risorse, senza alcun interesse strategico per l'India, ma di grande interesse strategico per la Cina. La strada attraverso l'Aksai Chin, infatti, era essenziale per facilitare il controllo cinese in Tibet (un controllo che appariva minacciato da un'imminente rivolta da parte dei tibetani, rivolta che sarebbe scoppiata l'anno successivo). D'altra parte, però, la strada dell'Aksai Chin non costituiva – a detta dello stesso capo di stato maggiore dell'esercito indiano, il generale Thimayya – la benché minima minaccia strategica all'India. Quando, l'anno precedente all'articolo del giornale cinese, le autorità indiane si erano rese conto del fatto che era in corso la costruzione della carrozzabile nell'Aksai Chin, sempre Thimayya aveva sottolineato come un'azione militare indiana nella regione sarebbe andata incontro a difficoltà, in primo luogo logistiche, pressoché insormontabili.

In queste circostanze appare sorprendente il fatto che, dopo la pubblicazione dell'articolo sul giornale cinese, il ministero degli Esteri indiano decidesse, con una nota di protesta in data 21 agosto 1958, di aprire il contenzioso sulla questione dell'Aksai Chin. Il ministero degli Esteri indiano rivendicò l'Aksai Chin come parte integrante dell'India e diffidò il governo di Pechino dal pubblicare carte geografiche che includessero tale territorio nella Cina.

La risposta della Cina venne data da una lettera di Chou En-lai (che in quell'anno lasciò la carica di ministro degli Esteri per quella di primo ministro, ma che continuò a gestire in prima persona i rapporti con l'India). Chou offriva all'India una trattativa che portasse a una delimitazione di comune accordo della frontiera e alla sua susseguente demarcazione sul terreno.

A questa lettera di Chou En-lai seguì un fitto interscambio di missive e di *memoranda* fra i due primi ministri, culminato in un loro incontro personale a Delhi, nell'aprile 1960. Durante questo interscambio due cose divennero gradualmente chiare. La prima fu che la Cina offriva all'India il riconoscimento ufficiale della linea McMahon nel settore orientale della frontiera, in cambio dell'Aksai Chin o di una gran parte di esso in quella orientale; la seconda fu che l'India non considerava negoziabili le proprie rivendicazioni né su tutto il territorio a sud della linea McMahon (nel settore orientale della frontiera), né sulla totalità dell'Aksai Chin (nel settore occidentale).

A essere particolarmente grave per il futuro prossimo e remoto delle relazioni cino-indiane, fu la decisione di Nehru di esplicitare in Parlamento come irrinunciabili, in quanto consacrate dalla storia, le posizioni assunte dal governo indiano a proposito della frontiera con

la Cina. In altre parole, Nehru scelse la strategia di sostenere che i confini da lui richiesti fossero quelli, sacri e inviolabili, dell'India sempiterna, per ciò stesso, non soggetti a negoziato.

In una nazione giovane, e perciò insicura, com'era allora l'India, questo nazionalismo populistico ottenne grandi consensi a livello popolare e da tutti i settori dello schieramento politico. Ciò, indubbiamente, rafforzò la posizione di Nehru che, in quel periodo, incominciava a essere indebolita dagli scarsi guadagni del secondo piano quinquennale e dal problema della suddivisione dello stato bilingue di Bombay. Ma, altrettanto indubbiamente, fu una scelta che legò le mani sia a lui sia ai suoi successori. L'importanza simbolica di cui Nehru aveva investito i confini reclamati dall'India li rese irrinunciabili agli occhi dell'opinione pubblica, precludendo o, quanto meno, rendendo estremamente difficile qualsiasi soluzione di natura diplomatica (basata cioè su mutue concessioni, com'era auspicato dai cinesi)[11].

Nell'immediato, una volta che divenne chiaro, in seguito all'incontro Nehru-Chou dell'aprile 1960, come i cinesi non avessero alcuna intenzione di accettare *integralmente* la linea di confine rivendicata dall'India, Nehru si trovò di fronte al problema di cosa fare per venire incontro alle aspettative da lui stesso alimentate nell'opinione pubblica indiana. Fu la necessità di fare qualcosa – o di dare l'impressione di farla – ciò che spinse Nehru a varare la cosiddetta *forward policy* («politica avanzata»).

La *forward policy*, enunciata per la prima volta dal governo indiano nel novembre 1960, consisteva nell'inviare pattuglie indiane in profondità nell'Aksai Chin, in modo da avvicinarsi il più possibile al «confine internazionale» (cioè al confine reclamato dall'India). Questa spinta in avanti avrebbe dovuto tradursi nella creazione di posti di frontiera stabili che, nelle intenzioni del governo indiano, avrebbero impedito, con la loro mera presenza, ogni ulteriore avanzata cinese. Questa prima versione della «politica avanzata» vedeva l'azione indiana come una sorta di partita a scacchi non violenta, che non avrebbe dovuto comportare alcuno scontro con i cinesi, a meno che, ben inteso, questi non aggredissero i distaccamenti indiani (cosa che, per qualche ragione, Nehru riteneva improbabile).

In realtà, la «politica avanzata» indiana era fondamentalmente irrazionale e perciò estremamente pericolosa. Essa, in definitiva, si basava sull'idea che i cinesi non avrebbero reagito con la forza a quella che dal loro punto di vista non poteva che apparire un'invasione di un territorio da tempo sotto il loro controllo effettivo, e di considerevole importanza strategica per il mantenimento della loro posizione in Tibet. Politiche analoghe a quella adottata da Nehru nel no-

vembre 1960 erano già state contemplate in precedenza, ma si erano invariabilmente scontrate con le obiezioni dell'esercito, i cui ufficiali erano coscienti non solo della pericolosità di questa politica, ma anche del fatto di essere in una posizione di netta inferiorità di fronte alle forze cinesi schierate lungo la frontiera. Ciò che pose fine a questa opposizione fu che, nei primi mesi del 1961, Nehru e il suo ministro della Difesa, Krishna Menon, promossero a posizioni chiave un certo numero di alti ufficiali disposti a conformarsi alle direttive del governo fino al punto di essere pronti «a ignorare i precetti base del mestiere di soldato» [Maxwell 1972, p. 214]. Una volta che anche il generale Thimayya uscì dalla scena, per raggiunti limiti d'età, il risultato fu che la *forward policy* divenne la politica effettivamente seguita dallo stato maggiore indiano, fra l'altro con sempre maggiore aggressività. I riluttanti comandanti delle forze schierate lungo la frontiera, ben consapevoli del fatto che, grazie ai loro migliori collegamenti logistici, la superiorità delle forze cinesi stava aumentando, per quanto registrassero in più occasioni le proprie proteste, non poterono far altro che piegarsi agli ordini dello stato maggiore.

Nel corso dei restanti mesi del 1961 e durante la maggior parte del 1962 l'aggressiva nuova politica voluta da Nehru venne portata avanti non solo nell'Aksai Chin ma perfino nel settore orientale della frontiera. Qui, il governo indiano, in base al principio che il confine coincideva con le creste più alte delle montagne che separavano l'altopiano del Tibet dalle pianure dell'Asia meridionale, giunse a rivendicare alcune posizioni che erano a nord della stessa linea McMahon.

Fu appunto nel settore orientale del confine, e a nord della linea McMahon, che la situazione divenne incandescente, in seguito al tentativo indiano di occupare la catena del Thagla (giugno 1962). La conseguenza di tale tentativo fu che, il 20 ottobre, le forze dell'armata popolare cinese passarono all'attacco nella zona del Thagla, sbaragliarono le forze indiane che le fronteggiavano e avanzarono fino a rioccupare Tawang. A questo punto, mentre i cinesi osservavano una tregua unilaterale, Chou En-lai si rivolgeva personalmente a Nehru offrendogli il cessate il fuoco e il ritiro delle truppe cinesi dietro la linea McMahon. In cambio, il primo ministro cinese chiedeva la cessazione della *forward policy* e l'apertura di un negoziato volto «a cercare una soluzione amichevole alla questione di confine sino-indiana» [Maxwell 1999, p. 913].

Ma la risposta di Nehru fu quella di rifiutare, immediatamente e senz'appello, l'offerta cinese. Dal canto loro, i cinesi, dopo aver pazientemente atteso per tre settimane, ruppero alla fine gli indugi, scatenando una nuova offensiva che, nel giro di tre giorni, annientò le

truppe indiane sia nel settore orientale sia in quello occidentale. Nel settore occidentale, l'Armata Rossa occupò l'Aksai Chin fino alla linea di confine reclamata da Pechino mentre, nel settore orientale, giunse in vista delle pianure dell'Assam.

In questa catastrofica situazione, la politica nehruviana del non allineamento dimostrò tutta la sua inconsistenza. Non uno dei paesi non allineati, di cui l'India si era illusa di essere leader, si mosse in sua difesa. Nehru, che si aspettava l'occupazione cinese dell'Assam e che temeva un diretto attacco aereo cinese su Nuova Delhi, perse letteralmente la testa e, terrorizzato, si rivolse all'oggetto di anni di critiche, cioè agli Stati Uniti, per averne un aiuto militare (che venne prontamente concesso).

Ma, in definitiva, l'aiuto americano si rivelò inutile. Il 22 novembre 1962, infatti, il governo cinese dichiarò un cessate il fuoco unilaterale e, un mese più tardi, ritirò le sue forze armate sulle posizioni di partenza (cioè, nel settore orientale, 20 chilometri dietro la linea McMahon). Nella sua ultima – e durissima – lettera a Nehru (scritta nell'aprile 1963), Chou En-lai, dopo aver accusato il primo ministro indiano di aver preso «un approccio disonesto» all'intera questione dei confini, volto a mascherare la totale indisponibilità a una soluzione diplomatica, concludeva affermando che se il governo indiano «a causa dei condizionamenti politici interni ed esterni» non era pronto a trattare con il governo cinese, il governo cinese era disposto «ad aspettare con pazienza» [Maxwell 1999, p. 914]. Come si sarebbe poi visto, si sarebbe trattato di un'attesa assai più lunga degli anni che ancora restavano da vivere ai protagonisti dello scontro.

16. *Il tramonto di Nehru*

La sconfitta del 1962 ebbe effetti catastrofici sia per il prestigio dell'India, sia per quello personale di Nehru. Di fatto, dopo la *débâcle* himalaiana l'India perse ogni capacità di esercitare un incisivo ruolo internazionale. Da allora, la sua politica estera è stata confinata essenzialmente all'Asia meridionale. In quanto a Nehru, è chiaro che l'umiliazione subita lo dimidiò politicamente. Anche se poté mantenere la posizione di primo ministro, fu costretto a sbarazzarsi di Krishna Menon, il ministro della Difesa (cioè non solo il suo più stretto collaboratore, ma anche il suo unico amico personale); la politica economica venne attaccata; il Congresso perse tre elezioni consecutive a seggi parlamentari vacanti; per la prima volta in assoluto venne pre-

sentata una mozione di sfiducia contro il governo Nehru (agosto 1963); i tentativi del primo ministro di imporre un emendamento costituzionale per rendere più incisive le leggi di riforma agraria vennero sconfitti. Solo sulla questione dell'hindi e dell'inglese Nehru riuscì ancora, per la buona fortuna dell'India, a imporre la sua volontà in Parlamento.

Coloro che conobbero Nehru in quel periodo hanno spesso ricordato come la sconfitta per mano della Cina avesse spezzato il primo ministro indiano anche fisicamente, invecchiandolo in maniera repentina e precoce. Un'affermazione che può essere pienamente confermata da chi, come lo scrivente, ha visto i cinegiornali dell'epoca. Non stupisce, quindi, che, meno di due anni dopo la fine della guerra di frontiera, questo Cesare che aveva fatto dell'India una democrazia, un uomo che, come il suo maestro Gandhi, era stato eccezionale nei pregi come nei difetti, lasciasse per sempre la scena della storia (24 maggio 1964).

NOTE

[1] Il paragone fra Nehru e Cesare venne fatto dallo stesso Nehru in un articolo da lui pubblicato nella «Modern Review» di Madras (nel novembre 1937) sotto lo pseudonimo di «Chanakya». L'articolo, formalmente di critica (e in genere considerato come una dimostrazione dello *humour* di Nehru) è, in realtà, estremamente rivelatore sia per quanto riguarda i progetti politici di lungo termine dello stesso Nehru, sia per ciò che concerne il concetto che il futuro primo ministro aveva di se stesso.

[2] Che in questo suo scontro con Tandom seguì da vicino la tattica utilizzata da Gandhi nel 1939 contro Bose. Cfr. Torri 1996, pp. 238-241.

[3] I membri dell'élite rurale appartenevano a caste gerarchicamente superiori a quelle degli altri abitanti delle campagne. D'altro canto, una parte considerevole soprattutto dei braccianti senza terra era formata da fuoricasta.

[4] *Socialistic*, invece di *socialist*, è il termine usato dallo stesso Nehru, forse per far intendere che il modello che aveva in mente, per quanto ispirato a ideali di giustizia sociale, non era coincidente con quello seguito nei paesi del «socialismo reale», tipo Unione Sovietica.

[5] Per le impressioni di Nehru, dopo il suo viaggio in Urss del 1928, si veda Jawaharlal Nehru, *Lo strano paese della falce e martello*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1996. Il testo è curato da Maurizio Griffo, a cui si deve un'utile introduzione.

[6] Nell'autunno 1949, la richiesta di Nehru agli Usa per la concessione di considerevoli aiuti economici senza contropartite politiche venne rifiutata. Negli anni successivi, però, la situazione cambiò e, nel 1954, l'India incominciò a ricevere sostanziosi aiuti economici da parte americana, soprattutto in campo agricolo, in base all'*Agricultural Trade and Development Act* americano di quell'anno. A partire dal 1957, inoltre, incominciò a operare l'Aid-to-India Club, un consorzio di sei nazioni (Usa, Giappone, Germania occidentale, Inghilterra, Francia e Canada) che, da allora, ha continuato a dare notevoli finanziamenti destinati a promuovere l'industrializzazione del-

l'India. Fra le nazioni del consorzio, gli Stati Uniti (seguiti dal Giappone) hanno dato i contributi più consistenti. Nel complesso, già negli anni di governo di Nehru, gli aiuti economici americani all'India furono di assai maggior entità di quelli sovietici. Ma questi ultimi erano assai più visibili, in quanto concentrati nella creazione di alcuni grandi complessi industriali, in particolare acciaierie.

[7] Nel momento in cui l'India divenne indipendente, portoghesi e francesi mantenevano ancora il controllo di alcune *enclaves*, gli ultimi resti dei loro falliti tentativi imperiali in Asia meridionale. Nel 1954, la Francia rinunciò volontariamente a Pondicherry, l'ultimo brandello del subcontinente ancora in mano francese. La politica delle trattative pacifiche non funzionò invece nel caso del Portogallo, retto dalla dittatura fascista di Salazar. Analogamente furono senza esito diversi tentativi di lotta non violenta volti a ottenere l'estinzione degli ultimi resti dell'Estado da India (che, d'altra parte, insieme alle altre colonie, erano stati dichiarati da Salazar parte integrante e irrinunciabile della nazione portoghese). Nel dicembre 1961, quindi, Nehru fece ricorso alla forza e, nel giro di poche ore, pose fine all'esistenza del più longevo dominio europeo nel subcontinente indiano.

[8] Questi principî vennero teorizzati da T.S. Murty [1978], un funzionario dell'Indian Frontier Service. Come risulta fra l'altro dai libri bianchi pubblicati dal governo indiano sul conflitto con la Cina, si trattava di posizioni ben presenti nell'ambito del governo indiano a partire dai primi anni dell'indipendenza [Maxwell 1999, pp. 906-907].

[9] In realtà la convenzione di Simla si era tenuta nel 1913 mentre gli incontri segreti fra McMahon e il rappresentante tibetano alla conferenza di Simla, durante i quali quest'ultimo accettò le tesi di McMahon, si erano svolti a Delhi nel 1914 [Maxwell 1999, p. 907].

[10] Il compito di trovare una giustificazione documentaria delle ragioni storiche dell'appartenenza all'India dell'Aksai Chin venne affidato, circa cinque anni dopo la pubblicazione delle mappe che lo includevano nell'India, a Sarvepalli Gopal, allora un funzionario del governo indiano e un collaboratore di Nehru. Gopal, che in un secondo tempo si sarebbe conquistato una reputazione come storico (fra l'altro come biografo di Nehru e come curatore della pubblicazione dei suoi scritti), durante un soggiorno di ricerca a Londra «costruì» la necessaria giustificazione storica attraverso una vera e propria opera di falsificazione del contenuto dei documenti da lui consultati. Anni dopo, la falsificazione in questione venne poi smascherata da Karunakar Gupta [1974, spec. p. 34]. Ma, certamente, le «ricerche» di Gopal contribuirono a rafforzare la convinzione di Nehru che l'Aksai Chin fosse «storicamente» parte dell'India.

[11] Nel corso degli anni in cui il contenzioso cino-indiano si sviluppò, le tesi di Nehru sugli storici confini della patria divenne, in India, una sorta di articolo di fede per la classe dirigente, per le masse e perfino per molti intellettuali. In effetti, la versione nehruviana del conflitto cino-indiano è stata ripetuta con tale pervicacia e coerenza che ha finito per essere accettata in maniera più o meno completa anche dalle più diffuse storie dell'India scritte da occidentali. Il fatto che gli autentici retroscena della questione siano stati chiariti a partire dall'inizio degli anni Settanta (in particolare da Neville Maxwell [1972], ma anche da Karunakar Gupta [1974] e da altri autori) non sembra aver incrinato in modo sostanziale la presa della versione ufficiale sull'opinione pubblica indiana.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

IL DECLINO DEL SISTEMA NEHRUVIANO

1. *La leadership collettiva e l'abbandono delle riforme sociali*

Nel periodo fra la *débâcle* cinese e la propria morte, Nehru, per governare, si era appoggiato a un gruppo di potenti leader che la stampa indiana dell'epoca presto incominciò a definire il «sindacato»[1]. Si trattava di un gruppo di notabili che basavano la propria forza sul controllo della macchina del partito in uno o in un altro stato dell'Unione (o, in un caso particolare, nella città di Bombay, dove esisteva una sezione del partito indipendente rispetto al Pradesh Congress Committe del Maharashtra). Fu questo gruppo di notabili che, alla morte di Nehru, svolse un ruolo politico decisivo, selezionando due successivi primi ministri: Lal Bahadur Shastri nel 1964 e, alla morte di costui, Indira Gandhi nel 1966.

Fra il 1964 e il 1966, questo gruppo di notabili e il primo ministro formarono una sorta di leadership collettiva e procedettero a quella che apparve come la rapida liquidazione della politica nehruviana. La politica di piano venne di fatto sospesa, i fondi all'industria pesante di stato vennero drasticamente ridotti, i controlli statali sull'industria privata vennero ridimensionati in maniera sostanziale, i programmi di riforma terriera e di ristrutturazione del mondo rurale vennero abbandonati. A questo fece riscontro la diminuzione o, in certi casi, l'abolizione pura e semplice dell'imposta terriera da parte degli stati dell'Unione (a cui competeva l'imposizione nel settore rurale) e il massiccio aumento degli investimenti del governo centrale a favore dell'agricoltura.

In una situazione d'immobilismo a livello sociale, l'aumento di fondi all'agricoltura significò una politica di sussidi alle élite agrarie. Questa politica fu giustificata, a livello economico, dalla necessità di rendere possibile un aumento della produttività e, quindi, della produzione globale. Questa, negli anni di Nehru, era cresciuta a un tasso un po' superiore a quello di crescita della popolazione (contra-

riamente a quanto si era verificato nel periodo fra il 1920 e l'indipendenza). Questo positivo sviluppo era stato reso possibile dalla messa a coltura di nuove terre e da quel tanto di riforme sociali attuate negli anni di Nehru (che, con l'eliminazione della proprietà assenteista, avevano reso possibile un uso più efficiente della terra coltivabile). Ma, nella prima metà degli anni Sessanta, entrambi questi fattori cessarono di operare (tutte le terre coltivabili erano ormai coltivate, mentre il processo di riforma era giunto a un limite che sembrava politicamente invalicabile). Di qui la decisione della leadership collettiva di favorire un aumento degli investimenti in campo agricolo, col fine di promuovere una nuova strategia di sviluppo di tipo tecnocratico.

La nuova strategia di sviluppo consistette nel rendere disponibile ai coltivatori – in zone selezionate del paese, caratterizzate dalla presenza di rifornimenti d'acqua perenni – semi ad alta produttività (creati in laboratorio) e quei fertilizzanti e quegli insetticidi il cui massiccio impiego era necessario al raggiungimento della piena potenzialità dei nuovi semi. Questi *inputs*, acquistati in un primo tempo all'estero, a partire dal 1966 vennero a essere in larga parte prodotti in India. Il loro impiego, unito a quello di macchine agricole e alla realizzazione di opere irrigue minori (pompe e tubature), presupponeva una certa disponibilità di capitale da parte del coltivatore e la certezza di poter realizzare un guadagno, una volta che il necessario capitale fosse stato investito. Lo stato intervenne su entrambi i fronti, sia fornendo credito (ma questo avvenne soprattutto a partire dal 1969), sia garantendo l'acquisto a prezzi remunerativi delle principali derrate agricole (in particolare grano e riso).

Dal punto di vista economico, la nuova strategia dette origine alla cosiddetta rivoluzione verde. Essa subì una serie di battute d'arresto e, in ogni caso, raggiunse il massimo delle proprie potenzialità solo nel caso del grano e nelle zone tradizionalmente produttrici di grano (Punjab, Haryana, Uttar Pradesh occidentale). Anche così, tuttavia, la rivoluzione verde permise il superamento del tetto che sembrava essere stato raggiunto alla metà degli anni Sessanta. La ripresa della crescita della produzione globale portò, nella seconda metà degli anni Settanta, all'autosufficienza alimentare, almeno nel senso che non furono più necessarie importazioni. Purtroppo, però, le nuove tecnologie produttive (presupponendo adeguate quantità di terra e capitale) non potevano essere utilizzate dai proprietari marginali e, ovviamente, non potevano portare beneficio alle masse di contadini senza terra.

Fig. 24. *India indipendente (1978).*

2. *La guerra indo-pakistana del 1965*

Il breve periodo in cui Lal Bahadur Shastri fu primo ministro vide anche il secondo *round* del conflitto indo-pakistano. Negli anni in cui Nehru era stato primo ministro, i tentativi di arrivare a una distensione effettiva fra India e Pakistan erano stati frustrati dal permanere del problema del Kashmir. La mediazione dell'Onu, sufficiente al rag-

giungimento di una tregua fra India e Pakistan (1° gennaio 1949), non era stata però in grado di arrivare a una soluzione della questione. Quando la prospettiva di un referendum da parte degli abitanti di *tutta* la regione che era stata parte dell'ex principato si rivelò inattuabile, India e Pakistan continuarono a fronteggiarsi in una sorta di pace armata, rivendicando i propri diritti sull'intero territorio a suo tempo governato da Hari Singh.

Negli anni 1963 e 1964, l'emergere di tensioni intercomunitarie nella parte indiana del territorio conteso, cioè nello stato indiano dello Jammu-Kashmir, diede al dittatore pakistano, Ayub Khan, la giustificazione per una politica di pressione militare nei confronti dell'India. Come aveva fatto Nehru a suo tempo con la Cina, ora Ayub Khan ricorse a una sorta di *forward policy* contro l'India. Come allora, la strategia pakistana di «far sentire il proprio peso all'India» (*leaning on India*) si risolse in un aumento di tensione lungo i confini, che, inevitabilmente, finì per sfociare, a partire dall'aprile 1965, in incidenti di frontiera di crescente gravità.

Nonostante una prima tregua (fine di giugno), in agosto il Pakistan riprese la propria pressione militare e, questa volta, passò dalla fase della guerriglia a quella dell'aggressione su vasta scala, con l'impiego di truppe corazzate nello Jammu. A questo punto Shastri ordinò un contrattacco in forze lungo il fianco sud della direttiva d'invasione pakistana. La susseguente battaglia fra truppe corazzate, la maggiore mai verificatasi nel periodo dalla fine della seconda guerra mondiale alla guerra arabo-israeliana del 1967, vide la pesante sconfitta delle forze pakistane. A questo punto, il consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite chiese un immediato cessate il fuoco, mentre Usa e Gran Bretagna tagliavano ogni rifornimento militare ai due stati belligeranti.

Nel settembre 1965, il cessate il fuoco era stato accettato dall'India come dal Pakistan. Subito dopo, il primo ministro sovietico, Kosygin, si offrì come mediatore di un accordo fra Pakistan e India. Nel gennaio 1966, Ayub Khan e Shastri si incontrarono a Tashkent e accettarono il ritorno allo status quo prevalente prima del conflitto. Dato che l'India era uscita militarmente vincitrice da un conflitto provocato dal Pakistan, l'accordo accettato da Shastri avrebbe forse potuto incontrare difficoltà di ratificazione a Delhi, anche nell'ambito del partito del Congresso. Ma Shastri morì a Tashkent prima di poter tornare in India. La susseguente ondata di cordoglio fece sì che l'ultima decisione del defunto primo ministro venisse accettata senza discussione. In ogni caso, la vittoria militare riportata sul Pakistan servì a rinnovare il prestigio delle forze armate indiane, così malamente danneggiato dalla *débâcle* subita a opera della Cina.

3. *La crisi della leadership collettiva e l'ascesa al potere di Indira Gandhi*

La leadership collettiva funzionò in maniera abbastanza fluida durante il governo di Shastri (anche se, negli ultimi mesi della vita di quest'ultimo, si erano incominciati a percepire sintomi di tensione fra il primo ministro e i membri del «sindacato»). Alla morte di Shastri, il «sindacato» pilotò per una seconda volta la transizione, decidendo l'elezione a leader dell'ala parlamentare del partito e, quindi, a primo ministro di Indira Gandhi, l'unica figlia di Jawaharlal Nehru.

Indira Gandhi (1917-1984) non era una novizia della politica e, nel 1956, era stata presidente del Congresso. Essa, però, venne scelta perché i membri del «sindacato» ritenevano di poterla controllare senza troppe difficoltà. Essi, inoltre, erano persuasi che la Gandhi, in quanto figlia dell'ancora amatissimo Nehru e omonima del padre della patria, avrebbe contribuito a rafforzare la popolarità del Congresso in occasione delle ormai prossime elezioni generali.

Entrambe queste aspettative andarono però deluse. Nelle elezioni del 1967, il Congresso conservò la maggioranza assoluta alla Lok Sabha, ma solo per un soffio. Contemporaneamente, nelle elezioni statali, le cose andarono assai peggio: nella maggioranza degli stati, infatti, a risultare vincitrici furono coalizioni anti-Congresso che raccoglievano i partiti d'opposizione, sia di destra sia di sinistra. Ancora prima delle elezioni del 1967, inoltre, la Gandhi aveva rivelato una crescente insofferenza nei confronti di qualsiasi forma di tutela. Uno scontro aperto era stato ritardato dall'imminenza delle elezioni. Il loro esito, poi, ebbe l'effetto di rimandare ulteriormente il *redde rationem*, in quanto la sconfitta del Congresso negli stati indebolì considerevolmente il potere dei notabili raccolti nel «sindacato». Costoro, però, trovarono un appoggio in Morarji Desai, un potente uomo politico del Gujarat, un sedicente gandhiano di sconfinata ambizione, che non faceva mistero sul fatto di considerarsi assai più qualificato di Indira Gandhi per la carica di primo ministro. Per quanto il «sindacato» fosse stato a suo tempo formato (con il pieno consenso di Nehru) proprio per impedire che Desai diventasse primo ministro, dopo le elezioni del 1967, i vecchi nemici trovarono un'intesa basata sulla comune ostilità nei confronti della Gandhi, formando una sorta di «grande sindacato».

Soprattutto a partire dal 1968, lo scontro fra i vecchi notabili del partito e il giovane primo ministro divenne il fatto centrale della politica indiana. Si trattò di un conflitto che fu, in prima istanza, uno

scontro di potere. Gradualmente, però, esso assunse una connotazione ideologica. Molti dei membri del «grande sindacato», infatti, erano legati ai contadini ricchi o ai grandi industriali. Dal canto suo, Indira Gandhi incominciò, dopo le elezioni del 1967, a identificarsi in maniera crescente con la sinistra del partito. Da quel momento in avanti, il primo ministro prese le distanze da gran parte delle politiche seguite dopo la morte di Nehru (in particolare la sospensione della politica di piano e l'abbandono delle riforme sociali). Si trattava di politiche volute dal «sindacato» ma a cui, fino a quel punto, Indira Gandhi non si era opposta. Ora, invece, la Gandhi incominciò a favorire la ripresa di un'incisiva politica di riforme sociali, destinate a prendere il via da due provvedimenti: l'abolizione delle pingui rendite esentasse pagate dallo stato agli ex prìncipi e la nazionalizzazione delle banche. Il primo provvedimento aveva soprattutto una valenza simbolica; il secondo era invece presentato come volto a rendere possibile una ridistribuzione del credito a favore dei piccoli imprenditori e degli strati subordinati del mondo rurale. Le grandi banche, infatti, erano allora controllate da un ristretto numero di grandi famiglie, in larga misura coincidenti con i proprietari della grande industria privata. Di conseguenza era al finanziamento della grande industria privata che andava il credito raccolto dalle banche. Questo lasciava scoperti la piccola e media industria e, soprattutto, il settore rurale. Qui gran parte del credito era ancora fornito – come nel periodo coloniale – dalle élite contadine dominanti, in genere a tassi usurai. Secondo la Gandhi e un gruppo di giovani leader radicali a cui essa si appoggiò, la nazionalizzazione delle banche sarebbe stata la premessa alla creazione di un nuovo sistema creditizio che appoggiasse le attività economiche di piccoli o di piccolissimi operatori, anche nel mondo rurale.

Nel 1969, quando il conflitto di potere fra il primo ministro e il «grande sindacato» emerse con tutta la sua forza, la dimensione ideologica divenne dominante. La battaglia decisiva venne quindi combattuta, o sembrò essere combattuta, fra le forze della conservazione e quelle che, rivendicando l'eredità di Nehru, intendevano favorire una rapida politica di ristrutturazione in senso socialista della realtà indiana.

La svolta decisiva si verificò nel momento in cui la Gandhi, cosciente del fatto che il «grande sindacato» stava tirando le fila per sbarazzarsi di lei, rese pubblica la propria decisione di procedere all'immediata nazionalizzazione delle 14 maggiori banche private (16 maggio 1969). Contemporaneamente la Gandhi annunciò la rimozione dalla posizione di ministro delle Finanze di Morarji Desai, motivata dalla neces-

sità di rendere possibile la rapida attuazione della nazionalizzazione delle banche. Desai, infatti, da sempre uno dei principali portavoce del grande capitale privato, nei due anni precedenti si era distinto per la sua accanita opposizione al provvedimento in questione.

La decisione di nazionalizzare le 14 maggiori banche private, immediatamente attuata, e la destituzione di Desai segnarono l'avvio di una serie di scontri in Parlamento e all'interno del partito. Questi culminarono nella scissione del Congresso (novembre 1969). La Gandhi, con l'appoggio di circa i due terzi dei congressisti (e, quindi, priva ormai della maggioranza in Parlamento), riuscì a mantenersi al governo grazie all'appoggio esterno del partito comunista e del Dmk (un partito regionale, espressione del gruppo etnico tamil, e di tendenze vagamente socialiste). Tuttavia questa era una posizione di per sé instabile, oltre che troppo debole per portare avanti una qualsiasi seria politica riformista (tanto più che la Rajya Sabha, la Camera alta, era ancora controllata da forze ostili al primo ministro). Di qui la decisione della Gandhi di sciogliere la Lok Sabha (27 dicembre 1970) e di indire nuove elezioni con circa un anno d'anticipo sulla data prevista.

La susseguente campagna elettorale vide la contrapposizione fra il Congresso dei notabili, alleato con i partiti della destra, e il Congresso di Indira Gandhi, che strinse una serie di accordi elettorali col partito comunista. Alla parola d'ordine della «grande alleanza» della destra, *Indira hatao* (sbarazziamoci di Indira), la Gandhi rispose con lo slogan di *garibi hatao* (sbarazziamoci della povertà). Nel marzo 1971, le elezioni si risolsero in un formidabile successo per il Congresso della Gandhi, che conquistò oltre i due terzi dei seggi della Lok Sabha. Tutte le altre forze politiche, comunisti compresi, vennero drasticamente ridimensionate.

4. *Le basi sociali della vittoria elettorale della Gandhi*

La clamorosa vittoria del 1971 venne spiegata dalla maggioranza degli osservatori dell'epoca come frutto della mobilitazione, grazie a slogan come *garibi hatao*, degli strati più poveri della popolazione. Si trattò di un fenomeno che, indubbiamente, vi fu (anche se assai più limitato di quanto sembrò all'epoca). Ma, in definitiva assai più importante per spiegare la vittoria elettorale della Gandhi, fu la decisione del mondo imprenditoriale e, soprattutto, delle élite rurali di votare a favore del Congresso, nonostante la retorica populista/marxista del suo leader.

Abbiamo visto come la giustificazione economica della nazionalizzazione del sistema bancario, una delle misure chiave della nuova politica riformista della Gandhi, faceva riferimento all'opportunità di orientare il credito a favore della piccola industria e, soprattutto, del settore rurale. Questo obiettivo era stato perseguito con indubbio vigore subito dopo la nazionalizzazione, tanto che i primi concreti risultati divennero visibili già prima delle elezioni del 1971. In teoria, i crediti così distribuiti avrebbero dovuto essere concessi non più sulla base di garanzie d'ordine economico da parte del richiedente (ciò che avrebbe automaticamente escluso gli strati più poveri), ma in base all'utilità sociale del progetto per il quale si richiedevano i finanziamenti. In realtà, i crediti continuarono a essere distribuiti, almeno nella maggioranza dei casi, in base ai tradizionali criteri di economicità. Questo significa che andarono a beneficio dei medi e piccoli industriali e, soprattutto, a quanto risulta dalle statistiche della banca centrale indiana (Reserve Bank of India), a favore delle élite agrarie.

Di conseguenza, la politica economica a favore dei contadini ricchi, iniziata dal «sindacato», non venne affatto messa in discussione dalla nuova politica «di sinistra» della Gandhi. Al contrario, uno dei suoi elementi fondamentali, la ridirezione del credito a favore delle élite agrarie, fu reso possibile dalla nazionalizzazione delle banche, cioè dal provvedimento che aveva segnato l'avvio dello scontro aperto fra il primo ministro e i suoi avversari interni. I membri del «sindacato» – molti dei quali, come si è accennato, erano legati agli interessi dei contadini ricchi – avevano dato prova di singolare inettitudine, lasciandosi trascinare allo scontro frontale con la Gandhi su un terreno che li aveva privati dell'appoggio della parte più consistente della loro tradizionale base elettorale. Nel 1971, quindi, le élite agrarie non avevano nessuna particolare ragione per votare, e per far votare, contro la Gandhi: ne avevano, invece, per votare, e per far votare, a suo favore.

Il caso dei capitalisti urbani è più complesso, ma, anche qui, la politica seguita dalla Gandhi fra il 1969 e il 1971 fu tale da procurarle molti amici e pochi nemici. In questo caso bisogna distinguere fra, da un lato, quella ventina o poco più di famiglie che controllavano i vertici del settore privato e, dall'altro lato, i medi e piccoli operatori economici (industriali e commercianti). I membri di questo secondo gruppo avevano indubbiamente tratto vantaggio dal riorientamento del credito, attuato dopo la nazionalizzazione.

Furono quindi i grandi capitalisti coloro che sembrarono aver pagato i conti della politica della Gandhi. Essi, infatti, erano stati danneggiati sia dalla nazionalizzazione delle banche (che appartenevano

agli esponenti di questo gruppo sociale), sia dalla ridirezione del credito. A parte questo, la politica iniziata subito dopo la morte di Nehru di eliminare i controlli sull'industria privata era stata rovesciata da Indira Gandhi nel febbraio 1970. L'obbligo delle licenze statali, che regolassero le attività dei maggiori gruppi industriali, venne reintrodotto nel caso delle 41 maggiori industrie nazionali (anche se l'esenzione dal regime delle licenze continuò a essere applicata nel caso di investimenti che non richiedessero più di un milione di rupie in valuta straniera; un provvedimento che, di nuovo, favoriva i medi e piccoli imprenditori).

Tuttavia, anche questa politica ostile al grande capitale privato aveva un suo rovescio positivo per coloro che ne erano oggetto. In primo luogo, il governo della Gandhi ebbe particolare cura che la nazionalizzazione delle banche, che finì per essere generosamente pagata dallo stato, non si traducesse in problemi di liquidità per gli ex proprietari. Inoltre, la nuova politica di controllo dell'industria privata, nonostante il suo dichiarato obiettivo di impedire il verificarsi di concentrazioni monopolistiche, lungi dal prevenire l'ingresso delle maggiori imprese industriali in qualsiasi settore che non fosse riservato allo stato, le incoraggiò a investire in progetti di grandi dimensioni (dai 50 milioni di rupie in su). Infine, Indira Gandhi, prima delle elezioni del 1971, aveva più volte garantito di voler limitare al massimo ogni futuro programma di nazionalizzazioni, contrariamente a quanto richiesto dal settore più radicale dei suoi seguaci. Il risultato fu che, durante le elezioni del 1971, molte delle maggiori famiglie capitalistiche, piuttosto che appoggiare i partiti della destra, preferirono tenere un atteggiamento di cauta equidistanza fra i due contendenti.

5. *Mancato rinnovamento e involuzione del Congresso*

In conclusione, il voto che, nel 1971, portò il partito della Gandhi alla vittoria non fu espressione preminente del risveglio degli strati sociali subordinati. Questo in parte vi fu, ma si trattò di un fenomeno assai più limitato di quanto allora sembrasse. Nella coalizione sociale schierata dietro il Congresso continuarono ad avere un ruolo dominante gruppi conservatori quali le élite agrarie e la borghesia capitalistica urbana. D'altra parte, se non cambiò la coalizione sociale che sosteneva il Congresso, non mutò neppure in maniera radicale il personale politico che ne formava i quadri.

Quella parte del Congresso che nel 1969 seguì la Gandhi non era

certo tutta formata da uomini politici progressisti. In occasione dello scontro fra il primo ministro e il «grande sindacato», la grande maggioranza dei congressisti aveva fatto la propria scelta (com'era ormai da decenni l'uso nel partito) non in base a criteri ideologici, ma in seguito a una spregiudicata valutazione delle possibilità di vittoria delle due opposte fazioni. Nei due anni successivi, la politica della Gandhi, per quanto destinata a tradursi in una sorta di miracolo elettorale, non aveva causato nessuna sostanziale mobilitazione dal basso. In altre parole, erano mancate le condizioni dell'afflusso nel Congresso di forze nuove, che potesse esprimersi nella crescita di nuovi quadri e nella trasformazione qualitativa del partito.

La scissione del 1969, unita all'assenza di una mobilitazione dal basso, fece sì che subito prima e subito dopo le elezioni del 1971, il partito della Gandhi, per quanto vittorioso alle urne, si trovasse ridotto, in molte parti dell'India, a una specie di scatola vuota. In questa situazione vi fu, dopo le elezioni, la richiesta della maggior parte dei quadri e di alcuni degli stessi leader del vecchio Congresso di rientrare nel partito della Gandhi. Data la situazione, la Gandhi non si fece troppo pregare a riaccogliere nelle fila del suo partito se non i propri diretti avversari, quanto meno la larga maggioranza dei loro collaboratori e seguaci.

Il nuovo Congresso della Gandhi divenne, quindi, una copia conforme del Congresso di Nehru e, come quello, un'organizzazione che sposava la disponibilità ad accettare a livello verbale audaci programmi di riforma con la volontà di boicottarli in maniera coperta ma effettiva al momento della loro concreta attuazione, qualora andassero contro gli interessi dei gruppi sociali dominanti. Ma se la base sociale e i quadri organizzativi del Congresso dell'inizio degli anni Settanta non differivano sostanzialmente da quelli degli anni Cinquanta, vi era pur tuttavia una differenza decisiva fra il partito di Nehru e quello di Indira. Al tempo di Nehru era stata sottolineata la necessità di un confronto democratico fra le opinioni più disparate; concretamente questo si esprimeva nel fatto che le cariche di partito erano assegnate in base a elezioni interne. Inoltre, il diritto di parola e quello di rappresentanza dei gruppi politici minoritari erano sempre stati garantiti.

Da questo punto di vista, la differenza fra il Congresso di Nehru e quello di sua figlia fu netta. La scissione del 1969 era avvenuta, ufficialmente, su questioni ideologiche e, da quel momento, l'accettazione di una certa linea ideologica divenne *conditio sine qua non* per essere membri a pieno diritto del partito. Dato però che l'unica fonte di questa linea ideologica era Indira Gandhi – che, a differenza del

padre, era lungi dall'essere un'ideologa dotata di rigore e coerenza (tanto che più volte, durante la sua carriera, oscillò fra il dirigismo di stato e il liberismo, fra l'esaltazione del socialismo e la critica sprezzante di tutti gli «ismi») –, l'aderenza alla linea ideologica divenne, di fatto, l'ossequio incondizionato (anche se, a volte, solo verbale) alla volontà e ai capricci del leader. Quest'ultimo, a sua volta, a partire dalla scissione del 1969 (ma indicazioni in questo senso si erano avute anche prima), incominciò a manifestare con sempre più decisione uno stile politico autoritario.

Tale involuzione del comportamento della Gandhi si può, per brevità, individuare come sottesa fra due tappe principali. La prima è il giugno 1970, quando la Gandhi effettuò un rimaneggiamento dei poteri di competenza del primo ministro, in modo da allargarli a comprendere il controllo dei servizi amministrativi panindiani, della polizia federale (il Central Bureau of Investigation) e dei servizi segreti (tutte competenze che erano fin lì appartenute al ministero dell'Interno). Nella stessa occasione fu avviato il potenziamento dei servizi segreti attraverso la creazione della Raw (Research and Analysis Wing), dipendente dal gabinetto del primo ministro e con funzioni essenzialmente, ma non esclusivamente, di sorveglianza politica interna. La seconda data è quella del 26 giugno 1975, quando, come vedremo, la Gandhi, in base alla dichiarazione dell'esistenza di uno stato d'emergenza interna, assunse poteri dittatoriali.

Nell'ambito del partito questa involuzione in senso autoritario trovò espressione nella sospensione *sine die* del processo democratico interno. Dopo la scissione del 1969, la Gandhi aveva di fatto governato il Congresso come un'autocrate, scegliendone personalmente sia il presidente, sia i membri del Congress Working Committee e sospendendo il funzionamento dei comitati statali del partito. Fu solo nel dicembre 1972 che la situazione sembrò andare verso la normalizzazione, attraverso l'avvio delle elezioni interne, tanto a lungo ritardate. Ma, come era stato il caso in praticamente tutte le analoghe occasioni a partire dagli anni Trenta, la leadership del partito venne tempestata da lamentele e denunce sul modo in cui abusi, corruzione e iscrizioni di membri inesistenti nelle liste elettorali interne stavano distorcendo il processo elettorale. Questo fu sufficiente per spingere la Gandhi, cioè una persona dalla volontà di ferro, a sospendere le elezioni prima della loro conclusione. Come si vide poi, non vi sarebbero più state elezioni interne né sotto la Gandhi, né sotto il suo erede e successore, il figlio Rajiv. Le cariche del Congresso, quindi, vennero assegnate non a persone scelte dalla base, ma selezionate dai vertici del partito e, in ultima analisi, dall'onnipotente primo ministro. Logica

estensione di questo metodo fu che, di nuovo a partire dal 1972, la Gandhi incominciò con sempre maggior frequenza a destituire i capi di governo dei vari stati governati dal Congresso, sostituendoli con uomini a lei fedeli.

Fino ad allora, i capi di governo degli stati erano stati scelti dalle organizzazioni statali del partito e avevano svolto un ruolo chiave come portavoce delle esigenze degli stati nei confronti della leadership nazionale del Congresso. Ora, invece, gli interventi della Gandhi puntarono esplicitamente alla rimozione di quei capi ministri[2] che, avendo un forte seguito sociale a livello locale, potevano diventare dei centri alternativi di potere (evidentemente, il primo ministro non aveva dimenticato il fatto che il «sindacato» era stato formato da boss politici che avevano controllato il partito a livello statale). Al loro posto, la Gandhi metteva, programmaticamente, persone con scarso seguito, cioè delle nullità che, per mantenersi al potere contro la stessa opposizione interna del partito a livello statale, dovevano appoggiarsi mani e piedi al potere del leader supremo, cioè alla stessa Gandhi. Si trattava, ovviamente, di una situazione inerentemente instabile, che contribuì al cattivo funzionamento delle unità statali del Congresso.

A questo modo di procedere della leadership suprema, caratterizzato da arroganza e imprevedibilità, si contrappose il prevalere di un atteggiamento servile da parte dei membri del partito. Il diffondersi di questa atmosfera tipicamente autoritaria ebbe l'effetto netto di privare il Congresso di una serie di funzioni di cruciale importanza. Esso perse il ruolo di strumento di raccolta d'informazioni sulla situazione reale della base sociale (una funzione a cui, di fatto, la Gandhi ora deputò la Raw), quello di canale di trasmissione delle esigenze dei quadri del partito nei confronti della leadership e, soprattutto, quello di foro d'arbitrato fra i molteplici e contraddittori interessi presenti nella società indiana. La crescente incapacità di esercitare tali ruoli da parte del Congresso fu una delle cause dell'aumentata esplosività della società indiana a partire dagli anni Settanta.

6. *La terza guerra indo-pakistana e la nascita del Bangladesh*

Prima però di continuare a parlare dell'evoluzione della situazione interna, dobbiamo spostare la nostra attenzione su una crisi di ordine internazionale che, subito dopo le elezioni del 1971, impegnò a fondo il governo indiano. Fu appunto nel 1971 che le molteplici tensioni che da tempo rendevano difficile la vita interna del Pakistan si

risolsero in un'ennesima imposizione della legge marziale e in una feroce repressione nella parte orientale del paese.

Gli abitanti del Pakistan orientale (cioè quella sezione del Bengala che, al tempo della spartizione, era diventata parte del Pakistan) rappresentavano circa il 60% della popolazione complessiva. Ciò nonostante, alla creazione del nuovo stato, la burocrazia civile e militare era risultata essere monopolizzata dell'etnia punjabi e, in misura subordinata, dai *mohajir*, cioè quei musulmani che erano fuggiti dalle Province Unite dell'India pre-spartizione, trovando una sistemazione nel Sind, in particolare nella capitale economica del paese, Karachi. Negli anni successivi non solo tale situazione non era cambiata, ma la fine del regime democratico e l'imposizione della dittatura militare avevano sanzionato la totale conquista del potere politico da parte dell'etnia punjabi (con i *mohajir* nel ruolo di «junior partner»).

I nuovi equilibri di potere risultarono particolarmente sfavorevoli per i bengalesi, dato che il Pakistan orientale fu trattato come una sorta di colonia interna, i cui prodotti agricoli erano venduti sul mercato internazionale per ricavare valuta pregiata, usata per finanziare il processo d'industrializzazione nel Pakistan occidentale.

Nel corso del tempo, il risentimento politico dell'etnia bengalese aveva trovato espressione nella Lega Awami, capeggiata da Mujibur Rahman. Nel 1970, il presidente del Pakistan e comandante in capo, il maresciallo Agha Mohammed Yahya Khan, aveva pensato di disinnescare le crescenti tensioni politiche, non solo in Bengala ma in tutto il paese, reintroducendo il sistema democratico. Il presidente pakistano contava sul fatto che dalle elezioni non sarebbe uscita nessuna stabile forza di governo, ciò che gli avrebbe permesso di mantenere il ruolo di arbitro finale della vita politica pakistana. Ma, contrariamente alle sue aspettative, le elezioni (ottobre 1970) avevano visto la conquista della maggioranza assoluta dei seggi da parte della Lega Awami, espressione – come s'è detto – dell'etnia bengalese.

Naturalmente, l'assunzione del potere da parte dei bengalesi era inaccettabile alla burocrazia civile e all'esercito, dominati, come s'è detto, dai punjabi e, in misura minore, dai *mohajir*. Yahya Khan, quindi, non aveva convocato il Parlamento e aveva preso tempo, aprendo una serie di trattative con Mujibur Rahman. Le trattative, però, non furono che un pretesto per preparare un'operazione militare su larga scala, volta sia allo sterminio della potenziale classe dirigente bengalese (politici, intellettuali, studenti, professionisti, uomini d'affari), sia al massacro o all'espulsione della minoranza indù (evidentemente, il tentativo era quello di mascherare da crociata anti-indù il cinico e criminale attacco contro l'intera etnia bengalese).

Il 25 marzo 1971 Yahya Khan dichiarò la legge marziale in Pakistan orientale, Mujibhur Rahman venne arrestato e, sotto la guida del generale Tikka Khan, le forze militari pakistane «colpirono con forza devastante» [Kuper 1981, p. 78]. Quello che seguì fu un vero e proprio genocidio ai danni dei bengalesi, condotto dalle forze armate pakistane, con la collaborazione dei bihari (cioè quei bihari musulmani che nel 1947 avevano trovato rifugio nel Pakistan orientale).

Il genocidio, il cui bilancio netto doveva essere la virtuale distruzione dell'intellighenzia bengalese del Pakistan orientale e lo sterminio di almeno un milione e mezzo di persone, ebbe un effetto diretto sull'India, su cui si rovesciò una fiumana di profughi di tale entità da essere al di fuori di ogni possibilità di assorbimento da parte del paese ospitante. Indira Gandhi tentò di far fronte alla situazione cercando, invano, un intervento diplomatico da parte dei paesi occidentali, in particolare gli Usa, che ponesse termine alla guerra civile pakistana e che inducesse il governo del Pakistan a riprendersi i profughi (il cui numero, in costante aumento, raggiunse nel novembre 1971 i dieci milioni circa di persone).

Ma la dittatura militare pakistana, oltre a essere un tradizionale alleato dell'Occidente, era a quell'epoca impegnata in un'opera di mediazione fra gli Usa e la Cina. Questo ruolo, ovviamente, appariva, soprattutto agli Usa, assai più importante del genocidio in corso. Gli occidentali, quindi, assistettero con indifferenza alla repressione pakistana e a quello che sembrò l'inizio di una lunga e sanguinosa guerra civile. I bengalesi, infatti, con il coraggio della disperazione, stavano ora rispondendo alla repressione pakistana con un movimento di resistenza che, nel corso del tempo, doveva crescere fino a mobilitare circa 100.000 uomini, addestrati e armati in India.

Quando l'indisponibilità dei governi occidentali a intervenire divenne chiara, la Gandhi si preparò alla guerra. Questa venne preceduta dalla firma (9 agosto 1971) di un Trattato di pace amicizia e cooperazione fra India e Urss. Il trattato, che comprendeva una serie di importanti accordi anche dal punto di vista economico, comportava l'impegno da parte di ciascuno dei firmatari di intervenire in difesa dell'altro nel caso di attacco da parte di un terzo paese. Chiaramente, da questo punto di vista, lo scopo dell'accordo indo-sovietico era quello di prevenire il possibile intervento a favore del Pakistan del suo più temibile alleato, cioè la Cina comunista.

La Gandhi attese ancora fino al dicembre 1971, quando le nevi invernali resero impraticabili i passi himalaiani da cui sarebbe potuto venire un attacco cinese. Quindi, nel dicembre 1971, l'esercito indiano lanciò un autentico *blitzkrieg* che, dimostrando l'alto livello di pre-

parazione ormai raggiunto dalle forze armate indiane dopo la sconfitta del 1962, portò nel giro di un paio di settimane alla capitolazione dell'esercito pakistano nel Pakistan orientale (16 dicembre 1971). Contemporaneamente, le forze armate indiane riportarono una serie di vittorie per terra e per mare anche nel settore occidentale.

Il 17 dicembre 1971, Indira Gandhi dichiarò il cessate il fuoco unilaterale, prevenendo così un minacciato intervento americano a favore del Pakistan. All'inizio di gennaio, le forze armate indiane si ritirarono da quello che era stato il Pakistan orientale e che, ora, divenne indipendente con il nome di Bangladesh. Contemporaneamente incominciò il rientro dei profughi.

La guerra indo-pakistana del 1971, conclusasi nella spartizione del Pakistan e nella nascita del Bangladesh, fu il maggiore e più duraturo risultato dell'opera di governo della Gandhi. Esso sanzionò l'emergere dell'India come potenza egemone a sud dell'Himalaia e risolse in larga misura il problema dei profughi bengalesi. Nel medesimo tempo, l'esito della guerra screditò la dittatura militare pakistana, provocandone la caduta (anche se, sfortunatamente, come si vide poi, il regime democratico pakistano non sopravvisse a lungo, venendo sostituito da una nuova dittatura militare nel corso di pochi anni).

7. *La Gandhi dal trionfo al declino*

In India, la guerra aveva avuto l'appoggio entusiastico dell'opinione pubblica e della maggior parte degli stessi partiti d'opposizione. Questa era la situazione quando, nel marzo 1972, si tennero le elezioni negli stati (nel 1971, per la prima volta, le elezioni generali erano state «scollegate» da quelle negli stati). Ovviamente, il risultato fu una nuova clamorosa vittoria del Congresso, che si impadronì del 70% dei seggi in palio, e un nuovo trionfo personale per la Gandhi. Coronata dal prestigio della vittoria militare, leader incontrastato di un partito che, grazie alla sua guida, aveva conquistato la maggioranza assoluta sia nella Lok Sabha, sia in quasi tutti gli stati dell'Unione, Indira Gandhi nel 1972 era al culmine del prestigio e del potere. In particolare, essa sembrò aver conquistato tutti i necessari strumenti per adempiere senza alcuna difficoltà le ripetute promesse di attuare radicali riforme a favore degli strati subordinati della società indiana (promesse fatte nella campagna elettorale del 1971 e ripetute in quelle del 1972).

Tuttavia, come si è visto, in modo non diverso da quanto era stato

il caso ai tempi di suo padre, Indira Gandhi si trovava ad auspicare una politica di riforme sociali alla testa di un partito che rimaneva largamente dominato da forze conservatrici, egemoni non solo nel partito, ma anche a livello sociale. Come se non bastasse, tramontata l'euforia della vittoria contro il Pakistan, divenne gradualmente chiaro che i costi economici della crisi erano stati al di là delle limitate possibilità economiche dello stato indiano. Il mantenimento di milioni di profughi aveva costituito un peso insopportabile e aveva portato all'esaurimento delle scorte alimentari accumulate negli anni precedenti grazie ai successi della rivoluzione verde. I costi economici della guerra erano poi stati considerevoli. Come se non bastasse, dal 1972 al 1975 l'andamento delle piogge monsoniche fu tale da riflettersi in maniera pesantemente negativa sull'agricoltura e, quindi, sull'economia nel suo complesso. La politica economica della Gandhi, incentrata su un aumentato ruolo dello stato in economia, fra l'altro attraverso la nazionalizzazione di una serie di industrie, non fu in grado di far fronte alla crisi generata dalla guerra e dal cattivo andamento climatico. Infine, il quadro economico generale subì un ulteriore grave peggioramento in seguito alla decisione nel 1973 dei paesi produttori di petrolio, raccolti nell'Opec, di quadruplicare i prezzi del greggio.

All'impossibilità di rilanciare l'economia fece poi riscontro l'incapacità di realizzare riforme di alto contenuto sociale. Il tentativo di avviare una nuova fase di ridistribuzione della terra si concluse in un sostanziale insuccesso. Identica fu la conclusione del tentativo di nazionalizzare il commercio all'ingrosso del grano, al fine di assicurarne la distribuzione a prezzi calmierati agli strati più poveri della popolazione. Il provvedimento, preso nell'ottobre 1972 e abbandonato nel marzo 1974, ebbe l'unico effetto di provocare la scomparsa del grano dal mercato e lo sviluppo di un fiorente mercato nero.

In questo secondo caso si può sostenere che il fallimento della politica riformista fosse conseguenza del suo irrealismo economico. Ma, certamente, in particolare nel caso delle riforme terriere, a questo esito fallimentare contribuì il peso che le élite agrarie continuavano a esercitare nel partito e sull'operato della burocrazia statale.

Agli insuccessi delle riforme economiche e sociali si accompagnò il malgoverno in particolare di certi governi statali e fenomeni di corruzione che finirono per coinvolgere i vertici stessi del partito, arrivando a lambire lo stesso primo ministro. Tutto ciò portò all'emergere di un movimento d'opposizione che si diffuse in particolare in alcuni stati e, a livello panindiano, fra certe categorie di lavoratori, soprattutto i ferrovieri. La Gandhi reagì con misure sempre più repres-

sive e, nel maggio 1974, lo sciopero nazionale dei ferrovieri venne schiacciato «con un livello di brutalità che l'India non aveva mai visto prima» [Malhotra 1989, p. 158]. Non meno di 20.000 scioperanti vennero gettati in carcere.

Quando lo sciopero dei ferrovieri era ancora in corso, il 18 maggio 1974, su ordine del primo ministro, venne fatto esplodere un ordigno nucleare nel poligono di Pokhran, nel deserto del Rajasthan. L'India poté quindi rivendicare il fatto di essere diventata la sesta potenza nucleare, ciò che suscitò un moto generale d'orgoglio nazionale da parte dell'opinione pubblica e l'approvazione di gran parte degli stessi partiti d'opposizione.

8. *La politica nucleare dell'India*

Subito dopo il test di Pokhran, Indira Gandhi sostenne che l'esplosione del 18 maggio – che venne designata dal governo con la sigla Pne (Peaceful Nuclear Experiment, cioè Esperimento nucleare pacifico) – aveva avuto non finalità belliche, bensì puramente scientifiche e pacifiche. Il primo ministro rassicurò la comunità internazionale che, in ogni caso, l'India non aveva in programma la costruzione di un armamento atomico, pur avendo le capacità per farlo.

Nonostante il suo cinismo politico, la Gandhi diceva, almeno in parte, la verità: l'esplosione del maggio 1974 aveva infatti avuto lo scopo primario – indubbiamente pacifico – di puntellare la sua traballante posizione politica all'interno dell'India. Ma, se pur il momento dell'esplosione venne scelto in base a motivazioni d'ordine interno, è chiaro che la progettazione e la costruzione anche solo di una bomba atomica non possono essere fatti dall'oggi al domani.

Abbiamo visto come la produzione di energia nucleare per fini pacifici fosse stata una delle priorità della politica di sviluppo voluta da Nehru. La transizione verso obiettivi anche di natura bellica fu, certamente, il risultato ultimo del senso di vulnerabilità derivante dalla sconfitta subita a opera della Cina nel 1962. Questo senso di vulnerabilità venne grandemente rafforzato dal disvelamento della Cina come potenza nucleare, avvenuto con il suo primo test atomico del 16 ottobre 1964.

La guerra del 1962 e il test atomico del 1964 divennero, quindi, il punto di partenza di un insieme di politiche volte a contenere il pericolo cinese. Da un lato vi fu il rapido e massiccio riarmo dell'esercito indiano, dall'altro vi fu l'uso di strumenti diplomatici. Nell'am-

bito della politica estera, la posizione adottata dall'India divenne quella di sottolineare la necessità di procedere a un disarmo nucleare globale, che coinvolgesse tutte le potenze dotate di armamento atomico: Usa, Urss, Gran Bretagna, Francia e, soprattutto, Cina. L'India, quindi, fu fra i promotori di un trattato di non proliferazione nucleare, finalizzato non solo a fermare la moltiplicazione degli armamenti atomici ma, ciò che dal punto di vista indiano era assai più importante, tale da avviare il graduale smantellamento degli esistenti arsenali nucleari.

Anche se la posizione dell'India sulla necessità del disarmo nucleare veniva articolata in termini generali, a nessuno poteva sfuggire che le reali preoccupazioni di Nuova Delhi erano legate ai suoi rapporti con la Cina. Nella valutazione dei circoli dirigenti di Nuova Delhi, la sicurezza dell'India nei confronti del suo ciclopico vicino settentrionale avrebbe potuto essere garantita solo dal disarmo atomico della Cina (unito al riequilibrio delle forze convenzionali fra India e Cina, un obiettivo tacitamente ma vigorosamente perseguito dalla politica indiana di riarmo).

Le posizioni dell'India in fatto di disarmo nucleare globale non erano tali da poter risultare facilmente accettabili ai paesi già nuclearizzati. Sia le potenze occidentali, sia l'Urss, infatti, per quanto potessero essere fra di loro fieramente avverse su ogni altra questione, concordavano entusiasticamente sul fatto che il mantenimento del proprio arsenale atomico avesse, in realtà, una serie di indubbi vantaggi sia per la sicurezza di ciascuno dei membri del club atomico, sia, più in generale, per la pace mondiale. Il vero pericolo, dal loro punto di vista, era piuttosto che l'esistente oligopolio nucleare venisse infranto dalla comparsa di altre nazioni con capacità nucleare. Dal canto suo, la Cina divergeva, almeno in teoria, da questa impostazione; ma anche la sua posizione aveva notevoli margini d'ambiguità.

Le tesi articolate dal governo indiano non potevano, quindi, che risultare perdenti. Nel 1968 venne sì finalizzato un Trattato di non proliferazione nucleare (Tnp), ma, com'era da prevedere, esso teneva conto solo degli interessi delle nazioni appartenenti al club atomico. Il Tnp, infatti, stabiliva che le nazioni non nuclearizzate non avrebbero potuto dotarsi di un armamento atomico, anche se erano libere di utilizzare l'energia nucleare per scopi pacifici. Ma, contrariamente alle richieste indiane, non veniva stabilito nessun programma definito nel tempo di smantellamento progressivo degli esistenti arsenali nucleari[3]. Di qui la decisione dell'India di non aderire al Tnp e di continuare ad auspicare lo smantellamento programmato di tutti gli arsenali nucleari.

Gli auspici dei governanti indiani di uno smantellamento degli esistenti arsenali nucleari non impedì loro di arrivare alla conclusione che, nell'esistente situazione, diventasse logico dotarsi di armi atomiche. Anche se in gran segreto, essi fecero la scelta della deterrenza atomica. La possibilità di effettuare il test nucleare del 1974 venne data, quindi, da una linea politica che era stata nascostamente adottata dal governo Shastri o dalla stessa Gandhi assai prima della crisi interna, manifestatasi a partire dal 1972.

9. *Il regime dell'emergenza interna*

La popolarità riacquistata dalla Gandhi con il test del maggio 1974 fu di brevissima durata. Il movimento di opposizione contro il suo governo era ormai unificato sotto la guida di Jayprakash Narain, un anziano uomo politico che era stato uno degli eroi del movimento *Quit India*. Nei mesi precedenti il test atomico, il movimento guidato da Narain aveva sempre più acquistato caratteristiche di massa, con la partecipazione della piccola e della media borghesia urbane, e aveva trovato riscontro all'interno dello stesso Congresso, dove settori influenti incominciarono a operare in concerto con il movimento d'opposizione. La situazione della Gandhi venne ulteriormente compromessa da vicende giudiziarie legate ad accuse di irregolarità che si sosteneva essere state da lei commesse nella campagna elettorale del 1971.

Nel giugno 1975, l'Alta Corte di Allahabad dichiarò non valida l'elezione della Gandhi nel 1971 e la bandì da ogni carica elettiva per un periodo di sei anni. Mentre Jayprakash Narain chiedeva a gran voce le immediate dimissioni della Gandhi (una richiesta tacitamente appoggiata dalla fronda interna del Congresso), costei, lungi dal dimettersi, fece ricorso a quegli straordinari poteri che, in base alla costituzione, potevano essere assunti dal capo del governo dell'Unione in seguito al verificarsi di uno stato d'emergenza, anche di carattere interno.

La proclamazione dello stato d'emergenza interna da parte del presidente della repubblica il 26 giugno 1975 permise alla Gandhi di instaurare, sia pure nei limiti della legalità costituzionale, un vero e proprio regime dittatoriale. Questo si tradusse, fra l'altro, nella detenzione senza processo di tutti coloro che erano considerati come oppositori (compresi alcuni importanti uomini politici del Congresso) e nell'imposizione della censura sui mezzi d'informazione.

Una volta dispersa l'opposizione e rimesso in riga il proprio parti-

to, la Gandhi ne utilizzò la preponderanza in Parlamento, dove aveva oltre due terzi dei seggi, ciò che la poneva in grado di emendare la Costituzione. La Gandhi, quindi, attuò una serie di modifiche costituzionali che fecero automaticamente cadere la base legale della disputa giuridica in cui era coinvolta, accrebbero ulteriormente i poteri dell'esecutivo e limitarono quelli della magistratura.

Per quanto lo stimolo immediato all'imposizione del regime d'emergenza fosse la volontà della Gandhi di mantenere il potere, la svolta autoritaria venne giustificata con la necessità non solo di porre termine alla situazione di disordine prevalente in certe parti del paese, ma di dotare l'esecutivo di poteri eccezionali, necessari a mettere in pratica un radicale piano di riforme che portasse a un aumento del benessere collettivo e della giustizia sociale.

Quest'ultima giustificazione ebbe un qualche riscontro nella realtà. L'economia parallela, di natura illegale, che si era formata in seguito al crescente interventismo dello stato in economia, venne colpita mediante una strategia basata da un lato su una pesante repressione poliziesca e, dall'altro, su provvedimenti di condono e d'altro genere (ad esempio, la possibilità per gli indiani residenti all'estero di mantenere in India conti correnti in valuta pregiata). Fatto ancora più significativo fu la ripresa di alcuni aspetti della politica di ristrutturazione del mondo rurale. Grazie anche alla possibilità ora esistente di aggirare gli ostacoli legislativi (soprattutto in seguito alle modifiche costituzionali), l'espropriazione della terra riprese con un vigore di gran lunga superiore a quello mostrato nel decennio precedente.

La politica agraria ebbe come fine precipuo la distribuzione di appezzamenti, sia pure piccoli o piccolissimi, agli strati più discriminati del mondo rurale, in particolare i fuoricasta senza terra. Inoltre vi fu lo sforzo d'incanalare nuovi flussi di credito verso i contadini poveri, in particolare attraverso la creazione di un nuovo sistema di banche rurali. Tale politica, però, non conseguì che risultati parziali. Certamente, la ridistribuzione della terra attuata durante l'emergenza fu più ampia di quella del decennio precedente e assai più attenta agli imperativi di giustizia sociale. Ma è altrettanto vero che, alla fine del dicembre 1976, solo 1.700.000 acri erano stati espropriati e, di questi, solo 1.100.000 erano stati distribuiti. Si trattava di cifre marginali, inferiori in ogni caso agli obiettivi già fissati nel 1972. Analogamente, lo sviluppo del sistema di banche rurali fu in grado di toccare un settore numericamente assai limitato di contadini poveri.

Agli ostacoli di sempre sulla via delle riforme (l'influenza dei gruppi conservatori nel partito e nella burocrazia) se ne erano aggiunti altri. In particolare, il blocco del sistema democratico aveva peggiorato

le cose, chiudendo a priori ogni possibilità di suscitare nuove forze, convogliandole nel rinnovamento del partito e della società.

La Gandhi cercò di trovare un rimedio a questa situazione di stallo riprendendo la politica di piazzare nei posti chiave, specie in quelli di capo ministro, *homines novi* legati a lei sola. Contemporaneamente, il primo ministro, che si fidava sempre meno dei propri colleghi, si appoggiò sempre più al figlio più giovane, Sanjay (1946-1980) che, dal momento dell'imposizione dell'emergenza, era diventato il suo più fidato consigliere politico e, di fatto, il numero due nel governo del paese.

Sanjay, con il pieno appoggio della madre, cercò di costruire un'associazione parallela (e, alla lunga, alternativa) rispetto al Congresso, riattivandone ed espandendone l'ala giovanile. Fu dalle fila dello Youth Congress che venne tratto un numero crescente di personaggi che vennero inseriti in posti chiave. Ma Sanjay era, in definitiva, un personaggio che compensava una scarsa intelligenza e un'onestà personale che non era al di sopra di ogni sospetto con una sconfinata arroganza. Ovviamente, egli reclutò i membri dello Youth Congress a propria immagine e somiglianza. L'arroganza e la mancanza di scrupoli di queste nuove leve portò a tensioni sempre più gravi fra la vecchia guardia, attiva nel partito prima dell'emergenza, e i nuovi venuti, legati a Sanjay Gandhi.

L'eliminazione dell'opposizione, la sospensione dei diritti civili, l'imbavagliamento della stampa crearono una situazione in cui qualsiasi persona in posizione di potere era in grado di usare questo potere senza alcun controllo. Naturalmente furono proprio gli strati subordinati della società, quelli a favore dei quali era stato proclamato il regime dell'emergenza, a soffrire maggiormente della situazione. Particolarmente gravi furono le decisioni prese da Sanjay Gandhi di rimuovere con la forza gli abitanti poveri del quartiere musulmano intorno alla Jamia Masjid (la Grande Moschea costruita da Shah Jahan) nella vecchia Delhi (senza che neppure vi fossero nuovi quartieri dove accoglierli) e, in misura ancora maggiore, la dissennata politica di controllo delle nascite da lui voluta.

La politica di controllo delle nascite era stata individuata da un personaggio politicamente e culturalmente rozzo come Sanjay Gandhi, come l'elemento distintivo di un proprio personale programma politico[4]. Desiderosi di compiacere colui che, di fatto, amministrava il potere in nome del primo ministro e che, chiaramente, ne era l'erede designato, uomini politici del Congresso e burocrati, per raggiungere le quote fissate da tale programma, non esitarono a ricorrere alla sterilizzazione forzata. Ovviamente, le vittime più frequenti furono i più poveri.

Questa era la situazione quando, alla fine del gennaio 1977, la Gandhi, dopo due successive proroghe della legislatura, annunciò di aver indetto le elezioni anticipate (rispetto all'ultima proroga) per il mese di marzo. Fu una decisione che causò viva sorpresa e che, ancor oggi, non è facile spiegare. Probabilmente la Gandhi contava di ottenere con facilità una sanzione democratica per il suo regime dittatoriale, grazie sia all'appoggio delle masse, sia all'impreparazione dell'opposizione. Non solo il periodo previsto per la campagna elettorale era assai breve, ma, ancora al momento in cui le nuove elezioni vennero indette, tutti i principali leader dell'opposizione erano in carcere.

Ma quando l'emergenza venne sospesa e i prigionieri politici rimessi in libertà, le forze ostili al primo ministro, con una rapidità inaspettata, raggiunsero una serie di accordi elettorali, in modo da presentare un fronte comune anti-Congresso. Inoltre, tutti i partiti non comunisti si confederarono in un nuovo partito, il Janata. Infine, durante la campagna elettorale, un gruppo di uomini politici del Congresso trovò finalmente il coraggio per ribellarsi apertamente alla Gandhi, fondando un nuovo partito, il Congresso per la Democrazia, che si accordò col Janata.

Le elezioni del marzo 1977 si risolsero in una vera e propria catastrofe per la Gandhi e per il suo partito. Questo passò da 355 seggi a 153, mentre il Janata ne conquistò 270 e il Congresso per la Democrazia, che di lì a poco sarebbe confluito nel Janata, ne ottenne altri 28. La Gandhi, Sanjay e tutti quegli uomini politici che avevano avuto un ruolo di primo piano durante l'emergenza non vennero eletti. Si trattò di una catastrofe elettorale determinata dal fatto che le politiche di riforma sociale promosse durante l'emergenza avevano spaventato i conservatori, la sospensione delle libertà democratiche avevano disgustato i progressisti, le riforme avevano raggiunto solo settori limitati delle masse e, in genere, ogni possibile guadagno elettorale da esse derivante era stato vanificato dal comportamento arbitrario delle autorità, in particolare durante la campagna per il controllo delle nascite.

10. *L'intermezzo janata e il ritorno al potere di Indira Gandhi*

Il Janata andò al potere in circostanze che sembrarono eccezionalmente favorevoli. Non solo vi era grande simpatia per il nuovo partito, che si sperava potesse aprire una nuova fase nella storia politica dell'India (fra l'altro, inaugurando un regime bipartitico che avrebbe visto alternarsi Janata e Congresso), ma anche la situazione economica ereditata dal Janata era relativamente buona, caratterizzata da un con-

tenuto tasso d'inflazione e, soprattutto, da vaste riserve alimentari e una buona scorta di valuta pregiata. Sfortunatamente, il Janata dilapidò con estrema rapidità questo capitale iniziale (economico e di simpatia) imboccando una strada che in poco più di due anni lo avrebbe portato a commettere una sorta di suicidio politico.

Da molti punti di vista il Janata appariva come la copia conforme del Congresso alla fine degli anni Quaranta. Con l'eccezione del Jan Sangh, cioè il partito della destra indù, tutte le altre forze politiche confluite nel Janata erano nate per partenogenesi dal Congresso. Anche il Janata, come il Congresso, era caratterizzato dalla presenza massiccia di gruppi sociali conservatori, in particolare le élite agrarie, e dal fatto che l'organizzazione del partito, quando esisteva, era largamente controllata da tali gruppi conservatori. In più il Janata dimostrò di avere un'ulteriore e fondamentale debolezza rispetto al Congresso: l'incapacità, cioè, di esprimere una leadership in grado di mediare fra le eterogenee fazioni che componevano il partito, come aveva fatto Nehru, o di imporsi a esse, come aveva fatto Indira Gandhi. Non stupisce, quindi, che l'unica concreta azione di governo che il Janata riuscì a estrinsecare fu l'eliminazione di gran parte delle modifiche in senso autoritario apportate alla costituzione durante l'emergenza e la modifica della clausola che rendeva possibile l'imposizione dell'emergenza per cause interne[5]. Ma una volta portata a termine questa (meritoria) opera di emendamento della costituzione, l'incapacità di elaborare una qualsiasi linea politica portò a una sorta di lotta di tutti contro tutti. I furibondi conflitti interni paralizzarono sia il partito, sia il governo, sconfinando in episodi indecorosi e buffoneschi che alienarono l'opinione pubblica.

A ciò fece riscontro una crescente ondata di violenza a livello sociale, soprattutto (anche se non esclusivamente) nel mondo rurale. L'azione riformista attuata nel mondo rurale durante l'emergenza, infatti, nonostante il suo carattere limitato, aveva avuto un effetto altamente destabilizzante per i preesistenti equilibri sociali, in quanto focalizzata ad aiutare lo strato più discriminato della società indiana: quei fuoricasta o intoccabili che formavano la maggioranza del bracciantato agricolo. In vaste zone dell'India rurale, gli intoccabili avevano incominciato a rendersi conto che vivere un'esistenza subumana non era necessariamente auspicabile (checché ne dicessero le correnti ortodosse dell'induismo) o accettabile. Questo spirito nuovo trovò espressione nel desiderio di mantenere i guadagni avuti al tempo dell'emergenza e in una nuova consapevolezza di godere di diritti che era possibile promuovere sia attraverso l'attuazione di leggi già in vigore (basti pensare a quella sul salario minimo), sia organizzandosi politicamente. Tale nuovo atteggiamento, che poneva in discus-

sione abitudini di servaggio sociale mantenutesi da tempo immemorabile, fu percepito dalle élite agrarie come una minaccia intollerabile. Di qui lo scatenarsi di una selvaggia ondata repressiva, che si risolse in massacri indiscriminati di fuoricasta, di cui furono spesso vittime anche donne e bambini.

Ma vi fu una seconda causa all'origine della crescente violenza sociale di quegli anni. Questa è riconducibile al crescente peso politico della destra radicale indù. Il suo partito, il Jan Sangh, si era formalmente dissolto, confluendo nel Janata. Ma, di fatto, le forze della destra indù avevano mantenuto la loro autonomia, in particolare perché il Jan Sangh non era stato che il fronte parlamentare dell'Rss, l'organizzazione fondata negli anni Venti dal dott. Keshav Baliram Hedgewar, caratterizzata da un'ideologia in cui convivevano il fondamentalismo indù e concezioni nazifasciste. Ovviamente l'Rss, essendo un'associazione extraparlamentare (ufficialmente di carattere «culturale»), mantenne la propria autonomia e continuò a essere il punto di riferimento dell'operato dei politici del Jan Sangh presenti nel governo Janata.

Mentre i leader delle altre forze politiche del Janata erano impegnati in una lotta accanita e indecorosa per il potere supremo nel partito e nel governo, gli esponenti della destra indù seguirono due strategie parallele. Quelli di loro che erano in posizione di potere all'interno del governo procedettero a reclutare quietamente il più possibile dei loro seguaci nella polizia, nel sistema scolastico e negli organi di stampa controllati dal governo. D'altro canto l'Rss, sempre più attivo e aggressivo a livello sociale, diventò protagonista di gravi incidenti fra indù e musulmani. Alcuni di questi incidenti si risolsero in veri e propri massacri con decine e, in almeno un caso, centinaia di morti.

In tale situazione si reinserì la Gandhi. Giudicata dai più politicamente finita dopo le elezioni del 1977, la figlia di Nehru si era messa quasi immediatamente all'opera per preparare la propria rivincita, riconquistando un seggio alla Lok Sabha grazie a un'elezione parziale tenutasi nel Sud dell'India e riacquistando il pieno controllo del Congresso (o, meglio, di quella parte del Congresso che rimase con lei) sia pure a prezzo di due successive scissioni. Sintomaticamente, fu allora che il partito assunse la denominazione ufficiale di Congress-I, dove la «I» stava per «Indira»[6].

La Gandhi, poi, approfittò del crescente caos politico e sociale per proiettarsi come l'unico leader a livello nazionale in grado di garantire la pace sociale, di tutelare le minoranze etnico-religiose, di proteggere gli strati subordinati del mondo rurale e, soprattutto, di assicurare un governo efficiente. Inoltre, pur senza mai ripudiare la decisione di imporre l'emergenza e senza ammettere alcuna responsabilità, sua

o di suo figlio, negli eccessi commessi nel corso di essa, la Gandhi dichiarò più volte di considerarla un capitolo chiuso. A suo dire, il regime dell'emergenza era stato una sorta di terapia d'urto che, utile, anzi necessaria, nel momento in cui vi si era fatto ricorso, avrebbe avuto effetti controproducenti se adottata una seconda volta.

Nel corso del 1979, le tensioni interne al Janata sfociarono nella scissione del partito. La Gandhi, che aveva promesso il proprio appoggio all'ala scissionista, lo ritirò. Data l'impossibilità di formare un nuovo governo, al presidente della repubblica non rimase altra decisione che quella (da lui presa il 22 agosto 1979) di indire nuove elezioni. Queste si tennero nella prima settimana del 1980 e si risolsero in un nuovo colpo di scena: mentre i due tronconi del Janata venivano sonoramente battuti, Indira Gandhi e il suo Congresso, grazie a una campagna elettorale basata sulla promessa di dare al paese «un governo che lavora», ottennero il 43% del voto popolare, conquistando 350 seggi su 529.

Come aveva fatto lo stesso governo Janata, ora la Gandhi approfittò del riflusso a suo favore dell'opinione pubblica per indire nuove elezioni in tutti gli stati dove era al potere un governo di colore politico diverso da quello del partito che aveva la maggioranza alla Lok Sabha. Anche qui il successo fu clamoroso: il Congresso conquistò la maggioranza assoluta in tutti gli stati, a eccezione del Tamil Nadu.

Accanto alla resurrezione politica della Gandhi vi fu quella del suo erede designato, il figlio Sanjay. Non solo egli fu eletto alla Lok Sabha, ma un cospicuo numero dei nuovi parlamentari del Congresso erano personaggi a lui legati, da lui personalmente scelti come candidati del partito.

Sanjay riprese a comportarsi come durante l'emergenza: «teneva una propria corte, nominava capi ministri, spostava da una carica all'altra funzionari, emanava ordini» [Gill 1997, p. 306]. Ma il pericolo che potesse causare guasti analoghi a quelli di cui si era reso responsabile in passato venne evitato dalla sua morte. Sintomaticamente, essa fu dovuta a un'acrobazia sbagliata, da lui fatta alla guida di un aeroplano da turismo che non aveva abbastanza esperienza per poter guidare (23 giugno 1980)[7].

11. *La politica economica della Gandhi negli anni Ottanta*

Al momento della riconquista del potere, la Gandhi ereditò una situazione economica assai difficile. Nel 1979-1980 il paese aveva attraversato il peggior periodo di carenza di piogge a partire dall'indipendenza. Contemporaneamente, le agitazioni in corso nell'Assam,

uno stato da cui veniva un terzo del petrolio prodotto in India, avevano considerevolmente ridotto la disponibilità di greggio. Entrambe queste crisi avevano avuto effetti negativi a cascata sull'intera economia indiana. Il risultato era stato, nel 1979-1980, un declino del 5,2% del Pil (Prodotto interno lordo) rispetto al precedente anno fiscale, a cui si accompagnò l'avvio di un processo inflazionistico. I fattori interni di crisi furono poi peggiorati dal secondo shock petrolifero, fra il 1978 e il 1981, quando il prezzo del petrolio passò da 13 a 34 dollari al barile.

Per fronteggiare la crisi economica e finanziaria, il governo della Gandhi abbandonò la politica condotta fin dall'indipendenza, volta a limitare al massimo l'indebitamento estero. Per la prima volta si fece ampio ricorso a prestiti concessi da istituzioni internazionali e, in particolare, dall'Fmi (Fondo monetario internazionale)[8]. Naturalmente, il prestito concesso dall'Fmi comportò l'adozione di una serie di misure consonanti con l'ideologia liberistica di tale istituzione (fra cui la liberalizzazione del prezzo dell'acciaio e del cemento, la diminuzione della pressione fiscale, la riduzione di una serie di restrizioni qualitative e quantitative sulle importazioni). I prestiti dell'Fmi determinarono una maggior fiducia a livello internazionale nei confronti dell'economia indiana, ciò che, a sua volta, incoraggiò l'afflusso di investimenti diretti dall'estero; questi passarono da 8 a 65 miliardi di dollari fra il 1980-1981 e il 1982-1983.

Nel complesso, i prestiti esteri, i finanziamenti diretti da parte del capitale internazionale e la limitata liberalizzazione dell'economia indiana furono sufficienti non solo a superare la crisi economica ereditata dal periodo precedente ma a determinare un aumento nel tasso di crescita del Pil[9]. D'altra parte, la politica economica dell'ultimo governo della Gandhi non ebbe mai l'obbiettivo – né nelle intenzioni, né nei risultati – di alterare in modo sostanziale il sistema di dirigismo statale creato a suo tempo da Nehru e rafforzato dalla Gandhi a partire dal 1969.

12. *Lo stile politico della Gandhi negli anni Ottanta*

Se la prova fornita dalla Gandhi nel campo della politica economica fu moderatamente positiva, completamente diverso è il giudizio sull'operato di natura più strettamente politica. La Gandhi rispettò la promessa di mantenere il funzionamento del sistema democratico, ma, appena tornata al potere, non trascurò di introdurre nuove leggi che estendevano i già vasti poteri repressivi del governo. Il *National Security*

Act autorizzò la detenzione senza processo fino a un massimo di un anno di chiunque fosse sospettato di poter compiere atti pregiudiziali alla sicurezza dello stato, al mantenimento dell'ordine o alla fornitura di beni e servizi essenziali. Dal canto suo, l'*Essential Services Maintenance Act* bandì gli scioperi nei servizi pubblici essenziali, prevedendo l'istituzione di processi per direttissima nei confronti di chi infrangeva la legge. I sindacati indiani reagirono a queste due leggi con uno sciopero generale (nel 1981) che, grazie appunto alle stesse leggi contestate, venne stroncato attraverso l'arresto di 23.000 attivisti.

Lo stile autoritario della Gandhi continuò a manifestarsi anche nella gestione del partito (che, d'altra parte, come riconosceva il nome stesso – Congress-I – era ormai cosa sua). Non solo le elezioni interne non vennero mai tenute, ma tutti i leader che non si sottomettevano senza discussione al volere del primo ministro vennero emarginati o espulsi, perfino coloro che avevano aiutato la Gandhi nei tempi bui del governo Janata. Finché Sanjay fu in vita, qualsiasi critica rivolta nei suoi confronti rappresentò una sorta di peccato capitale, che, in genere, venne punito con la morte politica del colpevole.

Lo stesso stile continuò a manifestarsi anche nei confronti dei governi degli stati. Come negli anni Settanta, quei capi ministri che avevano un seguito popolare vennero prima destabilizzati e poi sostituiti con nullità che dipendessero mani e piedi dalla Gandhi. Ad aggravare la situazione fu il fatto che la Gandhi si dimostrò disponibile a chiudere entrambi gli occhi nel caso non solo di capi ministri inefficienti, ma perfino esplicitamente corrotti, sempre che costoro fossero suoi fedeli cortigiani. Ovviamente, questo tipo di strategia, se da una lato preveniva la formazione di centri alternativi di potere nel partito, dall'altro era garanzia di cattivo governo e di instabilità politica, con grave nocumento al paese nel suo complesso.

Lo stesso stile fu fin dal principio applicato anche alla gestione dei vertici della burocrazia. Subito dopo il ritorno al potere, la Gandhi, con l'aiuto di Sanjay, procedette a un repulisti generale di tutti quei dirigenti statali che non erano considerati sufficientemente leali. Dato che il criterio di scelta dei nuovi dirigenti fu la cieca lealtà nei confronti della Gandhi (e, finché visse, di Sanjay), questo avvicendamento portò a posti di responsabilità un gran numero di incompetenti.

Questo stile «patrimoniale» di gestire lo stato e il partito trovò la sua logica estrinsecazione nel fatto che, dopo la morte del prediletto Sanjay, la Gandhi reclutò come proprio erede designato il figlio maggiore, Rajiv (1944-1991). Questi, un pilota civile che non si era mai interessato di politica, venne prima eletto alla Lok Sabha per il seggio lasciato vacante dal fratello (giugno 1981)[10] e, subito dopo, nomina-

to segretario generale del Congresso e incaricato di una serie di compiti importanti.

Ma a questi tratti negativi, già ben presenti negli anni Settanta, se ne aggiunse ora un altro. La Gandhi, come erede della politica del padre, si era sempre presentata come una laica. Ma, con il suo ritorno al potere nel 1980, la situazione cambiò. In quegli anni, anche in India, la religione tornava ad acquistare in politica un peso assai superiore a quello avuto nei decenni precedenti[11]. Di ciò furono un chiaro riflesso gli scontri intercomunitari nel periodo dell'ultimo governo della Gandhi (2185 casi con un totale di 2394 morti fra il 1980 e il 1984), assai più numerosi e gravi di quelli di qualsiasi altro quinquennio a partire dagli anni Cinquanta. Un altro sintomo del fenomeno fu il fatto che la conversione in massa di un po' meno di 1300 fuoricasta all'islàm (avvenuto in un paese del Tamil Nadu, nell'aprile 1981) venne vissuta dalla comunità religiosa di maggioranza come la manifestazione di un pericolo gravissimo e un intollerabile atto di aggressione all'induismo [Gill 1997, p. 309].

In questa situazione, la Gandhi scelse di farsi interprete delle esigenze della comunità indù, cercando di unificarla dietro la propria guida. Si trattò di una trasformazione a cui contribuirono sia le originali inclinazioni personali della figlia di Nehru, sia opportunistici calcoli politici che, in cambio di vantaggi elettorali a breve termine, finirono per aprire una sorta di vaso di Pandora, con conseguenze esiziali per il paese e per la stessa Gandhi.

A livello personale la Gandhi, per quanto si fosse sempre presentata come una laica (tanto che, in almeno un'occasione, dichiarò in pubblico di essere atea), a livello privato si era sempre circondata di sant'uomini indù, indovini e lettori di oroscopi. Già durante l'intermezzo Janata, la Gandhi aveva incominciato a manifestare in pubblico la sua adesione alla religione indù. Quando riconquistò il potere, la Gandhi ritardò di oltre una settimana la cerimonia del giuramento, in attesa del 14 di gennaio, un giorno particolarmente fortunato, secondo il calendario indù. Inoltre, prima di rientrare nella residenza di primo ministro, la Gandhi fece celebrare otto giorni di riti di purificazione da parte di sant'uomini indù, espressamente fatti arrivare da Benares [Malhotra 1989, p. 217]. Nei mesi seguenti, il primo ministro si recò pubblicamente a pregare in decine di templi indù, sparsi un po' in tutto il paese.

Non c'è quindi dubbio che la Gandhi, nell'ultima fase della sua vita, fosse sempre più influenzata dalla propria religione. Ma è altrettanto certo che questa pubblica esibizione delle sue inclinazioni religiose rispose anche a un preciso calcolo politico. Nel corso dell'emergenza, la Gandhi era stata abbandonata da due gruppi sociali che, tra-

dizionalmente, avevano appoggiato il Congresso fin dalle prime elezioni generali del 1952. Questi due gruppi erano formati dai musulmani e dagli harijan («figli di Dio», come i fuoricasta erano stati a suo tempo battezzati dal Mahatma Gandhi). Si trattava di due settori dell'elettorato che, in realtà, non erano maggioranza in nessuno stato dell'Unione (a parte, nel caso dei musulmani, il Kashmir, dove, però, appoggiavano in prevalenza la National Conference). Tuttavia, in molti distretti elettorali, soprattutto nello stato chiave dell'Uttar Pradesh, queste minoranze, votando in un sistema uninominale, potevano rappresentare l'ago della bilancia, determinando la sconfitta o la vittoria di un candidato. Nel 1977, la decisione di musulmani e di harijan di votare contro la Gandhi aveva certamente avuto un ruolo importante nella sconfitta del Congresso. Ciò era avvenuto perché harijan e musulmani erano stati fra le principali vittime dell'emergenza: gli harijan in particolare nel caso delle sterilizzazioni forzate, i musulmani in quanto residenti dell'area intorno alla Jamia Masjid di Delhi, area sgomberata con la forza e sventrata per ordine di Sanjay Gandhi.

Vero è che, nel 1980, sia gli harijan, sia i musulmani erano tornati a votare per la Gandhi. Ma costei – che a detta di un suo biografo [Gill 1997, p. 305] apparteneva alla categoria di coloro che non imparano nulla e che non dimenticano nulla – non sembra che si sia mai più pienamente fidata dell'appoggio di questi tradizionali alleati del Congresso. Di qui la scelta di giocare la carta dell'elettorato indù. Si trattava di una strategia che, in cambio di vantaggi elettorali a breve termine, lasciava da parte uno dei principî chiave dell'ideologia nehruviana e aizzava ancora una volta la tigre del comunitarismo.

Tutti i tratti distintivi dello stile politico della Gandhi negli anni Ottanta (autoritarismo, intolleranza alle critiche, volontà di interferire nel governo degli stati, atteggiamento filoindù, miopi calcoli elettorali di breve termine) confluirono nel modo in cui essa gestì la crisi del Punjab. Quelle che, alla fin fine, erano normali tensioni fra uno stato dell'Unione e il governo centrale vennero da lei trasformate in una crisi di prima grandezza. Fra le sue conseguenze vi fu la stessa morte violenta del primo ministro.

13. *Chi semina vento...*

Abbiamo già ricordato come lo stato del Punjab fosse stato riorganizzato nel 1966, scorporando da esso i distretti i cui abitanti erano di lingua hindi. Tali distretti erano stati accorpati al territorio dell'Haryana, per l'occasione elevato al rango di stato. Si è anche detto

che questa riorganizzazione aveva incontrato la resistenza di Nehru (e, bisogna aggiungere, quella stessa di Indira Gandhi, tecnicamente responsabile dell'operazione, in quanto già primo ministro al momento in cui venne compiuta). Questo perché la riorganizzazione del Punjab si basava su una divisione linguistica che nascondeva malamente una frattura di natura comunitaria fra indù e sikh.

La riorganizzazione del 1966 aveva finalmente consentito ai sikh di avere uno stato in cui erano una maggioranza, anche se una maggioranza esigua. Secondo il censo del 1981, infatti, i sikh formavano il 60,75% della popolazione, contro il 36,9% di indù (essendo il resto formato da jaina, cristiani e altre denominazioni religiose). Mentre la maggioranza dei sikh si riconosceva nell'Akali Dal, un partito formato negli anni Venti, vi era sempre stata una parte cospicua della comunità che, per una ragione o per un'altra, votava per il Congresso.

In questa situazione, gli Akali non riuscirono mai a ottenere la maggioranza assoluta dei seggi dell'Assemblea legislativa del Punjab. Tuttavia, nel periodo fra il 1952 e la fine degli anni Settanta, gli Akali formarono il governo dello stato in alleanza con altri partiti, in cinque diverse occasioni. Neppure in un caso, però, Nuova Delhi, valendosi dei vasti poteri a propria disposizione, permise a questi governi di arrivare alla fine del loro mandato.

Le continue ingerenze da parte del governo centrale, il ritardo con cui la riorganizzazione dello stato venne accettata dai governanti di Nuova Delhi, il successivo problema della città di Chandigarh (capitale comune del Punjab e dell'Haryana, rivendicata in esclusiva dal Punjab) furono tutte motivazioni che portarono a una continua crescita di tensione fra i sikh, il governo centrale e il vicino stato dell'Haryana. Tuttavia, fino agli anni Ottanta queste tensioni non divennero mai esplosive anche perché la comunità sikh prosperò. Dopo l'indipendenza, i sikh avevano continuato a mantenere una posizione privilegiata nelle forze armate (anche se inferiore a quella goduta nel periodo coloniale); inoltre, il già notevole sviluppo economico dello stato si era accelerato durante la rivoluzione verde, di cui il Punjab (insieme all'Haryana e alla parte occidentale dell'Uttar Pradesh) era diventato uno degli epicentri. Il risultato era stato quello di fare del Punjab, nel corso degli anni Settanta, lo stato più ricco dell'Unione indiana. Uguale, se non superiore, era stato il successo di quella parte della comunità (formata non solo da militari ma da commercianti e professionisti) che viveva fuori dai confini dello stato, soprattutto a Delhi.

Nel complesso, almeno fino alla fine degli anni Settanta, i rapporti fra il Punjab e il governo dell'Unione, per quanto tesi, non lo erano

più di quelli che esistevano fra Nuova Delhi e altri stati. Fra il 1972 e il 1977, il governo del Punjab era stato formato dal Congresso, sotto la guida del *Giani* Zail Singh, un religioso sikh; ma, nel 1977, l'ondata anti-Congresso aveva portato al potere l'Akali Dal. Nel periodo successivo, mentre la Gandhi preparava il suo ritorno al potere, Zail Singh aveva suggerito a Sanjay Gandhi di destabilizzare il governo dell'Akali Dal appoggiando un allora oscuro predicatore di provincia: il *Sant* Jarnail Singh Bhindranwale. Questi, egli stesso un religioso sikh, si distingueva per il fanatismo religioso e per le malcelate ambizioni politiche. Come spesso accade in questi casi, il suo nemico immediato era rappresentato non dai non-sikh, ma da quei sikh che non condividevano le sue idee.

Nell'aprile 1978, Bhindranwale fondò un proprio partito e inaugurò la sua carriera di criminale politico organizzando le prime azioni violente contro una setta sikh eterodossa: i Nirankari. Fu in questo periodo che Bhindranwale incominciò a ricevere aiuti economici e d'altro genere dal Congresso. Questi legami clandestini divennero evidenti nelle elezioni del 1980, quando Bhindranwale e i suoi seguaci condussero un'attiva campagna elettorale a favore di diversi candidati del Congresso. Le elezioni del 1980 videro il ritorno al potere del Congresso e, da quel momento in avanti, la stella politica di Bhindranwale si alzò sempre più rapidamente nel firmamento politico del Punjab.

Con l'inizio degli anni Ottanta, la predicazione di Bhindranwale divenne sempre più di natura politica, basata sulla rivendicazione per i sikh di una propria patria indipendente. Contemporaneamente, Bhindranwale ricorse in misura crescente all'assassinio per intimidire i propri nemici politici. Tuttavia, nonostante che la situazione dell'ordine pubblico in Punjab diventasse sempre più grave, nessun serio provvedimento venne preso contro Bhindranwale. Questo, nonostante che il capo ministro del Punjab, il sikh Darbar Singh, premesse per l'arresto immediato del *Sant* e per l'attuazione di misure energiche nei confronti del suo partito.

A determinare questo (apparentemente) paradossale sviluppo furono due priorità perseguite dalla Gandhi. La prima era la definitiva destabilizzazione dell'Akali Dal, l'unico partito punjabi che potesse realisticamente diventare un antagonista del Congresso in Punjab. Si trattava della strategia a suo tempo auspicata dal *Giani* Zail Singh che, nel 1980, era stato personalmente scelto da Sanjay Gandhi come ministro dell'Interno e che, in questa sua veste, divenne l'alto protettore di Bhindranwale nei confronti di ogni azione intrapresa contro di lui dal governo (del Congresso) del Punjab. Ovviamente, la virtuale

impunità goduta dal *Sant* nell'attuare la sua politica di terrore ne accrebbe il prestigio soprattutto fra gli strati più giovani della comunità sikh, terrorizzando nel contempo i suoi avversari politici, compresa la dirigenza dell'Akali Dal.

La seconda priorità della Gandhi era poi quella di far giocare l'uno contro l'altro Darbar Singh, il capo ministro del Punjab, e il *Giani* Zail Singh, il ministro dell'Interno. I due erano avversari sul piano politico nel disputarsi la leadership dei sikh che si riconoscevano nel Congresso. Nella sua patologica difesa del proprio potere personale, la Gandhi alimentò le tensioni fra i due. Il fine era quello di prevenire l'eventualità che l'uno o l'altro emergesse come l'indiscusso leader dei sikh del Congresso. Fu per questa ragione che a Darbar Singh, un laico e un uomo energico, vennero legate le mani.

Si trattò di una scelta suicida, dato che il mostro creato da Zail Singh, da Sanjay Gandhi e da Indira, incominciò a sfuggire al controllo dei suoi creatori. Bhindranwale, infatti, incominciò a passare dall'omicidio mirato di determinati uomini politici (sikh e indù) a massacri di indù scelti a caso in quanto indù. Il suo fine era quello di scatenare disordini intercomunitari, tali da terrorizzare gli indù, inducendoli a fuggire dal Punjab. Con la lucidità fredda del fanatico, il *Sant* si aspettava che ciò avrebbe provocato contro-disordini nel resto dell'India, tali da indurre i sikh che vivevano negli altri stati indiani a rifugiarsi in Punjab. A questo punto, i tempi sarebbero stati maturi per proclamare l'indipendenza della nazione sikh, formando uno stato indipendente: il Khalistan.

Il successo dell'azione di Bhindranwale, resa possibile dalle esitanti e contraddittorie reazioni del governo del Punjab e di quello dell'Unione, costrinse alla difensiva le forze politiche sikh che non si riconoscevano nell'azione di Bhindranwale. Queste erano formate essenzialmente dall'Akali Dal e dall'Sgpc (Shiromani Gurudwara Prabadhak Committee), un comitato che gestiva i *gurudwara* (templi sikh) del Punjab. Creato da una legge del 1925, il comitato, eletto esclusivamente dai sikh, aveva finito per diventare una sorta di parlamento della comunità. Esso gestiva considerevoli fondi, usati anche per finanziare le attività dell'Akali Dal, e fra le due organizzazioni esisteva una sostanziale contiguità. A capo delle forze che si riconoscevano nell'Akali Dal e nell'Sgpc vi erano tre leader: il *Sant* Harchand Singh Longowal, presidente dell'Akali Dal, Gurcharan Singh Tohra, presidente dell'Sgpc, e Prakash Singh Bandal, un ex capo ministro del Punjab.

Longowal, Tohra e Bandal – la «trinità», come vennero presto definiti dalla stampa indiana – erano in realtà dei moderati ma, nel tentativo di opporsi a Bhindranwale, furono spinti ad assumere posizio-

ni sempre più militanti (anche se, a differenza di Bhindranwale, le loro posizioni si mantennero sempre nell'ambito della legalità e furono finalizzate non all'indipendenza ma a conquistare una maggiore autonomia del Punjab nell'ambito dell'Unione).

In questa prospettiva, Logowal, Tohra e Bandal aprirono un contenzioso con Delhi, basato su una serie di domande che furono poi descritte come secessioniste ma che, in realtà, erano sostanzialmente moderate. Una prima richiesta fu quella che l'amministrazione dei *gurudwara* fuori dal Punjab fosse anch'essa affidata all'Sgpc. Una seconda richiesta fu il definitivo trasferimento di Chandigarh al Punjab, senza che vi fosse la contemporanea cessione all'Haryana di due distretti punjabi, abitati prevalentemente da indù ma non attigui a quello stato (quello dello scambio fra Chandigarh e i due distretti a maggioranza indù era stata una proposta di soluzione avanzata dalla Gandhi sin dal 1970, ma mai attuata). Inoltre, si chiedeva una divisione delle acque dei fiumi che attraversavano Punjab, Haryana e Rajasthan, più favorevole al Punjab. Infine, si domandava una maggiore devoluzione di potere dal governo centrale a quello del Punjab.

La trattativa fra la leadership moderata sikh e il primo ministro si svolse in tre fasi, fra l'ottobre del 1981 e il gennaio 1983. In queste trattative, i moderati sikh dimostrarono un'estrema disponibilità al compromesso, accettando che, in pratica, tutte le decisioni politicamente più difficili venissero riferite ad arbitrato. Di conseguenza essi accettarono che la questione della devoluzione dei poteri del governo centrale fosse riferita a un comitato parlamentare e che quelle sui due distretti contesi e sulla ripartizione delle acque fossero affidate al giudizio di due differenti tribunali. Ma, invariabilmente, la Gandhi trovò il modo di boicottare il raggiungimento di qualsiasi accordo concreto.

La ragione di questo modo di procedere da parte del primo ministro fu la convinzione che qualsiasi concessione fatta ai sikh avrebbe avuto una ripercussione negativa fra gli indù dell'Haryana e, più in generale, del Nord dell'India. Per un meschino calcolo elettorale, quindi, la Gandhi assunse una posizione di totale chiusura nei confronti delle richieste dei leader moderati sikh. Il risultato, ovviamente, fu che questi vennero screditati agli occhi dei loro stessi seguaci. A questo punto, Bhindranwale ebbe la via spianata per sostenere che, fino a che si fosse fatto uso di mezzi pacifici e costituzionali, il governo «indù» di Delhi non avrebbe mai dato ascolto alle legittime richieste dei sikh, per quanto moderate fossero. Fu a questo punto che Bhindranwale ebbe l'audacia di far assassinare il capo della polizia di Amritsar (23 aprile 1983).

Ma, ancora una volta, la Gandhi impedì al capo ministro del

Punjab, Darbar Singh, di ricorrere a misure forti contro Bhindranwale e i suoi terroristi. Da quel punto in avanti, la situazione sfuggì a ogni controllo, dato che il *Sant*, con piena impunità, fu libero di scatenare un vero e proprio regno del terrore.

Nel corso di alcuni mesi, mentre si susseguivano massacri indiscriminati a opera di Bhindranwale e dei suoi seguaci, la situazione degenerò fino a che, anche agli occhi di Indira Gandhi, divenne chiaro che era necessario adottare contromisure radicali. Quasi dall'oggi al domani, e dopo una politica d'inazione di circa quattro anni, ora il primo ministro sembrò preso dall'urgenza di eliminare Bhindranwale nel modo più rapido e definitivo possibile. Ma, a quel punto, il *Sant* e i suoi seguaci si erano da tempo rifugiati nell'Akal Takht, un seminario che era parte integrante del Tempio d'oro, il più sacro dei luoghi di culto sikh. Un'azione violenta contro il Tempio d'oro era politicamente gravida di pericoli. Ciò nonostante, la Gandhi arrivò alla decisione di ricorrere alle forze armate per snidare Bhindranwale e i suoi seguaci.

La Gandhi venne incoraggiata in questo senso dal generale Krishnaswamy Sundaraj, che, come comandante in capo del settore occidentale, era il responsabile ultimo di un'eventuale operazione militare in Punjab. Sundaraj assicurò la Gandhi che un'eventuale azione contro l'Akal Takht sarebbe stata «un colpo da K.O.» che non avrebbe richiesto più di un paio d'ore [Gill 1996, p. 326]. La possibilità di assediare il complesso residenziale in modo da costringere alla resa per fame Bhindranwale e i suoi seguaci non sembra essere stata neppure presa in considerazione[12].

La Gandhi, quindi, arrivò alla decisione di dare il via libera all'operazione contro Bhindranwale, denominata *Blue Star*. Il 3 giugno 1984, le forze armate indiane si posizionarono intorno al complesso edilizio del Tempio d'oro e, il 5, vi fecero irruzione.

Con singolare inettitudine, la Gandhi e i responsabili dell'operazione *Blue Star* avevano scelto per l'attacco nel Tempio d'oro proprio l'anniversario del martirio di Guru Arjan, quando il tempio brulicava di devoti e di pellegrini. Come se non bastasse, *Blue Star* si rivelò tutt'altro che una passeggiata. Nei mesi precedenti, infatti, Bhindranwale e i suoi seguaci (come i corpi dell'*intelligence* civile e militare non potevano non sapere) si erano pesantemente fortificati, sotto la guida di un ex generale. Alla fine fu necessario fare intervenire i *Vijayanta*, i carri armati di punta dell'esercito indiano, con i loro cannoni da 105 millimetri.

L'Akal Takht fu quasi completamente distrutto e il resto del Tempio d'oro subì danni più o meno gravi. Bhindranwale e i suoi segua-

ci trovarono la morte sotto il fuoco dei carri armati o nel crollo dei loro rifugi. Oltre a loro perirono, sotto il fuoco incrociato delle due parti, numerosi fedeli e religiosi che nulla avevano a che fare con Bhindranwale e i suoi terroristi. Non contenti di questo massiccio uso di forza, i militari indiani trattarono i pellegrini e il personale del tempio con estrema brutalità. Almeno alcune delle persone arrestate in quell'occasione scomparvero senza lasciar traccia. Inoltre, nella notte fra il 5 e il 6 giugno, una sessantina di pellegrini venne ammucchiata in una camera sigillata: alle 8 del mattino seguente, 55 di loro erano morti per asfissia [Tully e Jacob 1985, p. 172]. I leader dell'ala moderata vennero anch'essi arrestati e, nei tre giorni seguenti l'attacco, almeno una trentina di persone che protestavano pubblicamente contro l'accaduto vennero uccise dalla polizia.

L'attacco al Tempio d'oro fu considerato un gravissimo oltraggio dall'intera comunità sikh, senza distinzione di sfumatura religiosa o politica. Esso venne condannato anche da quei sikh che, fin dal primo momento, erano stati critici costanti dell'operato di Bhindranwale. La reazione del governo di Delhi fu quella di dare istruzioni affinché la televisione di stato giustificasse l'assalto al Tempio d'oro dipingendo l'intera comunità sikh come formata da separatisti e da terroristi. Queste accuse vennero ripetute in un «Libro bianco» sull'accaduto, pubblicato dal governo indiano. Dal canto suo, la Gandhi continuò a tenere in prigione la leadership moderata dei sikh, cioè gli unici leader sikh con cui avrebbe potuto trattare per arrivare a disinnescare la crescente pericolosità della situazione. Come se non bastasse, il primo ministro prese in seria considerazione la possibilità che il governo centrale assumesse il diretto controllo dei *gurudwara* sottraendoli alla gestione dell'Sgpc. Ancora una volta, il fine era quello di indebolire l'Akali Dal, che riceveva gran parte dei suoi fondi dall'Sgpc.

Una delle conseguenze dell'operazione *Blue Star* era stata la demoralizzazione dei sikh che servivano nell'esercito indiano. Costoro erano stati da un lato traumatizzati dall'assalto al Tempio d'oro e, dall'altro, posti implicitamente sotto accusa come membri di un'etnia separatista. Sintomaticamente, subito dopo l'operazione *Blue Star* vi era stato l'ammutinamento di un certo numero di unità sikh (anche se il grosso delle truppe sikh si era mantenuto leale). Ciò nonostante, la Gandhi – che, come abbiamo visto, continuava a portare avanti una politica priva di aperture per i sikh – fu abbastanza irrealista, o abbastanza arrogante, da non volere allontanare quelle sue guardie del corpo che erano sikh.

Il risultato fu che, la mattina del 31 ottobre 1984, due di loro la assassinarono con ventidue colpi di arma da fuoco.

14. *L'elezione di Rajiv Gandhi a primo ministro*

La sistematica destrutturazione del proprio partito, attuato dalla Gandhi, aveva fatto sì che non vi fosse nessun leader dotato dell'esperienza, delle capacità e della base politica per poter aspirare a prendere il suo posto. La decisione, quindi, che il figlio, Rajiv Gandhi, le succedesse come primo ministro e leader del partito era in un certo modo scontata. La prossimità delle elezioni generali consigliava poi la stessa strada, dato che si riteneva che Rajiv, come ultimo erede della famiglia Nehru-Gandhi, avrebbe avuto maggiori possibilità di mobilitare il voto popolare a favore del Congresso. La decisione dei vertici del Congresso coincise con quella del presidente dell'Unione (una carica in quel momento tenuta dal *Giani* Zail Singh). Il risultato fu che, nel tardo pomeriggio di quel fatale 31 ottobre 1984, Rajiv Gandhi prestò giuramento come primo ministro.

Rajiv Gandhi sembrava avere alcune qualità personali che erano state totalmente assenti nel fratello. Bello, simpatico ed elegante, dal modo di fare cortese, Rajiv era anche estremamente telegenico (e, negli anni Ottanta, la televisione – anche se magari solo una per villaggio – si era andata diffondendo anche negli angoli più remoti dell'India). A contribuire a renderlo simpatico agli indiani vi era inoltre il fatto che Rajiv si fosse originariamente tenuto lontano dalla politica e che, pertanto, avesse le mani monde dagli eccessi dell'emergenza. Il fatto stesso che Rajiv fosse infine (riluttantemente) entrato in politica solo su precisa richiesta della madre, e per aiutare Indira proprio in quanto sua madre, era un altro degli elementi alla base della sua popolarità. Il suo evidente dolore in occasione della morte della madre commosse la grande maggioranza dei suoi cittadini. Quando le elezioni generali vennero tenute alla fine del dicembre 1984, l'emozione destata dall'assassinio della Gandhi si trasformò in un'ondata di simpatia a favore del figlio e, quindi, del Congresso. Dei 508 seggi in palio, il Congresso ne conquistò 415, cioè tutti quelli a cui si presentarono candidati del partito. Il voto popolare a favore del Congresso toccò il 48,1% (e superò il 50% nei 415 seggi contestati dai suoi candidati).

Si trattò della più straordinaria affermazione elettorale mai riportata dal Congresso nella sua intera storia. Nel contempo, però, fu un successo che non si sarebbe mai più ripetuto, in quanto frutto di una congiuntura eccezionale. Già nel marzo del 1985, cioè a pochi mesi di distanza, l'elezione di dieci assemblee statali vide un calo del voto popolare del Congresso del 26,8% rispetto a quello del dicembre dell'anno precedente. Questa erosione delle posizioni del Congresso

continuò in modo costante, elezione statale dopo elezione statale, durante l'intero quinquennio di governo di Rajiv Gandhi.

15. *Lo stile politico di Rajiv Gandhi*

Lo stile politico di Rajiv Gandhi fu frutto del confluire di tre differenti componenti. Il primo elemento chiave fu lo scarso spessore culturale, intellettuale e caratteriale del personaggio. Rajiv Gandhi non si era mai particolarmente distinto nel corso dei suoi studi e non era riuscito a completare il proprio curriculum universitario a Cambridge. Questo è sintomatico non solo e non tanto della sua non grande sofisticazione culturale ma, soprattutto, di una certa fondamentale debolezza di carattere, che si sarebbe manifestata più volte nel periodo in cui fu primo ministro.

A questo scarso spessore intellettuale, culturale e caratteriale si sposavano altri due elementi. Il primo era la convinzione che l'applicazione in dosi massicce delle scienza moderna e l'adozione di tecniche manageriali sul tipo di quelle adottate dalle grandi corporation fossero elementi di per sé sufficienti a risolvere i problemi dell'India. Era una convinzione frutto dell'insufficienza culturale dell'uomo, che non sembrava rendersi conto delle complessità sociali e politiche del suo paese e che, essendo di professione un pilota dell'aviazione civile, aveva familiarità ed era affascinato dall'alta tecnologia.

Il secondo elemento che si sposava alla superficialità intellettuale, culturale e caratteriale di Rajiv Gandhi fu la lezione che egli trasse dal modo di governare della madre. Negli anni in cui Rajiv fu reclutato per il suo apprendistato accelerato alla carica di primo ministro, Indira Gandhi era una persona che aveva perso qualsiasi adesione agli alti ideali del padre e che basava il suo operato politico sulla navigazione a vista e su una manipolazione priva di scrupoli del partito e delle forze politiche presenti nel paese. Come si è visto, si era trattato di manipolazioni che avevano comportato lo spregiudicato (e alla fine suicida) utilizzo delle forze del comunitarismo religioso. La morte violenta della madre convinse Rajiv della necessità di disinnescare, attraverso una serie di accordi politici, alcune delle situazioni di tensione intercomunitaria più pericolose. Ma resta il fatto che, fin dall'inizio, il giovane primo ministro trovò irresistibile la tentazione di seguire l'esempio della madre, utilizzando le forze del comunitarismo per trarne vantaggio politico.

La parabola politica di Rajiv Gandhi può quindi essere vista come quella di un uomo che, favorito da un considerevole vantaggio ini-

ziale, si misurò con un compito – quello di governare un paese immenso, immensamente complesso e attraversato da una serie di crisi di grandi proporzioni – senza avere gli strumenti intellettuali e caratteriali per farlo. Man mano che le sue iniziative si rivelavano insufficienti o controproducenti – essenzialmente a causa delle carenze del primo ministro – questi si ridusse a far ricorso alla parte più deteriore dell'armamentario politico della madre. Fu così che il giovane e tecnocratico primo ministro, che proponeva come modello d'efficienza quello delle grandi corporation private, effettuò i rimpasti del proprio governo in media ogni due mesi e, nei suoi cinque anni di potere, licenziò non meno di sedici capi ministri. Il suo modo di governare, analogo a quello della madre, divenne quello di appoggiarsi a un circolo di favoriti, lasciando da parte e di fatto esautorando il proprio governo. La differenza di fondo fu che i favoriti della Gandhi erano in maggior parte uomini politici; nel caso di Rajiv si trattava soprattutto di giovani tecnocrati, in genere ex dirigenti di imprese private o ex funzionari di enti quali la Banca Mondiale, che avevano ricevuto la loro formazione e iniziato la loro carriera all'estero, con un'esperienza pratica di politica poca o nulla e con una conoscenza della stessa realtà indiana decisamente superficiale. Come nel caso della Gandhi, Rajiv dimostrò la tendenza, soprattutto quando a metà mandato la sua stella politica prese a declinare, a sbarazzarsi sistematicamente dei più capaci fra i suoi collaboratori, per circondarsi progressivamente di personaggi disposti a dirgli di sì in ogni caso.

Ma l'elemento di gran lunga più pericoloso nell'operato di governo di Rajiv Gandhi – un elemento chiaramente mutuato dalla madre – fu la disponibilità a valersi di politiche comunitaristiche, un'inclinazione che si manifestò già nel momento in cui Rajiv divenne primo ministro. Stranamente, però, l'opinione pubblica e gran parte degli intellettuali indiani sembrarono non accorgersene, così come sembrarono non accorgersene gli osservatori occidentali, affascinati dalla supposta modernità tecnocratica di questo giovane leader, indubbiamente simpatico e telegenico.

16. *Il «pogrom» anti-sikh del 1984*

La prima manifestazione da parte di Rajiv della disponibilità a compromettersi con le forze del comunitarismo si ebbe in occasione dei gravi disordini che si verificarono contro i sikh in molte parti del Nord dell'India, ma soprattutto a Delhi e nella regione circostante, subito dopo la morte della Gandhi. Nel pomeriggio del 31 ottobre

1984, il giorno dell'assassinio di Indira, a Delhi vi erano stati sporadici (e premonitori) attacchi contro i sikh locali (fra cui la sassaiola di cui era stata fatta oggetto l'auto del presidente, il *Giani* Zail Singh). Il giorno dopo, bande di malavitosi, inquadrati da membri del Congresso di Delhi e dello Youth Congress, procedettero ad assalire, saccheggiare e distruggere in modo metodico le abitazioni dei sikh di Delhi, massacrando sistematicamente (spesso bruciandoli vivi) tutti coloro su cui potevano mettere le mani.

Dalle testimonianze raccolte appare chiaro che gli assalitori disponevano di precise indicazioni sugli obiettivi da colpire, basate fra l'altro sulle liste elettorali. Il massacro, poi, fu un vero e proprio *pogrom*, in quanto la polizia, pur perfettamente al corrente di quanto succedeva, non fece nulla per intervenire e, secondo alcune testimonianze, partecipò attivamente a saccheggi e massacri [Report 1984]. Fu solo il 3 novembre, dopo il funerale della Gandhi, che le autorità decisero di far intervenire l'esercito, dando ordine di sparare a vista su assassini e saccheggiatori (ciò che portò la situazione immediatamente sotto controllo).

Nella sola città di Delhi vennero massacrati 2733 sikh, ma i disordini si erano estesi anche nelle zone circostanti, dove vi furono centinaia di altre vittime. Queste avrebbero potuto essere anche di più se non vi fosse stato l'intervento di diverse famiglie indù che, a Delhi e altrove, diedero riparo ai sikh in fuga. Accanto alle perdite umane vi furono quelle materiali, che furono ingentissime, anche perché i sikh di Delhi erano una comunità assai prospera.

Il *pogrom* era stato accuratamente pianificato e, dalle ricerche fatte da un noto giornalista (Arun Shourie), risulta che l'esortazione di «dare ai sikh una lezione» fosse venuta, nel pomeriggio del 31 ottobre, da una persona che era allora parte del cerchio dei più intimi amici e consiglieri di Rajiv Gandhi, cioè da suo cugino Arun Nehru. Secondo le testimonianze disponibili (raccolte da gruppi d'azione civica, i cui membri non appartenevano alla comunità sikh), le bande degli assassini erano state raccolte prevalentemente nelle periferie della capitale ed erano arrivate nei quartieri abitati dai sikh a bordo di autobus della Delhi Transport Corporation (un ente pubblico) o di jeep abitualmente usate dagli attivisti del Congresso.

Si può sostenere, anche se la cosa appare poco credibile, che Rajiv, sconvolto dalla perdita della madre e impegnato nei suoi funerali, non si sia reso conto di quanto stava succedendo a Delhi, cioè nella medesima città in cui si trovava. Ma, anche se si accetta questa assai poco verosimile tesi, rimane il fatto che il primo ministro ritardò l'avvio di un'inchiesta fino all'aprile 1985 e che questa procedette con tale lentezza che

bisognò aspettare la seconda metà degli anni Novanta, ben dopo la morte di Rajiv Gandhi, prima che due uomini politici del Congresso di Delhi, sicuramente pesci piccoli, potessero essere condannati.

Subito dopo, la campagna elettorale del dicembre 1984 venne condotta da Rajiv Gandhi con estrema aggressività, accusando i sikh di domandare uno stato indipendente (ciò che era vero solo nel caso di una piccola minoranza). In effetti, a detta di un giornalista inglese, con chiare simpatie per il giovane primo ministro, «in quella che è stata descritta come la più sporca campagna elettorale della storia indiana, Rajiv arrivò a un pelo dall'incolpare della morte della madre l'opposizione, accusandola di appoggiare il separatismo sikh» [Nugent 1990, p. 54].

17. *Le riforme di Rajiv Gandhi*

Vi furono diverse ragioni che portarono l'opinione pubblica indiana e internazionale a dimenticare rapidamente il lato oscuro della personalità di Rajiv Gandhi. La prima fu, molto semplicemente, lo straordinario successo elettorale (e, ovviamente, nulla ha tanto successo quanto il successo). La seconda fu il fatto che, subito dopo, il giovane primo ministro dimostrò un eccezionale attivismo dando il via a numerose riforme e realizzando una serie di importanti accordi volti a disinnescare le situazioni di tensione fra il governo centrale e diversi stati dell'Unione, Punjab compreso. Fra le riforme vi fu un'ulteriore liberalizzazione dell'economia indiana e l'avvio di un processo di crescita ancorato alla vendita di beni di consumo durevole. Ovviamente, questo destò l'entusiasmo della classe media indiana e l'approvazione del grande capitale internazionale (dato che i beni di consumo durevole erano prevalentemente acquistati all'estero).

Tuttavia, negli anni successivi, quasi tutte le iniziative prese da Rajiv Gandhi si rivelarono sterili o controproducenti. Ma ve ne furono alcune, anche se assai poche, che lasciarono un segno positivo. La prima fu di carattere politico e consistette nell'approvazione dell'*Antidefection Bill* («progetto di legge anti-defezione»). La possibilità dei legislatori indiani, una volta eletti, di passare da un partito all'altro, era diventata una delle piaghe della politica indiana fin dalla seconda metà degli anni Sessanta, contribuendo alla destabilizzazione dei governi soprattutto statali. Il progetto di legge, che fu concordato con i membri dell'opposizione, portò a un emendamento della Costituzione, in base al quale l'abbandono da parte di un deputato del pro-

prio partito comportava l'automatica decadenza dal proprio seggio (sia in Parlamento, sia nelle assemblee statali). Questo non avveniva solo nel caso di abbandono in blocco del partito da parte di almeno un terzo dei suoi componenti.

Un'altra iniziativa politica di Rajiv Gandhi fu la promozione di un'industria indiana dei computer e la diffusione del loro utilizzo in India. Questo portò alla creazione della Silicon Valley indiana nella città di Bangalore, la cui produzione, soprattutto nel settore del software, si rivelò concorrenziale a livello internazionale, diventando una delle principali fonti di valuta pregiata per l'India. In quegli anni venne introdotto Railnet, un sistema integrato di computer per le ferrovie indiane, destinato sia alle prenotazioni, sia al controllo dello spostamento del materiale rotabile. Ancora più importante fu la creazione di Nicnet, una rete computerizzata, estesa fino a livello di villaggio, il cui compito era quello di raccogliere, catalogare e scambiare fra le varie agenzie governative ogni sorta di dati. Più in generale, il continuo uso del computer portatile da parte di Rajiv Gandhi generò un processo d'imitazione fra coloro che se ne potevano permettere l'acquisto, promuovendone la diffusione.

Infine vi fu una serie di sviluppi analoghi nel campo dell'alta tecnologia. In particolare venne dato nuovo impulso alla produzione d'energia nucleare che, nelle intenzioni di Rajiv Gandhi, avrebbe dovuto sopperire al 10% del fabbisogno energetico indiano con l'inizio del XXI secolo. Nel 1988 ciò portò a un accordo con l'Urss per la costruzione di due giganteschi impianti per la produzione di uranio arricchito. Nello stesso anno, l'India fu in grado di mettere in orbita, grazie al vettore europeo *Arianne*, il primo satellite completamente progettato e costruito in India.

18. *La nuova politica economica*

L'ideologia tecnocratica e modernizzatrice di Rajiv Gandhi aveva un sano disprezzo per la politica nehruviana di pianificazione e di intervento dello stato nell'economia. Non stupisce quindi che Rajiv, pur mantenendo la politica di piano, la riorientasse in modo da promuovere l'espansione del capitale privato e la liberalizzazione dell'economia indiana. Nel marzo 1985, in un bilancio dove la parola «socialismo» e il riferimento ai principî socialisti brillavano per la loro assenza, vennero ridotte le imposte sia sulle persone fisiche, sia su quelle giuridiche e vi fu l'abolizione del regime delle licenze per 25 settori. Inol-

tre venne introdotta una serie di provvedimenti, fra cui l'abbassamento delle tariffe doganali, volti a facilitare il commercio con l'estero.

La cosa forse più degna di nota in questo bilancio fu la diminuzione del prelievo fiscale in un periodo in cui la situazione generale dell'economia era buona, ma «il denaro non tassato (*black money*) che circolava nel solo settore non agricolo era pari ad un valore compreso fra un terzo e la metà del Pil» [Bhagavan 1987, p. 74]. Questa sottrazione di risorse allo stato si sommò al fatto che, negli anni precedenti, vi era stata una rapida crescita di spese statali non legate allo sviluppo, in particolare nell'ambito della difesa, del pagamento degli interessi sul debito e delle sovvenzioni ai contadini proprietari di terre. Il risultato netto fu che, per la prima volta a partire dall'indipendenza, gli investimenti nel settore privato superarono quelli nel settore pubblico. Chiaramente, quindi, nel modello di sviluppo a cui pensava Rajiv Gandhi il processo di crescita sarebbe stato trainato dalla crescita del settore privato.

Entro certi limiti ciò si verificò, dato che, nel 1986-1990, il tasso di crescita del Pil passò al 5,9% (rispetto al 5,4% del quinquennio precedente e, soprattutto, a quello oscillante fra il 3,8 e il 3,3% degli anni Sessanta e Settanta). Si trattò di una crescita trainata dai beni di consumo durevole acquistati dalla classe media indiana, variamente stimata come formata da 50, 100 o 200 milioni di persone (quindi, in ogni caso, una ristretta minoranza rispetto a una popolazione complessiva che si avviava a toccare il miliardo di anime). Fu in questo periodo che si diffusero le Tv a colori e le utilitarie Maruti.

Si trattava di una strategia economica destinata a entusiasmare le classi medie (oltre che, come si è detto, i rappresentanti del capitalismo internazionale). Ma questo tipo di sviluppo comportava pesanti costi politici ed economici. Il potenziale costo politico divenne chiaro già nel maggio 1985, in occasione della presentazione al Congress Working Committee di una risoluzione economica preparata da Rajiv Gandhi e dai suoi più stretti collaboratori, dove si presentava il processo di liberalizzazione economica quale imperativo necessario a sostenere lo sviluppo industriale. La risoluzione suscitò vivaci reazioni fra i membri del Cwc che criticarono una politica economica che sembrava non tenere conto degli interessi delle fasce più povere della popolazione e che si discostava radicalmente dalla tradizione nehruviana. Si trattò di una reazione che fu spia non solo del disagio ideologico del partito, ma dello scontento dei quadri del Congresso, che Rajiv Gandhi aveva di fatto messo da parte per governare attraverso il suo ristretto circolo di amici tecnocrati. La reazione del Cwc fu abbastanza forte da costringere il primo ministro a una riformulazione della risoluzione economica tale da ristabilire la linea di con-

tinuità con il passato, enfatizzando i principî socialisti quali obiettivi prioritari del governo [Gheddo s.d., pp. 70-72]. Nel novembre 1985, il settimo piano quinquennale (per gli anni fiscali dal 1984-1985 al 1989-1990) propose strategie e obiettivi in linea con quelli dei piani precedenti.

L'opposizione alla politica economica auspicata da Rajiv Gandhi fu oggettivamente rafforzata dall'evoluzione del commercio con l'estero. Nel giro di un anno, infatti, i provvedimenti liberistici voluti da Rajiv Gandhi e dai suoi consiglieri determinarono una crescita delle importazioni del 20%, senza che praticamente vi fosse alcun aumento delle esportazioni.

Confrontato dalla prospettiva di una crisi della bilancia commerciale, lo stesso ministro delle Finanze, Vishwanath Pratap Singh, incominciò ad avere dei ripensamenti sulla saggezza delle politiche liberistiche. Questo nonostante il fatto che V.P. Singh, uno dei pochissimi fra gli amici-collaboratori di Rajiv Gandhi con un'esperienza politica di tutto rispetto, avesse presentato e fortemente auspicato l'adozione dell'originale risoluzione economica preparata dal primo ministro. Di conseguenza, nel 1987, il governo Gandhi si vide costretto a reimporre una serie di controlli sulle importazioni. Ma, sostanzialmente, vi fu una continuazione della politica di promozione della crescita economica attraverso i beni di consumo durevole e la riduzione della pressione fiscale. Tuttavia, per mantenere il consenso di importanti fasce di popolazione che, almeno per il momento, traevano vantaggi scarsi o nulli da questo tipo di sviluppo, il bilancio del 1988 distribuì sovvenzioni e benefici fiscali di vario genere.

La crescita economica, quindi, continuò ininterrotta per l'intera durata del mandato di Rajiv Gandhi e oltre, ma a prezzo di un crescente indebitamento interno ed esterno. Questo indusse il governo indiano, in occasione del bilancio del marzo 1989, a imporre un radicale innalzamento di tasse e tariffe, provocando un'impennata nel prezzo dei beni di consumo durevole. Tuttavia, la crescita del debito statale era ormai fuori controllo. La conseguenza ultima di questo tipo di sviluppo fu che, nel 1991, cioè due anni dopo la fine del governo di Rajiv Gandhi, la congiuntura internazionale determinata dalla seconda guerra del golfo, portò lo stato indiano sull'orlo della bancarotta.

19. *Il caso Shah Bano e la questione della moschea di Ayodhya*

Sia durante il suo apprendistato politico, sia nella prima fase del suo governo, Rajiv Gandhi, a causa della sua supposta distanza dal vecchio modo di far politica, venne definito dalla stampa come «Mr.

Clean» (il signor Pulito). In effetti, fra il giovane primo ministro e i suoi concittadini vi fu una sorta di lunga luna di miele che si estese fin verso la metà del 1986. In quel periodo, una larga parte dell'opinione pubblica sembrò considerare il giovane primo ministro come una sorta di Messia, destinato a inaugurare una nuova era di onestà pubblica, efficienza amministrativa e modernizzazione del paese, destinata «a portare l'India nel XXI secolo» (come diceva uno dei più fortunati slogan utilizzati dallo stesso Rajiv).

Le reali dimensioni di Rajiv Gandhi come statista e politico incominciarono però a diventare chiare in seguito al caso Shah Bano. Si trattò di una questione che raggiunse le prime pagine dei quotidiani nazionali in seguito a una decisione della Corte Suprema, nell'aprile 1985. Il caso in questione aveva preso il via nel 1978, quando un cittadino indiano musulmano, Ahmed Khan, aveva ripudiato la moglie, Shah Bano, dopo un'unione di quarantaquattro anni. Secondo il codice di famiglia musulmano, l'ex marito aveva restituito la dote alla famiglia della ex moglie e aveva pagato il mantenimento di quest'ultima per tre mesi. Qui, secondo la legge coranica, finivano gli obblighi di un marito divorziato. Ma Shah Bano, che era senza mezzi di sostentamento, aveva fatto causa all'ex marito, a cui, a norma di un articolo del codice di procedura penale (*Criminal Procedure Code of India*), toccava in ogni caso farsi carico del mantenimento di una ex moglie che non fosse economicamente autosufficiente [Khory 1993, p. 123]. A sua volta, l'ex marito aveva fatto ricorso, appellandosi al dettato del diritto di famiglia vigente per la comunità musulmana, basato sulla legge coranica (a cui Ahmed Khan si era attenuto).

La causa, iniziata nel 1978, giunse alla sua conclusione, davanti alla Corte Suprema, con il giudizio pronunciato dal giudice Chandrachud nell'aprile 1985. Il dotto giudice non solo diede torto ad Ahmed Khan, ma lo fece basandosi anche su una sua propria interpretazione della legge coranica. Inoltre, nella sua sentenza conclusiva, Chandrachud affermò che «era materia di rammarico» il fatto che l'art. 44 della Costituzione indiana fosse rimasto lettera morta. Come ricordava il dotto giudice, l'articolo in questione recitava: «lo stato si dovrà sforzare a garantire ai cittadini un codice civile uniforme in tutto il territorio dell'India».

La sentenza avviò immediatamente un aspro dibattito a livello nazionale fra i sostenitori e gli oppositori della sentenza. Questi formarono due fronti contrapposti trasversali. I laici, infatti, si divisero fra coloro che appoggiavano la sentenza come una prova di laicismo e coloro che ricordavano come una componente fondamentale del laicismo indiano fosse sempre stata la protezione delle minoranze. Que-

sti ultimi puntualizzavano il fatto che la maggioranza musulmana avrebbe visto la sentenza della Suprema Corte come un'aggressione alla propria identità. Una tesi speculare era sostenuta dai fondamentalisti indù, rappresentati in Parlamento dal Bjp (Bharatiya Janata Party, «partito popolare indiano», la nuova incarnazione del vecchio Jan Sangh)[13]. Costoro appoggiavano la decisione del giudice Chandrachud proprio perché auspicavano l'assimilazione della comunità musulmana nella «cultura» indù e, di conseguenza, l'eliminazione di un diritto di famiglia separato per la comunità musulmana. Dal canto suo, la comunità musulmana (a parte le voci isolate di alcuni intellettuali e giornalisti) era schierata contro la sentenza.

In quest'ultimo caso, uno dei problemi era il grande ascendente, anche politico, che gli *ulama* (i dottori della legge) e gli *imam* delle principali moschee avevano sui loro correligionari. La spartizione, infatti, aveva «irlandesizzato» i musulmani indiani. Come nell'Irlanda colonizzata dagli inglesi, l'unica classe dirigente era rimasta quella formata dai religiosi. I musulmani indiani, infatti, avevano perso la quasi totalità della propria classe media e dei propri intellettuali laici in seguito alla spartizione (che aveva visto l'emigrazione in Pakistan della grande maggioranza di questi gruppi sociali). In una comunità gravemente impoverita, materialmente e intellettualmente, i religiosi (molti dei quali, come si è visto, erano alleati storici del Congresso) erano diventati i leader degli indo-musulmani (un'altra delle ragioni che aveva pesato in senso negativo sul progresso sociale e intellettuale della comunità).

Ora, non vi è dubbio che i religiosi musulmani fossero profondamente contrariati dalla sentenza del giudice Chandrachud. Non solo il giudice aveva impedito l'applicazione del diritto di famiglia islamico e auspicato la sua eliminazione, ma aveva basato il suo giudizio anche sulla propria interpretazione della legge coranica. Se è vero che l'interpretazione della legge coranica non è monopolio dei dottori della legge, ma, almeno in teoria, è aperta al singolo fedele, è anche vero che il giudice Chandrachud non era un musulmano, bensì un indù.

In sostanza, i religiosi indo-musulmani si sentirono sfidati a più livelli. Da qui la loro reazione, che coinvolse la maggioranza della comunità. Un ulteriore elemento che permise questa mobilitazione fu che la maggioranza degli intellettuali musulmani esitò a prendere posizione a favore del giudizio della Suprema Corte, per paura di trovarsi schierati con i fondamentalisti indù.

In una situazione in cui il caso Shah Bano era ormai diventato una questione nazionale, il governo indiano decise di prendere pubblicamente posizione. In queste circostanze Rajiv Gandhi iniziò facendo la

cosa giusta (per poi proseguire – come praticamente in ogni altro caso politico di una certa difficoltà – rinnegando le sue posizioni iniziali). Da vero laico, il primo ministro inviò uno dei suoi più brillanti collaboratori-amici, il giovane ministro di stato dell'Interno[14], il musulmano Arif Mohammad Khan, a difendere l'operato della Suprema Corte in Parlamento.

Arif Mohammad Khan, un giovane di notevole coraggio personale e politico, pronunciò un brillante discorso, difendendo la decisione della Suprema Corte anche in base a una serie di versetti del Corano (che, in quanto musulmano, era legittimato a usare per basare le proprie argomentazioni). Il primo ministro – che a quanto pare si congratulò con Arif per la «splendida prestazione» – incominciò, però, ad avere quasi subito dei ripensamenti. In effetti, il vero problema di Rajiv Gandhi durante il suo intero mandato fu che, dopo lo splendido successo elettorale del dicembre 1984, ogni altro appuntamento con le urne rappresentò un declino del consenso elettorale per il partito, stabilendo una tendenza costantemente negativa. In questa situazione, e considerati gli scarsi successi delle sue iniziative amministrative e politiche, la ricerca del consenso da parte del primo ministro incominciò a far riferimento sempre più agli interessi e alle suscettibilità delle comunità religiose (con buona pace del laicismo nehruviano). Questa essendo la situazione, Rajiv arrivò alla conclusione che non poteva permettersi di perdere il consenso della grande maggioranza della comunità musulmana. Ma, da buon opportunista, il primo ministro si rese anche conto che una decisione a favore dei musulmani gli avrebbe messo contro i fondamentalisti indù. Data la crescita di sentimenti comunitari nell'ambito della comunità indù, in corso fin dall'inizio degli anni Ottanta, il primo ministro arrivò alla decisione che, se da un lato doveva venire incontro alle esigenze degli *ulama* musulmani, dall'altro doveva dare qualcosa in cambio agli indù.

A questo punto, il figlio di Indira seguì una strategia del doppio binario. Da un lato, mise allo studio un progetto di legge, il *Muslim Women (Protection of Right on Divorce) Bill.* Questo prevedeva che, a meno che moglie e marito decidessero di comune accordo di far riferimento al Codice di procedura penale, prevaleva il codice di famiglia musulmano[15]. Nello stesso tempo, alla ricerca di un modo per acquietare le critiche della destra indù, Rajiv Gandhi, su consiglio del cugino (e stretto collaboratore) Arun Nehru, riaprì una questione che giaceva dormiente dai primi anni dell'indipendenza.

A quell'epoca, in Uttar Pradesh, si era aperto un contenzioso fra indù e musulmani, sulla questione di una moschea, la Babri Masjid, co-

struita al tempo dell'imperatore moghul Babur, in una delle città sante dell'induismo: Ayodhya. Ayodhya era, secondo la leggenda, il luogo natale del dio Ram (che, secondo i fondamentalisti indù, non era una figura mitica, ma un personaggio storico). Per una singolare coincidenza, il luogo natale di Ram (su cui, evidentemente, gli indù fondamentalisti e quelli ortodossi avevano dirette indicazioni da parte dello stesso dio Ram) si trovava proprio nel cortile della Babri Masjid (dove, per altro, ai pellegrini indù era permesso accedere e svolgere le proprie attività cultuali). Nel periodo subito dopo la spartizione, però, la situazione era improvvisamente entrata in una fase critica, anche in seguito alla «miracolosa» apparizione in loco dei simulacri del dio Ram e della sua sposa (2 dicembre 1949). Mentre i fedeli indù accorrevano a migliaia, il governo dell'Uttar Pradesh, incalzato da quello di Delhi, aveva congelato la questione, dichiarando la moschea e i suoi dintorni «area contesa» e chiudendo i cancelli della Babri Masjid, in modo da impedire il culto sia ai musulmani sia agli indù.

Non si era trattato di un'equa soluzione, visto che il «miracolo» era stato, in realtà, un atto di aggressione organizzato da un santone indù contro i musulmani locali, ma, quanto meno, come si è detto, la situazione era stata congelata. Almeno lo fu fino a che Rajiv Gandhi, su consiglio del cugino, incominciò a prendere i provvedimenti necessari per far riaprire i cancelli della moschea, spalancandone il cortile al culto degli indù (ma continuando a escludere i musulmani). Come doveva poi confermare lo stesso ispiratore della decisione, cioè Arun Nehru, in un'intervista giornalistica, i due provvedimenti (il *Muslim Women [Protection of Right on Divorce] Bill*) e la riapertura del cortile della moschea al culto dei seguaci di Ram) erano stati pensati come un «pacchetto» che potesse soddisfare indù e musulmani [Nugent 1990, p. 187].

Di conseguenza, un tribunale compiacente emise una sentenza che riaprì ai soli indù il culto all'interno della Babri Masjid (febbraio 1986) e, pochi mesi dopo (maggio 1986) venne approvato il *Muslim Women (Protection of Right on Divorce) Bill*. La nuova legge cancellò *ipso facto* la sentenza della Suprema Corte, con notevole (e miope) soddisfazione della maggioranza della comunità musulmana (e con la costernazione di una parte dei laici, compreso Arif Khan, che, cosa più unica che rara nella storia della democrazia indiana, si dimise da ministro di stato in segno di protesta). D'altra parte, la nuova legge fornì munizioni in abbondanza ai fondamentalisti indù, mentre la decisione sulla Babri Masjid, lungi dall'acquietarli diede loro un ulteriore vantaggio politico aprendo nel contempo quello che si rivelò un vero e proprio vaso di Pandora.

Da molto tempo, le tesi della destra radicale indù, espressione dell'Rss e rappresentata a livello parlamentare prima dal Jan Sangh e poi dal Bjp, era che gli indù, per quanto l'80% della popolazione, fossero politicamente discriminati. Infatti, mentre le minoranze votavano in blocco, i voti della maggioranza erano dispersi fra vari partiti. Di qui la capacità delle minoranze di condizionare il governo, ciò che spiegava come il «pseudolaicismo» di Nehru avesse loro concesso ogni sorta di garanzie e privilegi. Esempio di questi privilegi era, appunto, il fatto che il diritto di famiglia musulmano fosse stato lasciato intatto mentre, viceversa, il codice di famiglia indù era stato radicalmente riformato.

Si trattava di tesi prive del benché minimo fondamento. Non vi erano praticamente musulmani nelle fila della grande borghesia capitalistica, la classe media musulmana era esigua e i musulmani brillavano per la loro assenza nella polizia e nelle forze armate. È vero che, in una serie di distretti elettorali, i musulmani potevano avere un peso decisivo, ma, anche per la mancanza di una vigorosa classe media o di un adeguato numero di intellettuali che ne prendessero la guida politica, la comunità musulmana era stata in grado di esercitare un peso politico solo in casi assolutamente eccezionali, quando si era sentita direttamente minacciata (come ai tempi dell'emergenza). La retorica antimusulmana degli esponenti dell'induismo politico era quindi altrettanto priva di fondamento della retorica antisemita dei nazisti europei (e altrettanto virulenta e, potenzialmente, pericolosa). L'approvazione del *Muslim Women Bill* diede però nuova credibilità alle loro tesi.

Come se non bastasse, l'apertura dei cancelli della Babri Masjid diede ai fondamentalisti un nuovo tema con cui aizzare i fedeli indù. I fondamentalisti, infatti, rilanciarono, per così dire, il gioco chiedendo che la Babri Masjid venisse «rimossa», cioè distrutta, per far posto a un megatempio al dio Ram. La richiesta veniva basata su ragioni pseudostoriche: non solo la Babri Masjid sorgeva sul luogo di nascita del dio Ram, ma la sua costruzione era stata resa possibile dalla distruzione di un preesistente tempio indù.

Anche se quest'ultima affermazione fosse stata vera, difficilmente avrebbe potuto giustificare la distruzione della Babri Masjid. Ma il fatto è che non esisteva nessuna seria prova storica o archeologica di un atto di iconoclastia che ci si sarebbe potuto aspettare da Aurangzeb, ma non certo da un principe tollerante come Babur. Un tempio indù era sì esistito sul luogo della Babri Masjid ma risaliva all'epoca gupta ed era scomparso circa mille anni prima della conquista moghul dell'India. Ciò nonostante, per le ingenue e ignoranti masse indù, quella di reclamare il luogo di nascita del dio Ram, sconsacrato dagli invasori mu-

sulmani, venne accettata come una richiesta eminentemente giusta e ragionevole. Negli anni seguenti, la Vhp (Vishwa Hindu Parishad o Consiglio mondiale indù), un'organizzazione legata all'Rss, lanciò una massiccia agitazione che coinvolse strati sempre più ampi della popolazione e che – come si vide poi – contribuì potentemente a mobilitare un seguito elettorale sempre più vasto dietro il Bjp, il partito dei fondamentalisti indù. Questa mobilitazione portò a un vertiginoso aumento della tensione intercomunitaria e, a partire dalla fine del decennio, a una serie di *pogrom* ai danni dei musulmani. Infine, il 6 dicembre 1992, vi fu la distruzione della stessa Babri Masjid, seguita da ulteriori *pogrom* anti-musulmani. L'intera agitazione servì da veicolo per l'ascesa politica del Bjp che, con due deputati alla Lok Sabha nella legislatura 1985-1989, iniziò la rapida scalata verso il potere a partire dalle elezioni del 1989.

20. *L'evoluzione della questione punjabi*

Come si è già ricordato, la prima fase di governo di Rajiv Gandhi fu anche caratterizzata dalla finalizzazione di una serie di accordi volti a disinnescare le situazioni di tensione che si erano sviluppate nel corso degli anni fra il governo centrale e alcuni stati dell'Unione. Per brevità ci limiteremo a trattare del modo in cui Rajiv Gandhi cercò di dare una soluzione alla questione del Punjab. Non solo quello era il problema la cui soluzione, per ovvie ragioni, gli stava maggiormente a cuore, ma il modo con cui lo gestì è esemplare delle sue effettive capacità politiche e del modo in cui trattò consimili problemi.

Dopo aver chiuso gli occhi sul massacro dei sikh di Delhi e dopo la campagna elettorale anti-sikh da lui condotta, il primo ministro decise che, dopo tutto, l'unico modo di risolvere il problema del Punjab era quello di ricercare un accordo con la leadership moderata dei sikh. A questo punto egli incominciò a liberare i detenuti politici sikh, a incominciare dal presidente dell'Akali Dal, il *Sant* Harchand Singh Longowal (in galera da 10 mesi). Inoltre venne sospesa la censura sulla stampa punjabi, imposta in occasione dell'operazione *Blue Star*. Nel medesimo tempo, Rajiv aprì un canale di comunicazione confidenziale con lo stesso Longowal e, il 23 luglio 1985, Longowal e il primo ministro si incontrarono in gran segreto a Delhi per un colloquio personale.

Il risultato fu un accordo che, sostanzialmente, accoglieva le posizioni portate avanti dalla leadership moderata sikh al tempo della trattativa con Indira Gandhi. In altre parole vennero riferite a differenti

corti arbitrali le tre questioni dello scambio fra Chandigarh (che sarebbe andata al Punjab) e alcuni territori punjabi hindofoni (da cedersi all'Haryana), della distribuzione delle acque fluviali fra Punjab, Haryana e Rajasthan e, infine, della devoluzione di potere dal governo centrale al Punjab. Vale la pena di sottolineare che, per quanto riguarda la questione di Chandigarh – che era quella dotata di maggiore visibilità politica –, la decisione arbitrale non riguardava tanto il problema se Chandigarh dovesse passare al Punjab, bensì solo quello dei territori che il Punjab avrebbe dovuto dare in cambio. In effetti la data del trasferimento di Chandigarh al Punjab era già stata prevista per il 26 gennaio 1986 e, di conseguenza, alla commissione incaricata del caso venne dato mandato di completare i lavori al più tardi il 31 ottobre 1985.

Il raggiungimento dell'accordo fu accolto entusiasticamente dalla grande maggioranza dell'opinione pubblica e seguito dall'annuncio che, il 22 settembre 1985, si sarebbero tenute nuove elezioni in Punjab. Ma, in Punjab, lo sterminio di Bhindranwale e dei suoi seguaci rifugiatisi nell'Akal Takht non aveva portato alla completa eliminazione del movimento terroristico. Il 20 agosto 1985, lo sfortunato Longowal fu assassinato da due terroristi sikh.

Questa prima crisi, però, venne rapidamente superata: il governo dell'Unione pospose le elezioni di appena tre giorni; dal canto loro, i membri dell'Akali Dal elessero un nuovo leader nella persona di Surjit Singh Barnala, uno stretto collaboratore di Longowal e una delle pochissime persone che erano state fin dall'inizio tenute al corrente delle trattative segrete fra Rajiv Gandhi e il defunto presidente dell'Akali Dal.

Le elezioni all'Assemblea legislativa del Punjab, caratterizzate dalla partecipazione del 66% dell'elettorato (decisamente alta per il sistema politico indiano e, in genere, per i sistemi politici maggioritari), si svolsero in modo eccezionalmente privo d'incidenti. L'Akali Dal conquistò 73 seggi su 117, ottenendo per la prima volta la maggioranza assoluta. Barnala poté quindi formare il governo dello stato, diventando capo ministro del Punjab.

Il passo successivo era rappresentato dall'esito degli arbitrati sulle varie questioni sollevate dalla leadership moderata dei sikh. Come si è detto, la commissione incaricata dell'arbitrato sulla questione di Chandigarh aveva il mandato di sottomettere il suo rapporto in tempo utile perché Chandigarh potesse essere trasferita al Punjab al più tardi il 26 gennaio 1986. Ma la commissione non riuscì a individuare i territori da trasferire all'Haryana che, secondo il dettato del mandato che le era stato assegnato, dovevano essere non solo abitati da hindofoni, ma attigui all'Haryana. In effetti si trattava di territori che,

come ognun sapeva, non esistevano, dato che i territori hindofoni nel Punjab post-1966 erano tutti non attigui all'Haryana.

A questo punto Rajiv Gandhi avrebbe potuto trarre le logiche conseguenze e trasferire in ogni caso Chandigarh al Punjab (riservandosi eventualmente di trovare una qualche forma di compensazione per l'Haryana). Il primo ministro, invece, pospose il trasferimento di Chandigarh al 21 giugno 1987, creando nel contempo una seconda commissione. Questa aveva il mandato di individuare come distretti hindofoni da trasferire all'Haryana anche quelli non attigui a quest'ultimo stato. La nuova commissione riuscì a compiere il miracolo richiesto, identificando 15.000 acri nel distretto di Rajpura. La commissione suggerì anche che il governo dell'Haryana costruisse in quest'area la sua nuova capitale.

Questa proposta, prontamente accettata da Barnala, venne rigettata da due successivi capi ministri dell'Haryana. A questo punto la commissione presentò il suo verdetto finale il 10 giugno 1986, proponendo l'assegnazione di Chandigarh al Punjab in cambio del trasferimento all'Haryana di 70.000 acri di territorio punjabi. La cifra sembra essere stata inventata lì per lì dal presidente della commissione, senza alcun riferimento all'effettiva situazione esistente sul terreno e, in effetti, la commissione era riuscita a individuare solo un po' più della metà del territorio da trasferire. Dato che non esistevano 70.000 acri di terra punjabi abitata da hindofoni, l'accettazione dell'arbitrato della commissione avrebbe comportato il trasferimento all'Haryana di distretti abitati da punjabofoni. Si trattava di una proposta politicamente inaccettabile per la leadership akali e, quindi, non venne accettata. La conseguenza fu che Chandigarh rimase sotto l'amministrazione di Delhi.

La questione dell'arbitrato sulle acque non andò meglio. Esso, presentato il 30 giugno 1987, prevedeva, fra l'altro, un trasferimento di una parte delle acque dei fiumi Ravi e Beas all'Haryana. Ma un'influente sezione dell'Akali Dal sostenne che il giudizio della commissione era invalido. Infatti, secondo le norme di diritto internazionale, precedentemente seguite anche dall'India nel caso della spartizione di acque fluviali fra gli stati dell'Unione, solo gli stati rivieraschi avevano diritto alle acque di un fiume. Ora, né il Ravi, né il Beas toccavano l'Haryana.

Entrambi questi arbitrati erano quindi andati in senso contrario alle aspirazioni dei sikh. Naturalmente, Rajiv Gandhi aveva il potere di non tenerne conto e, in un primo tempo, sembrò deciso a procedere in ogni caso al trasferimento di Chandigarh al Punjab, anche se in ritardo sulla data prevista. Ma, nel 1987, l'avvicinarsi delle elezioni nell'Haryana indusse il primo ministro a lasciare le cose come stavano. Negli anni precedenti, infatti, il Congresso aveva perso un'ele-

zione dopo l'altra, mantenendosi forte solo negli stati di lingua hindi. La possibilità di alienarsi l'elettorato di lingua hindi dell'Haryana pesò, quindi, più dell'opportunità di risolvere la questione punjabi.

Questa serie di sviluppi ebbe esattamente lo stesso effetto che aveva avuto il pervicace rifiuto di fare concessioni da parte della Gandhi un quinquennio prima. La stella della leadership moderata sikh, cioè quella di Barnala, incominciò a declinare, in quanto non in grado di mostrare alcun risultato concreto per le lunghe trattative in corso. Il 26 gennaio 1986 passò senza che Chandigarh fosse ceduta al Punjab, così come passò invano la seconda scadenza, fissata da Rajiv prima il 15 luglio e poi il 15 agosto 1986. Indebolito da questa mancanza di risultati, Barnala fu posto sotto pressione da una parte della stessa dirigenza akali, mentre il movimento terrorista prendeva sempre più quota.

A questo punto, Rajiv Gandhi, invece di puntellare la posizione di Barnala con una qualche concessione, non trovò di meglio che sciogliere il governo del Punjab, imponendo l'amministrazione diretta di Delhi sul Punjab (12 maggio 1987). In questo modo venne confermata la linea di tendenza per cui i governi dell'Akali Dal non erano mai riusciti a completare il loro mandato.

La ragione ufficiale dell'imposizione della President Rule in Punjab fu il deteriorarsi della situazione dell'ordine pubblico in seguito all'aumento delle attività terroristiche. La ragione vera fu che il provvedimento era indirizzato a conquistare il consenso dell'elettorato dell'Haryana, che sarebbe andato alle urne di lì a cinque settimane. Il Congresso perse in ogni caso le elezioni in Haryana. Ma l'eliminazione del legittimo governo punjabi aprì la strada al confronto diretto fra le forze repressive dello stato indiano e il movimento secessionista. Negli anni seguenti l'intero Punjab sprofondò in una vera e propria guerra civile che provocò atrocità di ogni genere e che venne domata dagli apparati di sicurezza indiani solo nella prima metà degli anni Novanta, facendo ricorso a metodi degni delle più sanguinarie dittature militari latinoamericane.

21. *La politica estera indiana a livello planetario*

Al pari del nonno, Rajiv Gandhi amava calcare il palcoscenico mondiale, facendosi campione e portavoce della causa dei paesi afro-asiatici. Sotto la sua leadership, quindi, l'India entrò in una nuova fase di attivismo in politica estera. In particolare Rajiv Gandhi giocò un ruolo di una certa importanza nel promuovere la politica di boicottaggio economico a livello internazionale contro il governo razzista

del Sud Africa e in appoggio alla lotta per l'indipendenza della Namibia (allora una colonia sudafricana). Fu una crociata che il primo ministro indiano portò avanti in sede Onu, nell'ambito dei periodici convegni dei capi di governo del *Commonwealth* e nei summit del Movimento dei Paesi Non-Allineati. Nell'ambito della sua azione contro il governo razzista del Sud Africa, inoltre, Rajiv Gandhi accordò, fin dal 1985, il pieno riconoscimento diplomatico allo Swapo, il movimento indipendentista della Namibia.

La Namibia raggiunse l'indipendenza e il Sud Africa si diede un regime non razzista solo dopo la fine del mandato di Rajiv Gandhi. Ma, certamente, bisogna riconoscere a Rajiv Gandhi il merito di avere concretamente operato affinché questo avvenisse.

L'azione dell'India a livello internazionale venne inquadrata nell'ambito della tradizionale politica di non allineamento. Come era stato il caso fin dall'agosto 1971, l'architrave di questa politica rimase il ventennale Trattato di pace amicizia e cooperazione stipulato con l'Urss. Ma ci fu anche un percettibile miglioramento dei rapporti con gli Usa, ormai diventati il principale partner commerciale dell'India.

Questo miglioramento dei rapporti fra India e Usa andò avanti nonostante le persistenti divergenze fra i due paesi a proposito della politica nucleare. Rajiv Gandhi, infatti, si mantenne fermo nel rifiuto di firmare il Tnp (Trattato di non proliferazione nucleare), da lui giudicato discriminatorio contro l'India. La sua controproposta al Tnp trovò espressione, fra l'altro, nella Dichiarazione di Delhi (novembre 1985). Firmata congiuntamente dal primo ministro indiano e dal leader dell'Urss, Michail Gorbačëv, la Dichiarazione di Delhi auspicava il completo disarmo nucleare entro il 2010, lo smantellamento di qualsiasi base militare al di là dei confini nazionali e la fine dei patti militari. Ovviamente questa era una politica che conveniva assai poco agli Usa e molto all'Unione Sovietica. Quest'ultima, per quanto apparentemente al culmine della propria potenza, era profondamente minata al suo interno da un processo di decadenza che, come probabilmente Gorbačëv sapeva, l'avrebbe privata nel giro di pochi anni di ogni possibilità di giocare un ruolo imperiale a livello planetario.

22. *La politica estera indiana a livello regionale*

Nel complesso, quindi, sul palcoscenico della grande politica internazionale il primo ministro indiano ritagliò per sé e per il proprio paese una posizione di distinzione. Meno positivi, invece, furono i rapporti con i paesi confinanti. Qui, un importante ruolo negativo fu

giocato dall'avventurismo del capo delle forze armate indiane e, almeno per un certo periodo di tempo, dall'incapacità o dalla non volontà del primo ministro di mantenere uno stretto controllo su questo generale «con il complesso di Napoleone».

Il generale in questione era quel Krishnaswamy Sundaraj che aveva così mal consigliato Indira Gandhi al tempo dell'operazione *Blue Star*. Nonostante il ruolo non certo positivo da lui giocato nell'incoraggiare la Gandhi sulla strada che l'aveva portata alla rovina, Sundaraj aveva proseguito la sua carriera fino a raggiungere la carica suprema di comandante di stato maggiore.

In effetti Sundaraj non era un uomo privo di qualità organizzative e, senza dubbio, aveva svolto una parte importante nella modernizzazione dell'esercito indiano. Ma Sundaraj era un personaggio di grande ambizione personale, alla ricerca di un proprio ruolo nella storia. A questo fine, egli fece tutto il possibile per portare l'India a una guerra prima con il Pakistan e poi con la Cina.

In quel periodo il ministro della Difesa era lo stesso Rajiv e, quindi, il ministero era di fatto gestito dal ministro di stato per la Difesa, Arun Singh, uno dei giovani amici-consiglieri del primo ministro. Sundaraj, a detta anche dei suoi avversari un individuo carismatico e brillante, riuscì a manipolare il giovane ministro di stato in modo da sottrarsi di fatto al suo controllo. In questo modo il generale fu in grado di lanciare, nel gennaio 1987, un'operazione (detta *Brasstacks*) nel Rajasthan, al confine con il Pakistan. Questa era (volutamente) di dimensioni tali da avere tutte le caratteristiche di una mobilitazione generale in vista di un attacco su ampia scala, piuttosto che di un pacifico addestramento. La dirigenza pakistana, tuttavia, mantenne i nervi saldi, non raccogliendo le provocazioni di Sundaraj. Dal canto suo, il primo ministro indiano, che era ormai al corrente di come l'intera crisi fosse stata provocata unilateralmente dal proprio capo di stato maggiore, cercò di trarre dalla situazione dei vantaggi politici interni, presentando all'opinione pubblica indiana la crisi come frutto di manovre aggressive del Pakistan contro l'India. Ma, dato che sia il governo americano, sia il ministero degli Esteri indiano erano consapevoli che alla massiccia mobilitazione bellica indiana corrispondeva solo un cauto spiegamento difensivo pakistano, un attacco armato indiano divenne politicamente improponibile. Abbastanza rapidamente, quindi, la crisi si sgonfiò e l'operazione *Brasstacks* ebbe fine senza sfociare in una guerra.

Dopo questa dimostrazione d'irresponsabilità da parte di Sundaraj, ci si sarebbe aspettato che il potere civile prendesse provvedimenti nei suoi confronti, rimuovendolo dai vertici delle forze armate indiane. Vi-

ceversa, Sundaraj continuò ad avere mano libera e, nei mesi seguenti, continuò a mettere in atto la sua personale politica estera.

Sembra che, fin dall'inizio, l'obiettivo privilegiato di Sundaraj non fosse tanto il Pakistan (che dopo tutto era già stato disfatto e smembrato durante la guerra del 1971), ma la Cina. Quest'ultima, come abbiamo visto, aveva sconfitto e umiliato l'India nel 1962, in seguito a una guerra che l'opinione pubblica indiana si ostinava a considerare come immotivata e proditoria.

In effetti, già prima dell'operazione *Brasstacks*, la situazione fra Cina e India era diventata di nuovo tesa lungo il settore orientale del confine. Questo peggioramento era stato provocato dal tentativo indiano di creare una base a nord della linea McMahon. La base, aperta nel 1985, era stata rioccupata dai cinesi senza colpo ferire nell'inverno 1985-86, dato che gli indiani, che non avevano ancora completato le istallazioni per renderla permanente, si erano ritirati durante l'inverno. Quando il governo di Nuova Delhi era venuto a conoscenza della cosa, aveva formalmente (e falsamente) accusato la Cina di aver occupato militarmente il territorio indiano (8 agosto 1986). Ora, nei mesi fra il febbraio e l'aprile 1987, Sundaraj, reduce dall'operazione *Brasstacks*, diede il via all'operazione *Falcon*, schierando un impressionante dispiegamento di forze a ridosso della linea McMahon.

I cinesi risposero con un analogo movimento e i due eserciti si trovarono schierati in una serie di posizioni che, in certi casi, erano a non più di 7 o 10 metri di distanza [Maxwell 1999, p. 915]. A questo punto Sundaraj lanciò una serie di sette limitate incursioni in punti diversi dello schieramento, con il duplice obiettivo di saggiare la consistenza dello spiegamento avversario e di provocare un contrattacco cinese in grande stile. A differenza della *forward policy* nehruviana, l'atteggiamento aggressivo di Sundaraj aveva dietro di sé un formidabile e moderno apparato militare. Negli anni precedenti, non solo le forze armate indiane erano state massicciamente riarmate ma, ora, nel settore a ridosso con la linea McMahon, potevano contare su un sistema integrato di supporto logistico che nel 1962 non esisteva. Sundaraj, che aveva studiato da vicino il recente conflitto fra Cina e Viet Nam, era sicuro di poter fermare qualsiasi avanzata cinese, circondando e annientando le forze dell'Armata popolare, per poi lanciare un'azione offensiva destinata a raggiungere il Tibet.

I cinesi si rendevano probabilmente conto dell'effettiva pericolosità ormai raggiunta dall'esercito indiano, ma è chiaro che si stavano preparando a «dare all'India una lezione». Ciò che impedì che l'avventurismo di Sundaraj e la disponibilità dei vertici politici indiani a dargli mano libera sfociassero in una guerra su larga scala fu l'oppo-

sizione delle due superpotenze a uno sviluppo del genere. Contrario alla guerra era il leader sovietico, Gorbačëv, che proprio in quel periodo era arrivato a un accordo con la Cina su problemi di confine assai più complessi di quelli che contrapponevano India e Cina. Ugualmente contrari erano gli americani, che, in vista della recente normalizzazione dei rapporti con la Cina, non avevano nessun interesse all'avvio di una crisi di grandi proporzioni in Asia, ma che sapevano – dalla voce stessa dei massimi dirigenti cinesi – che la pazienza di Pechino era ormai prossima a esaurirsi.

Per quanto la dinamica dei fatti non sia stata ancora del tutto chiarita, sembra che le pressioni americane su Nuova Delhi e l'indisponibilità sovietica ad aiutare l'India abbiano finalmente indotto il primo ministro indiano a riaffermare la propria autorità sui vertici militari. Alla fine dell'estate 1987, Sundaraj fu richiamato all'ordine e, di lì a poco, andò in pensione. Rajiv Gandhi, dal canto suo, raccogliendo sia pure in ritardo gli inviti che gli erano stati fatti dal governo cinese prima dell'inizio della crisi, si recò in visita a Pechino (dicembre 1988).

La visita stessa avviò un lento processo negoziale che, nella prima metà degli anni Novanta, avrebbe portato all'avvio di una politica basata su piccoli passi concreti, volti a normalizzare i rapporti fra i due paesi e a prevenire incidenti lungo il confine *de facto* fra i due paesi.

23. *L'India come gendarme regionale*

Se la politica regionale dell'India fu caratterizzata dall'avventurismo nei confronti dei suoi due vicini più potenti – la Cina e il Pakistan – bisogna dire che essa manifestò un'analoga predisposizione all'uso delle maniere forti nei confronti dei vicini di minor taglia. Chiaramente il fine dell'India fu quello di ribadire la propria posizione di potenza egemone nell'area sudasiatica, assumendosi il compito di gendarme regionale. L'evidente disparità di forze fra l'India e i suoi vicini diede a Nuova Delhi l'illusione di poter imporre la propria volontà senza rischi.

In almeno un caso, questo interventismo indiano raccolse risultati positivi, impedendo un colpo di stato contro un piccolo paese amico, cioè le Maldive. Il fulmineo intervento dei parà indiani (3 novembre 1989) determinò il fallimento dell'azione di alcune centinaia di insorti, per metà truppe mercenarie, che si erano impadroniti di una serie di posizioni strategiche nelle Maldive, con l'obiettivo di deporre il governo in carica. Più discutibile, ma chiaramente nell'am-

bito degli interessi geopolitici indiani, fu il blocco attuato contro il Nepal, che cercava di scrollarsi di dosso il protettorato di fatto che lo legava a Nuova Delhi, mediante l'avvio di una nuova politica di apertura alla Cina. Dato che il Nepal dipendeva pesantemente dalla buona volontà dell'India per tutti i suoi traffici con l'estero (le strade con la Cina erano poche, difficili e non operative durante la stagione invernale), il blocco indiano (iniziato il 23 marzo 1989) costrinse il monarca nepalese, nel giro di pochi mesi, a tornare sui propri passi.

Ma, in un caso particolare, questa politica interventista non solo si concluse in un pesante insuccesso politico, ma fu all'origine della morte violenta dello stesso Rajiv Gandhi.

24. *La questione dello Sri Lanka*

L'equivalente della politica cinese per Nehru e della politica punjabi per Indira Gandhi fu, per Rajiv Gandhi, la politica singalese. I rapporti fra l'India e l'isola di Ceylon (che, al momento dell'indipendenza, aveva assunto il nome di Sri Lanka) erano complicati da un'eredità del periodo coloniale. Gli inglesi, infatti, avevano creato grandi piantagioni di tè nell'isola e, come in altre parti del loro impero, si erano valsi di forza lavoro indiana. In questo caso specifico, la forza lavoro era stata reclutata nell'area tamil della presidenza di Madras. Questa politica aveva fatto sì che, al momento dell'indipendenza, si fosse formata una consistente minoranza di lingua tamil e di religione indù, che si contrapponeva alla maggioranza, di lingua singalese e di religione buddista. I rapporti fra le due etnie erano peggiorati nel corso del tempo e, nel 1983, il governo di Colombo aveva reagito alle rivendicazioni politiche dell'elemento tamil ricorrendo alla repressione militare su ampia scala.

La minoranza tamil non era però disarmata, dato che esistevano svariate organizzazioni resistenziali, di cui la più forte era l'Ltte, le Liberation Tigers of Tamil Eelam (essendo Tamil Eelam il nome tamil di Sri Lanka). L'organizzazione e la capacità di reazione armata dei tamil singalesi derivava dall'appoggio, appena dissimulato, a loro dato dal governo e dalla popolazione dello stato indiano del Tamil Nadu. Nel corso del tempo, lo stesso governo di Nuova Delhi aveva fatto la scelta strategica di appoggiare clandestinamente la più forte delle organizzazioni resistenziali dei tamil singalesi, cioè l'Ltte. Per decisione della stessa Indira Gandhi, le formazioni dell'Ltte erano quindi state addestrate e organizzate dalla Raw, la temibile polizia segreta creata dall'allora primo ministro.

Nel momento in cui Rajiv Gandhi divenne primo ministro, la situazione nell'isola era ormai degenerata in un'aperta e sanguinosa guerra civile fra due parti che sembravano disporre di risorse militari sostanzialmente identiche. Questa situazione determinò la possibilità che il presidente dello Sri Lanka, Junius Jayewardene, chiaramente in difficoltà dal punto di vista militare, potesse rivolgersi ad altri paesi, per ottenerne l'aiuto necessario a vincere la guerra civile. Per impedire che ciò avvenisse, Rajiv Gandhi riorientò la politica del governo indiano da quella di patrono di fatto dell'Ltte a quella di arbitro fra le due forze in campo. Il risultato fu che, dopo alcuni contatti segreti fra il primo ministro indiano e il presidente singalese, si arrivò alla firma di un accordo indo-singalese, il 29 giugno 1987, volto a por termine alla guerra civile in Sri Lanka.

In pratica, il governo dello Sri Lanka accettava di concedere un'ampia autonomia alla zona tamil dell'isola, garantiva un referendum da tenersi nella zona tamil, per determinarne il futuro costituzionale, e accettava il tamil come seconda lingua ufficiale dell'isola. In cambio il governo indiano si faceva garante del disarmo della resistenza tamil e della regolarità del previsto referendum, anche attraverso l'invio di una forza militare di pace, l'Ipkf (Indian Peace-Keeping Force).

Si trattò di un accordo che venne accettato *obtorto collo* dall'opinione pubblica singalese, che lo vide come frutto dell'ingerenza del potente vicino del Nord e come possibile causa di una futura spartizione dell'isola. Ma, paradossalmente, l'accordo risultò essere assai poco accettabile anche per la più forte fra le formazioni della resistenza tamil, cioè l'Ltte. Le Tigri del Tamil Eelam, infatti, puntavano da sempre alla completa indipendenza e la possibilità di una soluzione di compromesso, basata sull'autonomia dei tamil nell'ambito dello stato singalese, era per loro difficile da accettare. Ma ancora più difficile da accettare era il *diktat* del loro ex protettore, lo stato indiano, che intimava loro non solo di cessare le ostilità, ma di cedere le armi nell'arco delle 72 ore successive alla firma dell'accordo.

Le Tigri erano a suo tempo state informate della prossima svolta diplomatica dallo stesso Rajiv Gandhi. Tuttavia esse non erano state invitate alle trattative e non erano fra i firmatari dell'accordo. In queste circostanze, dopo un periodo di esitazione, la leadership dell'Ltte giunse alla decisione di continuare la guerra. Ma, naturalmente, ora era l'India a garantire l'accordo e, quindi, il disarmo dell'Ltte. La conseguenza fu che il corpo di spedizione indiano si trovò presto impegnato in una lotta feroce contro l'Ltte. Nonostante il progressivo aumento della consistenza dell'Ipkf (destinato a essere portato a 45.000 uomini), l'Ltte – che continuò a ricevere assistenza clandestina dai ta-

mil indiani – si dimostrò un nemico agguerrito e feroce. L'Ipkf si trovò a giocare il ruolo di un esercito d'occupazione, odiato dalla locale popolazione tamil. Inevitabilmente, il corpo di spedizione indiano non tardò a rendersi colpevole di tutti gli abusi e le atrocità di un esercito d'occupazione che combatte contro un movimento di resistenza con un ampio appoggio popolare.

Nel 1988, nuove elezioni determinarono la sconfitta del presidente Jayewardene e la sua sostituzione con Ranasinghe Premadasa. Costui aveva vinto in base a un programma fortemente anti-indiano e, ora, mantenne i suoi impegni elettorali valendosi della facoltà, riconosciutagli dall'accordo del 1987, di chiedere il ritiro del contingente indiano il 29 luglio 1989.

In sostanza, Rajiv Gandhi si era impegnato in una costosa avventura militare (che comportò la morte di 1100 soldati indiani), la quale era solo riuscita a procurargli la rinnovata ostilità dei singalesi e l'odio dei tamil dell'isola. Il ritiro delle truppe avrebbe sigillato un fallimento clamoroso. In un momento in cui si avvicinavano le elezioni generali in India, Rajiv prese tempo, in base alla scusa che il compito dell'Ipkf non era ancora stato portato a termine. Ma la situazione era ormai diventata insostenibile e, nell'aprile 1989, ebbe inizio una lenta ritirata per gradi del corpo di spedizione. L'obiettivo era quello di nascondere l'entità del fallimento della politica singalese, in vista degli avversi risultati che ciò avrebbe potuto avere sulle prossime elezioni generali indiane.

L'evacuazione del corpo di spedizione indiano fu così completata dal nuovo governo che andò al potere dopo le elezioni del 1989, in seguito alla sconfitta di Rajiv Gandhi e del Congresso. Ma la storia non finì qui. L'Ltte aveva concepito un odio duraturo contro Rajiv Gandhi ed era arrivata alla conclusione che bisognava dargli una lezione tale da dissuadere qualsiasi futuro governo indiano dal mettere in atto una politica come quella voluta dall'ex primo ministro. Il 21 maggio 1991, durante la campagna elettorale allora in corso per le nuove elezioni generali, Rajiv Gandhi venne assassinato da un commando suicida dell'Ltte, in un piccolo centro del Tamil Nadu, il villaggio di Sri Perambudur.

25. *Un seguito di scandali*

Uno degli elementi di popolarità per Rajiv Gandhi all'inizio del suo mandato era stato il fatto che egli fosse percepito come estraneo al mondo politico e, per ciò stesso, non implicato in giri di tangenti e di affari illegali. Tangenti e affari illegali che, soprattutto sotto Indira

Gandhi, sembravano essere diventati una caratteristica della politica indiana. Ma, nel corso del mandato di Rajiv Gandhi, incominciò a venire alla luce una serie di scandali che coinvolsero persone assai vicine al primo ministro e che lasciarono sospettare un suo coinvolgimento diretto in affari assai poco chiari.

L'intero problema ebbe origine dall'operato del ministro delle Finanze, V.P. Singh. Alle prese con crescenti problemi di deficit, V.P. Singh si impegnò a fondo nella lotta contro l'evasione fiscale, soprattutto da parte dei grandi gruppi capitalisti indiani. Fra questi vi era quello guidato dai fratelli Bachchan, di cui uno, Amitabh, oltre a essere un famoso e ricco attore, era un amico personale di Rajiv Gandhi. L'indagine sui Bachchan venne avviata da V.P. Singh in gran segreto, all'insaputa dello stesso primo ministro. Tuttavia notizie dell'indagine incominciarono a essere rese pubbliche nel corso del 1986 da «The Indian Express», il quotidiano indiano in lingua inglese di più ampia circolazione. Rajiv Gandhi, approfittando della crisi con il Pakistan avviata dall'operazione *Brasstacks*, chiese allora a V.P. Singh di passare dalle Finanze alla Difesa.

Il trasferimento, ufficializzato il 24 gennaio 1987, venne presentato come una promozione e come una decisione resa necessaria dalla possibilità di una guerra con il Pakistan. Il suo fine fu però quello di bloccare l'indagine contro i Bachchan. Il funzionario del ministero delle Finanze che la coordinava venne rimosso il 21 marzo 1987 e, subito dopo, la polizia condusse un *raid* contro l'«Indian Express», alla ricerca di eventuali irregolarità finanziarie o amministrative che ne potessero giustificare la chiusura. Naturalmente la cosa destò la preoccupazione e l'irritazione dell'intera stampa indiana.

Nel frattempo V.P. Singh, nella sua qualità di ministro della Difesa, si era messo all'opera per far luce su certi aspetti poco chiari relativi a un contratto per l'acquisto di alcuni sottomarini tedeschi, mettendo al corrente la stampa indiana della sua indagine. Il contratto su cui si indagava era stato finalizzato fra il 1981 e il 1982, in un periodo, cioè, che escludeva qualsiasi responsabilità da parte di Rajiv Gandhi. Ma, ovviamente, se l'indagine avviata da V.P. Singh avesse rivelato delle irregolarità, il coinvolgimento di Indira Gandhi sarebbe stato altrettanto chiaro. Rajiv Gandhi si convinse (forse non a torto) che il suo nuovo ministro della Difesa fosse ormai impegnato in una faida personale contro di lui. Invece di chiedere un rapido completamento dell'indagine (da cui, in ogni caso, sarebbe uscito con le mani nette), Rajiv cercò di isolare il ministro della Difesa, accusandolo in particolare per il suo operato come ministro delle Finanze. In quella veste, infatti, V.P. Singh si era servito di un'agenzia investigativa

americana, la Fairfax, cosa che a detta di Rajiv Gandhi e dei suoi sostenitori, aveva messo in pericolo la sicurezza nazionale. V.P. Singh, facendo riferimento ad alcune recenti rivelazioni dell'«Indian Express», rispose chiedendo formalmente l'incriminazione di Ajit Bachchan per certe proprietà da lui illegalmente detenute in Svizzera. Nel caso che la sua domanda non fosse stata accettata, V.P. Singh offriva le proprie dimissioni da ministro della Difesa; la replica del primo ministro fu quella di accettare le dimissioni (12 aprile 1987).

Solo pochi giorni dopo, l'intera storia subiva una nuova, clamorosa svolta con la rivelazione da parte della radio svedese (16 aprile 1987) di un nuovo gigantesco giro di tangenti che avevano reso possibile un megacontratto fra la Bofors, una locale azienda produttrice di armi, e il governo indiano. Il contratto in questione era stato stipulato il 24 marzo 1986, quando Rajiv Gandhi aveva il portafoglio della Difesa, e prevedeva la fornitura di 400 cannoni da campagna da 155 mm. A detta della radio svedese, l'intera operazione, dal costo di 1300 milioni di dollari, era stata resa possibile dal pagamento di una serie di cospicue tangenti depositate su conti svizzeri intestati a non meglio identificati uomini politici e alti ufficiali indiani.

26. *Il declino della stella politica di Rajiv Gandhi*

Subito dopo questi eventi vi furono le elezioni statali dell'Haryana del giugno 1987, che si risolsero in un'ennesima batosta per il partito di Rajiv Gandhi. In un certo senso, questa nuova sconfitta elettorale non rappresentò che la continuazione di una linea di tendenza incominciata con le elezioni statali del 1985. Ma, da un altro punto di vista, essa rappresentò un sintomo inequivocabile dell'inizio del declino politico di Rajiv Gandhi. Dopo i rovesci elettorali degli anni precedenti, il maggior punto di forza del Congresso stava nel controllo degli stati settentrionali di lingua hindi (la cosiddetta *hindi belt*, «cintura hindi»), da sempre una roccaforte del partito. Le elezioni erano state accuratamente preparate dal punto di vista organizzativo e, come si è visto, Rajiv Gandhi aveva finito per sacrificare l'accordo del Punjab con l'obiettivo di compiacere l'elettorato dell'Haryana. Ma, evidentemente, il discredito del primo ministro era ormai tale che le elezioni si risolsero in un vero disastro. Il Congresso, che aveva detenuto la maggioranza assoluta dell'Assemblea, conquistò solo 5 dei 90 seggi in palio.

Da quel momento in avanti, le fortune politiche di Rajiv Gandhi declinarono sempre più rapidamente, tanto che la sua stessa posizio-

ne di leader del governo e del partito sembrò essere minacciata da una fronda interna. Questa, originariamente formata da quei notabili che Rajiv aveva emarginato a favore dei giovani tecnocrati suoi amici, si era gradualmente rafforzata in seguito al crescente senso di disillusione di molti fra i più capaci degli stessi giovani collaboratori del primo ministro. Da questo punto di vista, il conflitto fra il primo ministro e V.P. Singh era il più clamoroso, ma non certo l'unico esempio di tale processo.

In questa situazione, la reazione di Rajiv Gandhi fu quella di decapitare la dissidenza interna espellendo o emarginando molti di quelli che erano stati i suoi collaboratori della prima ora, dai più brillanti, come V.P. Singh, ai più integri e coraggiosi, come Mohammed Arif Khan, ai più intriganti e astuti, come Arun Nehru. Tutti e tre questi personaggi vennero espulsi nel luglio 1987 per attività anti-partito e slealtà nei confronti del primo ministro. Nel medesimo periodo, Rajiv Gandhi accettò le dimissioni di Arun Singh che, da quel momento, venne emarginato. In parallelo a questo processo vi fu quello che vide il primo ministro richiamare, per così dire, in servizio quelli che erano stati i principali leader del Congresso nella prima metà degli anni Ottanta e che erano stati da lui emarginati all'inizio del suo mandato. Fra questi vi era l'anziano P.V. Narasimha Rao, un uomo politico del Meridione, a cui venne data la carica di ministro degli Esteri e che, in quel periodo, divenne il più stretto collaboratore di Rajiv Gandhi.

A questo riorientamento dell'organigramma del potere nel partito fece riscontro una politica sempre più apertamente rivolta a tutelare gli interessi delle maggiori comunità religiose. Così, ad esempio, quando i gruppi più conservatori della comunità musulmana indiana si mobilitarono nelle piazze contro il controverso romanzo di Salman Rushdie, *Versi satanici* (che, in un secondo tempo, sarebbe valso al suo autore la condanna a morte da parte del leader della rivoluzione islamica in Iran, l'*imam* Khomeini), l'erede di Nehru, con bella dimostrazione di intransigenza laica, decise di bandire il libro (5 ottobre 1988). Ma, ovviamente, le attenzioni maggiori del primo ministro andarono alla comunità indù. Come si è già ricordato, dal tempo in cui si erano «aperti i cancelli» del recinto della Babri Masjid di Ayodhya al culto dei fedeli indù, le organizzazioni del fondamentalismo indù avevano alzato la posta, chiedendo la costruzione di un megatempio al dio Ram, la cui edificazione avrebbe necessariamente comportato la «rimozione» della Masjid.

Dal canto suo Rajiv Gandhi, valendosi anche del ministro dell'Interno, Buta Singh[16], aveva formalmente preso una posizione di equidistanza fra coloro che volevano tutelare la moschea (non solo mu-

sulmani, ma anche laici) e quelli che appoggiavano l'idea di edificare il grande tempio a Ram. Di fatto, però, il primo ministro incoraggiava, neppur tanto copertamente, l'azione dei fondamentalisti indù. Non trovò, quindi, alcuna rispondenza a livello di azione di governo il consenso emerso fra vari gruppi di uomini politici e di intellettuali, secondo cui si sarebbe dovuto risolvere la questione dividendo con un muro il supposto luogo di nascita del dio Ram dal resto della moschea, dichiarando quest'ultima monumento nazionale e aprendo al culto delle due confessioni religiose le rispettive parti così delimitate. Le manifestazioni non violente progettate a favore di questa soluzione da membri del Congresso, fra cui alcuni rispettati notabili, vennero proibite. Analogamente vennero proibite le consimili manifestazioni progettate dai partiti di sinistra. Viceversa, il ministro dell'interno, Buta Singh, diede via libera alla realizzazione di un progetto ventilato dalla Vhp all'inizio del 1989, cioè a una campagna per la raccolta in tutta l'India (e fuori) di mattoni consacrati da portare ad Ayodhya con una serie di processioni, al fine di dare inizio il 9 novembre 1989 alla costruzione del grande tempio di Ram.

In un clima che, nel corso di tutto il decennio, era stato caratterizzato dal crescere delle tensioni intercomunitarie, un'azione come quella progettata dalla Vhp e dalle altre forze del fondamentalismo indù poteva facilmente dar luogo a gravi incidenti. Ma Rajiv Gandhi era alla disperata ricerca del consenso degli indù in quanto comunità, sicuro, al medesimo tempo che i musulmani, spaventati dalla situazione di pericolo in cui l'ascesa del fondamentalismo religioso indù li metteva, avrebbero continuato a votare per il loro tradizionale protettore, il Congresso.

In tutta l'India centro-settentrionale, la cerimonia della consacrazione dei mattoni e, soprattutto, il loro trasporto con una serie di processioni verso Ayodhya furono all'origine di una serie impressionante e crescente di incidenti fra indù e musulmani, soprattutto nel Bihar, nell'Uttar Pradesh, nel Madhya Pradesh e nel Rajasthan. Fra il gennaio e il settembre 1989, il computo dei morti legati a incidenti intercomunitari (un record destinato a essere polverizzato entro la fine dell'anno) aveva già superato i 340. Uno degli aspetti più inquietanti e deprimenti dell'intera questione era che i disordini intercomunitari si verificarono, nella maggioranza dei casi, in centri rurali – in luoghi cioè dove, storicamente, la tensione fra indù e musulmani era stata minima – e, in ogni caso, in città o villaggi che non avevano una precedente storia di conflitti violenti fra le due comunità.

Il culmine dell'ondata di violenza che stava ingolfando l'India centro-settentrionale si ebbe fra il 24 e il 27 ottobre a Bhagalpur, un cen-

tro amministrativo e universitario, in Bihar. Il convergere di diverse di queste processioni sulla città, al grido di slogan tipo «discendenti di Babur andatevene in Pakistan o al cimitero», fu l'occasione di incidenti che presto si trasformarono in una caccia all'uomo da parte degli indù nei confronti dei musulmani. Il bilancio del vero e proprio massacro che seguì fu di circa 1500 persone, compresi donne, vecchi e bambini. Accanto alla perdita di vite umane, vi fu, poi, la sistematica devastazione dei luoghi di culto, delle abitazioni e dei negozi appartenenti alla minoranza musulmana. Soprattutto la distruzione dei negozi e, nelle aree rurali intorno a Bhagalpur, dei filatoi operati dai musulmani fu così sistematica da rovinare economicamente l'intera comunità islamica (fino ad allora una delle più prospere dell'India) e da costringere circa 35.000 persone a trovare rifugio in campi-profughi. Il tutto si era potuto verificare con la connivenza e, in certi casi, con l'attiva partecipazione della polizia.

27. *Verso le elezioni generali*

Immediatamente prima del massacro di Bhagalpur, Rajiv Gandhi prese la decisione a sorpresa (da lui comunicata a una riunione del governo convocata *ad hoc* il 17 ottobre) di indire le elezioni generali per il rinnovo della Lokh Sabha fra il 22 e il 26 novembre. Questa decisione, che anticipava di circa due mesi la data ritenuta probabile dalle forze politiche e dalla stampa, mirava a cogliere impreparate le forze dell'opposizione, privandole del tempo necessario a coordinare l'azione dei vari partiti attraverso un'alleanza elettorale in funzione anti-Congresso.

Le forze dell'opposizione, sebbene avessero gradualmente trovato un loro spazio politico dopo la disfatta subita nelle elezioni generali del 1984 e per quanto avessero intrapreso un faticoso processo di fusione e di coordinamento a partire dal 1987, sembravano essere troppo segnate da differenze ideologiche e da gelosie personali fra i vari leader per potere arrivare a un'efficace coordinamento in vista della prova elettorale. La maggioranza di questi partiti era formata dagli spezzoni di quel partito Janata che, nel 1977, aveva vinto le elezioni generali, per poi disintegrarsi nel giro di circa due anni sotto il peso delle proprie contraddizioni interne. A sua volta, questo insieme di partiti si poteva dividere in due parti. Da un lato vi era il Bharatiya Janata Party (l'ex Jan Sangh), il fronte elettorale dell'Rss, rappresentante della destra religiosa indù. Dall'altro lato vi erano quei partiti espressione di uomini e

forze politiche che, prima di confluire nel Janata, erano stati parte del Congresso, da cui erano usciti in tempi diversi.

Sintomaticamente, questi partiti (che, nel 1987, erano quattro, cioè il Janata, il Lok Dal-A, il Lok Dal-B e il Congress-S) avevano caratteristiche simili, essendo – come del resto lo stesso Congresso – forze interclassiste di centro, in genere con una forte rappresentazione dei gruppi contadini dominanti nelle regioni in cui tali partiti avevano la loro base elettorale. Infine, vi erano alcuni partiti regionali e i partiti comunisti.

Almeno fra i partiti i cui membri erano originariamente usciti dal Congresso e per i partiti regionali non vi erano, in realtà, divisioni ideologiche insuperabili. Ciò che rendeva difficile un loro coordinamento erano le gelosie personali fra i vari leader. Questa situazione incominciò a mutare nel 1987, con la candidatura quale possibile leader di un'opposizione unita in funzione anti-Rajiv di Vishwanath Pratap Singh, l'ex ministro di Rajiv Gandhi. Subito dopo la sua espulsione dal partito, l'obiettivo principale dell'azione di V.P. Singh era diventata quella di unificare le forze dell'opposizione intorno alla parola d'ordine della crociata contro la corruzione e contro colui che era visto come il grande corruttore, cioè Rajiv Gandhi. Di conseguenza, V.P. Singh, insieme ad Arun Nehru, a Mohammed Arif Khan e ad altri ex congressisti, fondò (nell'ottobre 1987) il Jan Morcha, una piattaforma organizzativa creata con l'esplicito fine di servire da base per un fronte nazionale anti-Congresso. Sia pure fra non poche difficoltà, nel corso del 1988, le forze politiche nate dal Congresso si confederarono con due partiti regionali in un «Fronte Nazionale». Nel novembre, la maggior parte di queste forze si fusero in un nuovo partito, il Janata Dal.

Nel dicembre 1988, V.P. Singh, come presidente del Fronte nazionale e del Janata Dal, era diventato il principale antagonista politico del primo ministro, attivamente impegnato a cercare un'intesa, sia pure tattica, con il Bjp (il partito della destra indù) e con i partiti della sinistra. Ma, ancora al momento in cui venne resa nota la data delle nuove elezioni generali, l'unità del Janata Dal appariva più formale che sostanziale e, cosa potenzialmente ancora più pericolosa, la possibile realizzazione di intese elettorali con il Bjp e con i partiti marxisti sembrava essersi arenata di fronte a radicali differenze ideologiche.

Ma, analogamente a quanto era avvenuto nel caso delle elezioni lampo indette da Indira nel 1977, anche questa volta le aspettative del leader del Congresso andarono deluse. La selezione dei candidati del Fronte nazionale (un compito che, nel contesto politico indiano, rap-

presenta sempre un banco di prova di estrema difficoltà anche per forze meno eterogenee del Janata Dal e dei partiti a lui confederati) venne portata a termine con estrema rapidità e senza provocare alcun contraccolpo negativo, grazie soprattutto alle capacità di mediazione di Arun Nehru. Nello stesso tempo, V.P. Singh riuscì a realizzare un accordo elettorale sia con il Bjp sia con il fronte delle sinistre, formatosi intorno al più forte dei partiti marxisti, il Cpm (Communist Party of India-Marxist). In base a tale accordo, la quasi totalità dei distretti elettorali veniva suddivisa in modo che – in ogni distretto – un solo candidato dell'opposizione si contrapponesse al candidato del Congresso. In questo modo si eliminava quello che era stato un fattore tecnico di capitale importanza a favore del Congresso.

28. *Le elezioni generali del novembre 1989*

Il coagularsi delle forze dell'opposizione fu certamente dovuto in misura preminente all'abilità organizzativa di Arun Nehru e a quella diplomatica di V.P. Singh. Ma ciò che rafforzò la mano di entrambi fu il fatto che il problema della corruzione era effettivamente diventato la questione politica centrale, destinata a dominare la campagna elettorale. In quelle circostanze, l'opportunità di unirsi intorno a colui che era legittimamente considerato l'iniziatore e il leader della crociata anti-corruzione era evidente anche a coloro che per ragioni politiche o personali mal tolleravano l'eminenza guadagnata da V.P. Singh negli ultimi anni.

Nel corso del 1989, infatti, il caso Bofors aveva ricevuto una sempre maggior pubblicità, soprattutto in seguito a una serie di rivelazioni a opera di N. Ram e della signora Chitra Subramanian, due giornalisti dell'antico e prestigioso quotidiano di Madras, «The Hindu». Fu grazie al loro lavoro e a quello di un *pool* di giornalisti della stessa testata che incominciò a prendere quota l'ipotesi che coloro a cui erano state pagate le gigantesche tangenti di cui aveva parlato la radio svedese fossero in realtà parte dell'*entourage* del primo ministro. Ma ciò che aggravò ulteriormente la posizione di Rajiv Gandhi fu che N. Ram e la Subramanian riuscirono a mettere le mani sul diario privato di Martin Ardbo, uno dei dirigenti della Bofors. Gli estratti del diario, che vennero pubblicati su «The Hindu» a partire dal 31 ottobre 1989, sembrarono indicare, per la prima volta dall'inizio dello scandalo Bofors, un coinvolgimento personale di Rajiv Gandhi.

Il primo ministro cercò di reagire rilanciando la carta fondamen-

talista. Sintomaticamente, la campagna elettorale venne inaugurata da Rajiv Gandhi il 3 novembre 1989 con un discorso tenuto a Faizabad (nei pressi di Ayodhya) in cui si auspicava l'avvento del *Ram Raja*, cioè del dominio del dio Ram. A questo seguì, il 6, la visita del primo ministro, del suo ministro dell'Interno e di altri notabili del Congresso a Deoraha Baba, un santone seguace del dio Ram. Significativamente, durante tutta la campagna elettorale, l'erede del campione del laicismo indiano, il modernizzatore che aveva promesso di portare l'India nel XXI secolo, adottò l'uso del *tilak*, cioè il segno devozionale dipinto sulla fronte, tipico degli indù ortodossi.

Anche se, in un secondo tempo, Rajiv Gandhi tentò di spiegare la sua dichiarazione sul *Ram Raja* affermando che con essa egli intendeva semplicemente auspicare l'avvento di un'era di pace e di prosperità, il messaggio da lui lanciato non poteva non suonare, alle orecchie sia degli indù sia dei musulmani, se non come un'aperta adesione alle posizioni dei fondamentalisti indù. L'11 novembre, la massima autorità religiosa dell'India musulmana, Syed Abdullah Bukhari, lo *shahi imam* della Jamia Masjid di Delhi, dopo aver accusato il Congresso di avere spinto il paese «a regredire in un'era di barbarie per desiderio di vantaggi politici e per pura inettitudine», esortò i musulmani a votare per il Janata Dal o, qualora non vi fosse un candidato del Janata Dal, per il fronte delle sinistre o per qualsiasi candidato di fede laica.

Dopo questo inizio di cattivo augurio, la campagna elettorale del Congresso andò di male in peggio. La bancarotta politica del partito si rivelò in una campagna di carattere puramente negativo, esclusivamente basata su una serie di attacchi all'opposizione, accusata di non essere in grado di garantire né l'unità dell'India, né un governo stabile, né un regime laico. Dopo cinque anni di un governo espressione della maggioranza assoluta della Lok Sabha, il Congresso e il suo leader non erano in grado di indicare neppure un risultato concreto da loro ottenuto. A parte ciò, gli incidenti intercomunitari che avevano preceduto la campagna elettorale, la situazione sempre più grave in Punjab e una nuova impressionante serie di scontri intercomunitari in varie parti dell'India (compresa la disgraziata Bhagalpur, dove l'11 e il 14 vi furono nuovi incendi e uccisioni), non potevano non togliere ogni credibilità al tentativo di Rajiv Gandhi di presentare se stesso come il redentore del paese e le forze dell'opposizione come portatrici del caos.

Con la sua politica comunitaristica, Rajiv Gandhi era dunque riuscito ad alienarsi sia i musulmani sia i laici. Ma, paradossalmente (anche se non troppo), egli fallì nel disegno di conquistare il seguito di quella parte dell'opinione pubblica che si riconosceva nell'induismo

politico. Non illogicamente questa parte della popolazione preferì essere rappresentata da un partito come il Bjp, che non era formato da convertiti dell'ultima ora (e per dubbi motivi) e che, all'epoca, godeva fama di essere formato da politici di specchiata onestà personale.

Ma, in definitiva, il fattore decisivo nel determinare l'atteggiamento dell'elettorato fu l'affare Bofors. Questo si rivelò un potente catalizzatore dello scontento dell'elettorato, non solo fra le classi medie, ma anche a livello popolare contro un partito politico, il Congresso, ormai identificato dall'elettore medio come irrimediabilmente corrotto. Mentre la corruzione politica, compresa quella del Congresso, non era un fenomeno nuovo (già il Mahatma Gandhi, alla fine degli anni Trenta, ne lamentava la diffusione nell'ambito del partito), ciò che, nel 1989, rappresentò una svolta drammatica fu il fatto che l'opinione pubblica, a torto o a ragione, si era ormai in larga maggioranza convinta che Rajiv Gandhi fosse personalmente coinvolto in fatti di corruzione. Sempre secondo l'opinione pubblica indiana, questo si era verificato non per finanziare il partito (cosa che sarebbe stata giudicata sostanzialmente accettabile), ma a fini d'arricchimento personale. Il cittadino medio indiano, continuamente oggetto della corruzione spicciola dell'apparato statale, era ora in grado di rispondere colpendo colui che appariva come il grande corruttore.

Fra il 24 e il 26 vi fu la più sanguinosa elezione generale fino ad allora mai tenuta in India, dove l'uso di teppisti, quasi sempre da parte del Congresso, per intimidire gli elettori e per impadronirsi delle urne elettorali raggiunse dimensioni mai viste, lasciandosi dietro una scia di un centinaio di morti. Ma i risultati elettorali, una volta noti, dimostrarono che opportunismo e violenza non avevano pagato. Il Congresso crollò da 415 a 193 seggi: per quanto fosse ancora il partito di maggioranza relativa, ogni possibilità di formare un governo gli era preclusa dal fatto che la maggioranza assoluta dei neo-eletti alla Lok Sabha era formata da esponenti di partiti che avevano basato la loro campagna sul dichiarato obiettivo di rimuovere Rajiv Gandhi dal potere.

29. *Conclusione*

Le elezioni generali lasciarono nella loro scia una situazione non facile dato che, durante la campagna elettorale, sia il Bjp che il Cpm avevano dichiarato la loro indisponibilità a entrare in un governo dove anche l'altro partito fosse presente. Dato che il National Front ave-

va ottenuto 144 seggi (di cui 141 del Janata Dal), il Bjp 88 seggi e il fronte delle sinistre 51 seggi (di cui 32 al Cpm, il partito comunista marxista), la prospettiva di formare un qualsiasi governo sembrò, all'inizio, estremamente incerta. Ma la situazione era tale che le diverse forze politiche che avevano condotto la crociata anti-Congresso dovettero accettare la logica delle cose. Il 2 dicembre 1989, V.P. Singh prestò giuramento come primo ministro di un governo formato dal Fronte nazionale, con l'appoggio esterno del Bjp e del Cpm.

Si trattava di una soluzione eminentemente instabile, date le contraddizioni ideologiche soprattutto fra il Bjp da un lato e il Fronte nazionale e il Cpm dall'altro. Non a caso, il governo Singh durò solo un anno circa. Ma i risultati delle elezioni generali del 1989 sono di cruciale importanza perché esse possono essere legittimamente considerate come il primo in ordine di tempo dei drammatici eventi che, anche a livello simbolico, segnarono la fine dell'era nehruviana. Dopo la sconfitta del Congresso nel 1989, infatti, il Congresso non riuscì più a conquistare la maggioranza assoluta dei seggi in nessuna delle successive elezioni generali. La sconfitta del 1989, quindi, non rappresentò un'eclissi momentanea del Congresso, ma segnò l'inizio del suo definitivo declino e, per ciò stesso, la fine di quel sistema a partito dominante che, fino ad allora, aveva caratterizzato la vita politica dell'India indipendente.

NOTE

[1] Con «sindacato» traduco per assonanza – e impropriamente – il termine «syndicate» che, in realtà, significa non sindacato, bensì «associazione d'affari» e che, quando applicato alla politica ha, di regola, una connotazione negativa.

[2] Il termine con cui sono designati i capi di governo degli stati dell'Unione è Chief Minister. Il termine è stato reso con «capo ministro» e, al plurale, «capi ministri».

[3] Vero è che l'art. 6, originariamente proposto dagli Usa, sembrava venire incontro alle esigenze espresse dall'India, auspicando la rapida conclusione di negoziati fra le potenze nucleari, volti a raggiungere il completo disarmo. Ma si trattava, appunto, di un auspicio, senza alcun meccanismo che ne assicurasse l'attuazione. Di fatto l'art. 6 non ebbe mai alcun seguito concreto.

[4] Storicamente, il declino delle nascite si verifica con l'aumento dell'alfabetizzazione e del benessere economico. In India, dove non esisteva un sistema di sicurezza sociale, avere molti figli era semplicemente una strategia dettata dal buon senso, volta ad assicurarsi un sostegno per la vecchiaia.

[5] Mentre fino a quel momento era stato possibile dichiarare l'emergenza interna in seguito a «turbolenze interne» (*internal disturbances*), ora la sua imposizione era possibile solo in caso di «ribellione armata».

[6] Ma noi, per semplicità, continueremo a chiamarlo «Congresso».

[7] Un mese prima dell'incidente, il direttore generale dell'Aviazione civile indiana

aveva inviato un memorandum al ministro dell'Aviazione. In esso si denunciava la pericolosità delle acrobazie aeree di Sanjay Gandhi (che violavano le norme di sicurezza vigenti) e si chiedeva un passo presso il primo ministro. Ma, prima che ciò potesse avvenire, il memorandum era giunto all'attenzione di Sanjay Gandhi. Il risultato era stato la sospensione del direttore generale dell'Aviazione civile dal suo incarico, mentre Sanjay aveva tranquillamente continuato con le sue acrobazie aeree.

[8] Oltre all'Fmi, le altre istituzioni internazionali che aiutarono l'India furono l'Ida (International Development Association) e l'Ibrd (International Bank for Reconstruction and Development). L'Fmi concesse (novembre 1981) un prestito di 5 miliardi di Dsp (l'unità di misura monetaria utilizzata dall'Fmi), erogabile in tre rate. L'India si servì solo di 3,9 miliardi di Dsp, e pose termine al programma nel maggio 1984 (cioè prima che diventasse disponibile il terzo e ultimo finanziamento, erogabile nel novembre 1984) [Gheddo s.d.].

[9] La crescita del Pil era stata del 4,1% negli anni Cinquanta, del 3,8% negli anni Sessanta e del 3,3% negli anni Settanta. Nel periodo dall'81 all'85 toccò il 5,4%.

[10] A termine di legge l'elezione al seggio lasciato vacante da un membro della Lok Sabha deve essere tenuta nel giro di sei mesi. In questo caso l'elezione venne tenuta in sospeso per circa un anno, in attesa che i tempi fossero maturi per la candidatura di Rajiv.

[11] Il riemergere dell'importanza della religione a livello politico fu un fenomeno mondiale, in corso fin dalla fine degli anni Sessanta, anche se divenne altamente visibile circa un decennio dopo, con la vittoria della rivoluzione islamica in Iran (1979). Il punto di partenza di questa linea di tendenza può essere considerato la guerra dei sei giorni fra Israele e i paesi arabi (1967). L'esito della guerra fu interpretato come una manifestazione della volontà divina, non solo dagli arabi e dagli israeliani, ma dagli ebrei della diaspora, in particolare americani, e dai fondamentalisti cristiani degli Stati Uniti. Da quel momento correnti fondamentaliste/integraliste divennero sempre più influenti a livello politico e culturale non solo nel mondo islamico, ma in Israele e negli Usa. Alla fine degli anni Ottanta, la bancarotta anche ideologica del marxismo lasciò libero il campo a teorie che interpretavano la realtà mondiale come caratterizzata dallo scontro fra gruppi definiti in base a categorie religiose.

[12] Nella seconda metà degli anni Ottanta quando una consimile crisi si presentò al governo di Rajiv Gandhi, il ricorso all'assedio del Tempio d'oro fu sufficiente a costringere i terroristi sikh alla resa per fame, senza che vi fosse un solo morto e senza che l'azione provocasse nessun contraccolpo da parte della maggioranza dei sikh.

[13] Abbiamo già ricordato come il Jan Sangh fosse confluito nel partito Janata subito dopo l'emergenza, pur mantenendo di fatto intatta la propria autonomia. Dopo la sconfitta del Janata a opera di Indira Gandhi, quello che era stato il Jan Sangh aveva ripreso anche formalmente la propria autonomia, assumendo il nuovo nome.

[14] La posizione di ministro di stato nel governo indiano corrisponde, per certi versi, a quella di sottosegretario in un ministero italiano. Ma, con Rajiv Gandhi, i poteri dei ministri di stato vennero definiti e di fatto ampliati, trasferendo in effetti la gestione di certe competenze dal ministro al ministro di stato. In questo modo, Rajiv Gandhi, che non avrebbe potuto elevare alla carica di ministro persone giovani e senza esperienza, trasferì notevoli poteri ai suoi giovani collaboratori-amici, con l'artificio di elevarli alla carica di ministro di stato.

[15] In caso di ex mogli senza mezzi di sussistenza, il mantenimento era affidato alle comunità caritative musulmane.

[16] Buta Singh era un sikh, ma la politica del governo di Rajiv Gandhi di appoggio al fondamentalismo indù era fatta per calcolo politico, non certo come espressione di convinzioni religiose.

CONCLUSIONE

L'INDIA NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE E DEL FONDAMENTALISMO

1. *Premessa*

Abbiamo già ricordato come l'era della guerra fredda si concluse nel periodo fra il 1989, l'anno della distruzione del muro di Berlino e della riunificazione tedesca, ed il 1991, l'anno della dissoluzione dell'Urss. Da quel momento, a livello mondiale, è incominciata una nuova era caratterizzata dal predominio politico, economico, militare ed ideologico di una sola superpotenza: gli Stati Uniti d'America.

Una delle conseguenze dell'egemonia americana è stato il prevalere a livello ideologico del neoliberismo. Di conseguenza, nel corso dell'ultimo decennio del XX secolo, è rapidamente diventato egemone a livello mondiale un sistema di idee che parte dal presupposto che il libero mercato sia il metodo migliore – di fatto l'unico metodo possibile – per perseguire un aumento esponenziale della ricchezza e, quindi, della felicità collettiva. Da questa idea centrale discende un insieme di conseguenze: lo stato deve ritirarsi da ogni attività economica gestita sia in proprio, sia attraverso finanziamenti alle imprese private (naturalmente – almeno negli Usa – con l'eccezione dei giganteschi finanziamenti dati all'industria bellica); quelle protezioni sociali che erano state conquistate dalle classi lavoratrici, soprattutto a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, devono essere smantellate o, quanto meno, drasticamente ridotte; ogni tipo di intralcio ai movimenti internazionali di capitali e di merci (ma non a quello degli esseri umani) deve essere rimosso.

Accanto al trionfo dell'ideologia neoliberista – che ha trovato un'applicazione più o meno estesa non solo in tutte le maggiori nazioni dell'Occidente, ma anche in paesi come la Cina che si dice ancora comunista e come l'India – la fase storica apertasi negli anni Novanta del '900 è stata caratterizzata dalla diffusione delle nuove tecnologie informatiche. Queste hanno permesso uno straordinario au-

mento di velocità nella circolazione delle informazioni ed una quasi altrettanto straordinaria crescita di produttività in una serie di settori economici.

Il prevalere politico, militare ed economico di un'unica superpotenza, il trionfo di un'unica ideologia, il conseguente smantellamento di una serie di barriere al traffico dei capitali e delle merci, la diffusione di nuove tecnologie che rendono le comunicazioni fra le varie parti del mondo sostanzialmente istantanee sono i fattori che definiscono il cosiddetto processo di globalizzazione. Gli apologeti di questo sistema pongono in luce come esso abbia permesso una crescita di ricchezza senza precedenti nella storia; i suoi (rari) critici hanno invece sottolineato come questa crescita di ricchezza sia stata accompagnata sia dal declino economico e, in certi casi, perfino demografico delle classi medie non capitalistiche, sia da una diminuzione della qualità complessiva della vita (a causa dell'imbarbarimento della società e della devastazione dell'ambiente).

La validità o meno di queste critiche può essere argomento di dibattito. Ciò che, però, non può essere messo in dubbio è il fatto che, a livello mondiale, al processo di globalizzazione si è accompagnata, in varie parti del mondo, una straordinaria proliferazione di nazionalismi a base etnica e di fondamentalismi o integralismi a base religiosa. Di nuovo è argomento di controversia se tale fenomeno sia una reazione dovuta a disagio nei confronti del processo di globalizzazione o non sia piuttosto parte integrante di tale processo, ad esso funzionale. Sia come sia, nazionalismi, fondamentalismi ed integralismi si sono in genere dimostrati intolleranti, feroci e sanguinari.

All'ascesa di queste moderne forme di barbarie ha poi fatto riscontro il declino del pensiero critico. Le varie forme di ideologia di sinistra, infatti, sono state screditate dal collasso del «socialismo reale», quale era praticato nell'Unione Sovietica, anche quando, paradossalmente, tali ideologie erano state all'avanguardia nel criticarlo. Il declino del pensiero critico si è tradotto, fra l'altro, nella crisi del laicismo: concetti esplicativi che sembravano essere stati relegati una volta per tutte nel magazzino degli strumenti in disuso o nel negozio delle curiosità sono stati rispolverati e ripresentati come fondamentali per la comprensione del mondo in cui viviamo. Se da un lato si è continuato ad esaltare il grande ruolo progressivo del libero mercato e della globalizzazione economica, si è anche sostenuto che, in realtà, questo mondo globale è irrimediabilmente fratturato a livello culturale in una serie di «civilizzazioni» fra di loro fatalmente antagoniste. Si tratta di «civilizzazioni» definite in base a criteri culturali che, in ultima analisi, sono religiosi.

2. *L'emergere del «mondo nuovo» in India*

Gli stessi fenomeni che caratterizzano a livello globale il periodo storico che si è aperto con il crollo del comunismo sono ben visibili anche in India. Qui, i due anni che abbiamo indicato come conclusivi dell'era della guerra fredda – il 1989 ed il 1991 – sono gli stessi in cui ha definitivamente avuto termine l'era nehruviana. Nel 1989, il Congresso ha perso la maggioranza assoluta e – da allora fino al momento in cui stiamo scrivendo queste righe (subito dopo le elezioni generali dell'aprile-maggio 2004) – non l'ha più riconquistata; nel 1991, d'altra parte, è stata lanciata una nuova politica economica basata sui principî del neoliberismo, la quale si è tradotta nel graduale ma irreversibile smantellamento della vecchia economia pianificata ed autarchica voluta da Nehru. Al mutamento politico e a quello economico ha poi fatto riscontro il mutamento ideologico: nel corso degli anni Novanta il laicismo nehruviano è apparso in catastrofico declino, mentre la nuova ideologia in ascesa è diventata l'induismo politico.

È chiaro, quindi, che, anche in India, a cavallo fra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, un'era è finita e una nuova è incominciata. Una serie di processi nuovi a livello politico, economico ed ideologico è diventata sempre più visibile. Ciò che, però, uno storico non può giudicare con alcuna sicurezza (proprio perché si tratta di processi ancora in corso, che non sono arrivati alla loro conclusione) è se questi fenomeni siano destinati a permanere ed a crescere d'importanza o a declinare in un futuro più o meno prossimo. Ugualmente difficile è pronunciarsi con un qualche grado di sicurezza sul tipo di rapporto reciproco e di peso specifico che caratterizza i rapporti sociali, politici, economici e culturali che formano la realtà presente. Come sempre, lo sguardo dello storico è quello di un presbite: diviene sempre più confuso nella misura in cui si avvicina agli oggetti che osserva.

Queste riflessioni giustificano l'approccio che si è deciso di seguire in questa parte conclusiva, dedicata all'analisi della fase storica ancora in corso. Invece di ripercorrere puntualmente i complicati sviluppi politici ed economici degli ultimi anni, si è preferito enucleare una serie di processi che hanno acquistato sempre più importanza a partire dal 1989 e che definiscono – sia pure lasciando notevoli margini d'incertezza – il «valoroso mondo nuovo» che, anche in India, sta ora emergendo.

3. *La trasformazione del sistema politico*

Uno dei dati che balzano immediatamente agli occhi di chi osserva il periodo che si è aperto con le elezioni generali del 1989 è la radicale, perfino drammatica, trasformazione del sistema politico indiano, sia pure nell'ambito del mantenimento della democrazia. Le elezioni generali del 1989, infatti, hanno segnato la fine del sistema a partito dominante. Da quel momento, né il Congresso è più riuscito ad ottenere la maggioranza assoluta dei seggi in nessuna delle successive elezioni, né vi è riuscito nessun altro partito. Ancora nelle elezioni del 1989 e del 1991, il partito che era stato di Nehru ha continuato a mantenere la maggioranza *relativa* dei seggi e, fino alle elezioni del 1996, la maggioranza relativa del voto popolare, anche se non quella dei seggi. Ma, successivamente, ha perso l'una e l'altra a favore del fronte parlamentare dell'Rss, il Bjp (*Barathiya Janata Party*). Con appena due deputati nella *Lok Sabha* nata dalle elezioni del 1985, il Bjp ha intrapreso una rapidissima scalata verso la posizione di primo partito indiano a partire dalle elezioni generali del 1989.

Il declino del Congresso e l'ascesa del Bjp non hanno portato né alla ricostituzione di un sistema a partito dominante (costruito intorno al Bjp, invece che al Congresso), né ad un sistema bipartitico. Vero è che, nel corso degli anni Novanta, il Bjp è diventato, insieme al Congresso, l'unico partito che possa definirsi di dimensioni panindiane. Ma, nella seconda metà degli anni Novanta, è diventato chiaro che né il Congresso, né il Bjp sono in grado di formare un governo che non sia di coalizione. Ugualmente chiaro è che i membri di qualsiasi coalizione di governo sono partiti che – esplicitamente o di fatto – sono regionali, con una presenza significativa in uno o – nel caso dei partiti regionali di fatto – in due o, assai raramente, in tre stati dell'Unione[1]. Nel corso degli anni Novanta, infatti, anche quei partiti che potevano prima vantare un seguito panindiano, come il *Janata Dal*, hanno attraversato una serie di scissioni che li ha portati a mantenere una certa rilevanza in solo uno o due stati.

Un caso diverso, ma i cui risultati sono alla fine identici, è quello dei due maggiori partiti comunisti. Storicamente, questi hanno avuto un seguito rilevante in pochi stati e, negli anni Novanta, hanno svolto un ruolo importante solo in Bengala e, in misura minore, nel Kerala. Infine – e questo è il fenomeno forse più degno di nota per quanto riguarda l'evoluzione del sistema politico indiano nell'ultimo decennio del '900 – vi è stata la crescita d'importanza sia di quei partiti che sono programmaticamente presenti in un solo stato, sia di

quei partiti che rappresentano un solo grande blocco castale (e che, di nuovo, sono rilevanti in un solo stato[2]). Sempre espressione di questa tendenza è stata la formazione del Bsp (*Bahujan Samaj Party*), un partito che raccoglie i fuoricasta, il quale è diventato un attore politico importante nel più grande e popoloso degli stati dell'Unione, l'Uttar Pradesh.

Questi sviluppi hanno portato a tre risultati fra di loro correlati. Il primo è stato il moltiplicarsi del numero di governi ed il drammatico aumento della frequenza con cui sono state tenute le elezioni generali. Il secondo risultato è che si sono moltiplicati i governi di coalizione. Il terzo è che, in questi governi di coalizione, i partiti regionali hanno acquistato un peso politico determinante per la creazione e per la sopravvivenza dei governi.

Dal 1989 al 2004 l'India ha avuto nove governi, più uno che si è dimesso prima di affrontare il voto di fiducia. Nel medesimo periodo vi sono state sette elezioni generali, compresa quella dell'89. Nel corso dell'ottava e della nona legislatura (1989-91 e 1991-96), i governi sono stati – per usare il vecchio linguaggio politico italiano – «monocolore». In altre parole, un solo partito ha formato il governo anche se, per sopravvivere politicamente, ha dovuto appoggiarsi ad alleati esterni. Sempre durante queste due legislature, le forze politiche chiave per la sopravvivenza dei governi hanno continuato ad essere partiti o coalizioni di partiti (come il *Left Front* o «Fronte delle sinistre») con ambizioni panindiane. A partire dall'11ª legislatura (1996-98) le cose sono cambiate. I due governi che, in quegli anni, hanno ottenuto il voto di fiducia sono stati formati da una coalizione di partiti regionali, raccolta nello *United Front*, con l'appoggio esterno del Congresso. Nella 12ª e 13ª legislatura (cioè nel 1998-99 e nel 1999-2004) i governi sono di nuovo stati di coalizione anche se, questa volta, un solo partito, rappresentato dal Bjp, pesava più della somma degli altri. Infine, le elezioni generali dell'aprile-maggio 2004 hanno visto l'inaspettata rivincita del Congresso. Questo ha riconquistato la posizione di partito di maggioranza relativa e, insieme ai partiti alleati, ha formato il nuovo governo. Ma, qualsiasi siano state le forze politiche ad uscire vincitrici dalle urne, l'esperienza degli anni dal 1989 al 2004 tende a confermare la tesi che, ormai, la situazione politica indiana è caratterizzata dal fatto che nessun partito può più governare da solo e, soprattutto a partire dal 1996, nessun governo può essere formato e può sopravvivere senza l'appoggio dei partiti regionali. È anche diventato chiaro, a partire dalla fine prematura dell'11ª legislatura (1996-98), che qualsiasi sia il governo di coalizione al potere a Nuova Delhi, non ha speranza di reggersi a lungo se di esso non

fa parte uno dei due partiti panindiani: cioè il Congresso o il Bjp. In altre parole, nel corso degli anni Novanta ci si è resi conto che il sistema politico indiano era diventato bipolare. I risultati delle elezioni del 2004, caratterizzati dalla vittoria di una coalizione raccolta intorno al Congresso e dalla successiva formazione di un governo dominato da quest'ultimo, hanno confermato e reso evidente l'ormai compiuta realizzazione di questo sistema bipolare, costruito intorno al Congresso ed al Bjp, in cui, però, i partiti regionali hanno un ruolo indispensabile, per quanto subordinato.

Questa evoluzione del quadro politico si è svolta in funzione di tre parametri fondamentali: la crisi del Congresso; l'ascesa del Bjp; l'ascesa dei partiti regionali. Quali le cause di questi sviluppi?

La crisi del Congresso ha trovato espressione in un declino elettorale che, già visibile nelle elezioni statali tenute durante il governo di Rajiv Gandhi, è diventato clamoroso in occasione delle elezioni generali del 1989. Dopo una parziale battuta d'arresto alle elezioni generali del 1991, questo declino è continuato in maniera sempre più pronunciata con le elezioni generali del 1996, del 1998 e del 1999. Si è trattato di un declino le cui cause erano, in realtà, di lungo periodo, ben precedenti rispetto alla sconfitta del 1989. Tuttavia, una serie di eventi eccezionali – in particolare la reazione emotiva dell'elettorato all'assassinio di Indira Gandhi nel 1984 e l'analogo fenomeno che si è verificato in occasione dell'assassinio di Rajiv Gandhi durante la campagna elettorale del 1991 – hanno rallentato il manifestarsi di queste cause, celando almeno in parte l'entità della crisi in corso. In effetti, l'assenza di democrazia interna, il venir meno di qualsiasi ideologia che non fosse l'ossequio per il capo, la lunga associazione al potere sono stati i fattori che hanno gradualmente trasformato il Congresso in ciò che un autorevole settimanale inglese ha definito «un insieme di ladri e di adulatori», le cui radici nella società indiana (se si fa eccezione per quelle alimentate da fenomeni corruttivi e da attività illegali) apparivano sempre più tenui.

La meteorica ascesa del Bjp ed il successo dei partiti regionali – gli altri due fenomeni che hanno caratterizzato la trasformazione del sistema politico nell'ultimo decennio del '900 – sono stati, in definitiva, funzione della decadenza del Congresso. Il declino dell'ideologia laica ha favorito l'ascesa del Bjp, cioè del fronte elettorale della destra indù; la progressiva paralisi della capacità di mediazione del Congresso fra i disparati gruppi sociali – in particolare quelli organizzati su base etnico-linguistica ed etnico-castale – ha invece dato spazio all'ascesa dei partiti regionali. L'ascesa del Bjp è quindi stata la manifestazione più immediatamente visibile di uno dei grandi processi di

trasformazione che hanno caratterizzato gli anni Novanta: il declino del laicismo e l'ascesa del fondamentalismo religioso. Su tale fenomeno ci soffermeremo in dettaglio più avanti. Qui di seguito, invece, accenneremo alle cause del successo dei partiti regionali.

Il Congresso – lo abbiamo visto – era nato ed aveva prosperato come una struttura di mediazione politica in grado di riconciliare gli interessi dei gruppi sociali più diversi, gruppi definiti in base a criteri di classe, di casta, di religione, di etnia linguistica. Quest'opera di mediazione aveva incominciato a diventare vieppiù difficile nel corso degli anni Sessanta, per la semplice ragione che un numero crescente di gruppi sociali aveva incominciato a rivendicare con sempre più decisione una diversa distribuzione delle risorse. Si trattava di richieste pienamente legittime sotto il profilo della realizzazione di quelle promesse di equità e di benessere che erano alla base dei programmi politici del Congresso. Ma si trattava anche di richieste che, in presenza di una crescita economica lenta, potevano essere soddisfatte solo sottraendo risorse ad altri gruppi sociali che si riconoscevano nel Congresso. Di fatto, la risposta di Indira Gandhi a questa situazione sostanzialmente senza uscita era stata il ricorso all'autoritarismo. Un rimedio che, come si è visto, non aveva fatto che peggiorare il male. A tale metodo, tuttavia, sia pur senza andare agli estremi raggiunti dalla Gandhi durante l'emergenza, avevano poi continuato ad attenersi sia Rajiv Gandhi, sia il suo successore, P.V. Narasimha Rao (presidente del partito e primo ministro dal 1991 al 1996). Il risultato è stato lo staccarsi dal Congresso di blocchi elettorali formati da interi gruppi linguistici o da grandi caste, importanti in una data area geografica. Con poche eccezioni, sono stati questi blocchi elettorali a dare origine ai nuovi partiti regionali. Questi si sono affiancati ai non molti partiti regionali storici (quelli, cioè, che affondavano le loro radici nel periodo coloniale)[3].

4. *La trasformazione del sistema economico*

Un secondo fenomeno che ha caratterizzato in maniera macroscopica l'ultimo decennio del '900 è stato la trasformazione del sistema economico. Il vecchio sistema, basato sul controllo da parte dello stato dell'economia e sull'isolamento del mercato indiano rispetto a quello mondiale è stato radicalmente ristrutturato in senso neoliberista a partire dall'estate 1991. Anche se questa trasformazione è lungi dall'essere conclusa, è chiaro che, a differenza che nel caso delle li-

mitate misure di liberalizzazione poste in atto da Indira e da Rajiv Gandhi negli anni Ottanta, la nuova politica economica, ufficialmente enunciata dal governo indiano il 24 luglio 1991, ha dato inizio ad un processo che è stato, finora, senza interruzioni (anche se con qualche rallentamento a partire dal 1995 e con qualche occasionale passo indietro). Si è inoltre trattato di un processo di trasformazione economica di un'ampiezza e di una profondità paragonabili solo alle riforme volute da Nehru negli anni Cinquanta.

La possibilità di avviare un processo riformistico di tale entità fu data dal fatto che nelle elezioni del 1991 il Congresso, grazie all'ondata emotiva causata dall'assassinio di Rajiv Gandhi, pur non ottenendo la maggioranza assoluta, riuscì quanto meno a sfiorarla, confermandosi come il più forte partito indiano. Esso, quindi, fu in grado di formare un governo, contando in un primo tempo sulla sostanziale neutralità dell'opposizione e, successivamente, sull'appoggio di alcuni mini-partiti o, in altri momenti, di parlamentari indipendenti (alcuni dei quali, come fu poi rivelato da un'inchiesta giudiziaria, diedero il loro appoggio al Congresso in cambio di cospicue somme di denaro).

Il nuovo governo del Congresso, capeggiato dall'anziano ed incolore P.V. Narasimha Rao – che, però, a posteriori, con tutti i suoi difetti, appare essere stato un leader non privo di capacità – si trovò di fronte ad una situazione finanziaria a dir poco catastrofica. Nelle casse dello stato, infatti, le riserve in valuta pregiata erano «a mala pena sufficienti a finanziare per circa 10 giorni il normale fabbisogno di importazioni dell'economia indiana» [Ahluwalia 1997, p. 10]. La crisi finanziaria era il risultato ultimo del fatto che la crescita dell'economia reale negli anni Ottanta era stata ottenuta ricorrendo in misura crescente, soprattutto durante il governo di Rajiv Gandhi, a prestiti ottenuti sul mercato internazionale. Alla fine del decennio, la concorrenza delle nazioni ex comuniste, anch'esse alla ricerca di crediti internazionali, ne aveva reso l'ottenimento più difficile e costoso. Il colpo di grazia, infine, era stato rappresentato dalla crisi petrolifera causata dall'invasione irachena del Kuwait nell'agosto 1990 e dal susseguente embargo sul petrolio kuwaitiano ed iracheno. Questo aveva portato ad un aumento dei prezzi del petrolio e, di conseguenza, alla pronunciata crescita del costo delle importazioni indiane (dato che l'India si rifornisce di petrolio in misura prevalente sul mercato internazionale).

Nella drammatica situazione finanziaria creatasi nell'estate del 1991, e ad un passo dalla bancarotta generale, la priorità del governo Rao divenne quella di ottenere dal mercato finanziario internaziona-

le il credito necessario per superare la crisi. Per raggiungere questo obiettivo era imperativo l'apporto dell'Fmi. Si trattava non solo di ottenerne gli aiuti diretti, ma, ottenendoli, di vedere accreditare l'India a livello internazionale come un debitore solvente. In questo modo, anche altri finanziatori sarebbero stati indotti ad estendere il proprio credito all'India.

I crediti dell'Fmi, però, sono concessi in cambio della messa in opera di una serie di provvedimenti, tali da ristrutturare l'economia del paese richiedente secondo le linee dell'ortodossia economica neoliberista. Ciò fu esattamente quello che il governo Rao fece, adottando ufficialmente la «nuova politica economica» o «politica delle riforme». Questa politica – elaborata e poi attuata dal ministro delle Finanze, il dottor Manmohan Singh, un abile tecnocrate ed un economista con un passato di funzionario della Banca Mondiale – si articolava in tre punti. Il primo era la diminuzione del ruolo dello stato nell'economia attraverso la graduale eliminazione del sistema delle licenze sull'industria privata e la promessa dismissione delle industrie statali non produttive. Il secondo punto era la creazione di un contesto favorevole all'iniziativa privata attraverso la diminuzione dell'imposizione fiscale. Il terzo punto era la graduale integrazione del mercato indiano in quello internazionale attraverso l'abbassamento delle tariffe doganali e la promozione di *joint ventures* che comprendessero gruppi capitalistici internazionali. A questi ultimi sarebbe stata assicurata una serie di garanzie, compresa la possibilità di detenere la quota di maggioranza nelle previste *joint ventures.*

È interessante notare che – a differenza di quanto era stato il caso in occasione delle analoghe anche se assai più timide aperture neoliberiste fatte da Rajiv Gandhi – la politica economica inaugurata nel 1991 non trovò nessuna reale opposizione né all'interno del Congresso, né da parte dei partiti d'opposizione. Inoltre, a differenza di quanto era stato il caso durante l'ultimo governo di Indira Gandhi (quando si era sì ricorso ad un prestito dell'Fmi, ma lo si era restituito in anticipo sui tempi previsti e non si era alterato in modo permanente il vecchio sistema economico), la nuova politica divenne un tratto permanente nell'opera del governo indiano.

La politica delle riforme economiche venne attuata con considerevole vigore soprattutto fino alla legge di bilancio del 1995. Poi, calcoli elettorali, in previsione delle imminenti elezioni generali del 1996, portarono ad un suo rallentamento. Ma, anche così, sono degni di nota tre fatti. Il primo è che, già prima del 1995, diversi governi statali, fra cui molti espressione di partiti diversi dal Congresso (e fra questi vi fu anche il governo di sinistra del Bengala, dominato dal

Partito comunista marxista), avevano preso l'iniziativa di promuovere in prima persona la nuova politica economica. Uno sforzo che vide alcuni dei capi di governo degli stati indiani (fra cui il comunista bengalese Joyti Basu) intraprendere tour internazionali volti a convincere i grandi capitalisti americani, giapponesi ed europei ad investire in India. Il secondo sviluppo degno di nota fu che tutti i governi che succedettero a quello di Rao, dopo la sconfitta elettorale del Congresso nel 1996, continuarono a perseguire la nuova politica economica. Il terzo sviluppo, infine, fu che il Bjp, una volta conquistato il potere, nonostante che una parte della sua base elettorale storica fosse formata da piccoli commercianti ed industriali che temevano l'apertura del mercato alla concorrenza dei grandi gruppi capitalistici soprattutto stranieri, riprese con sempre maggior vigore e con sempre più attenzione ai dogmi dell'ortodossia neoliberista la politica delle riforme economiche.

Da un punto di vista macroeconomico, nonostante che non vi sia stata la piena trasformazione del sistema economico in senso neoliberista (il ruolo dello stato continua ad essere importante e le tariffe doganali, per quanto radicalmente diminuite, rimangono fra le più alte dell'Asia), non vi è dubbio che i risultati dell'approccio neoliberista siano stati notevoli. L'economia indiana negli anni Novanta è cresciuta ad un ritmo del 6 o 7% all'anno, cioè ad un tasso decisamente più rapido che nei decenni precedenti (il 4,1% negli anni Cinquanta; il 3,8% negli anni Sessanta; il 3,3% negli anni Settanta; e il 5,6% negli anni Ottanta). Infine, nel 2003, sotto il governo del Bjp, ha superato il tasso dell'8%.

Alcuni settori industriali – fra cui quelli di punta legati all'informatica, ormai concorrenziali a livello mondiale – hanno compiuto progressi poco meno che sbalorditivi. Rimane però ancora materia di dibattito il problema se i guadagni portati dal nuovo corso economico siano filtrati fino al livello di quel 33% circa della popolazione che forma la fascia demograficamente più povera e che, secondo le stesse statistiche ufficiali, non guadagna a sufficienza per permettersi di mangiare quanto basta a prevenire fenomeni di sottonutrizione. In realtà, il fatto stesso che si dibatta a colpi di metodologie statistiche se vi sia o non vi sia stata una diminuzione della popolazione che vive al di sotto della linea di povertà, diminuzione che, in ogni caso, sarebbe di pochi punti percentuali, è, in sé, rivelatore. Esso, infatti, è la dimostrazione inconvertibile che, anche se si ammettono come corrette le valutazioni più ottimistiche, i progressi ottenuti non sono stati in grado di cambiare in maniera apprezzabile la disperata situazione economica di circa un indiano su tre.

5. *L'ascesa del fondamentalismo indù*

Il terzo drammatico sviluppo che ha caratterizzato l'ultimo decennio del XX secolo è stato la crisi del laicismo come ideologia e la parallela ascesa del fondamentalismo indù a livello sia ideologico, sia politico. Le cause di fondo di questa svolta sono molteplici e ad alcune di esse si è già accennato soprattutto nell'ultimo capitolo. Qui, però, è bene riproporle in maniera più sistematica.

Il primo dato da tener presente è che la spiccata crescita dell'importanza politica e culturale di forme di fondamentalismo religioso è stato un fenomeno generalizzato che, negli ultimi decenni, si è manifestato negli Usa, in Israele, nel mondo arabo, in Iran, nello Sri Lanka, in Giappone e, appunto, in India. Negli anni Novanta, come si è già ricordato, alcuni quotati politologi – soprattutto americani – hanno incominciato ad usare categorie di tipo religioso. In altre parole vi è stata una crescita di accettabilità dell'idea che le categorie religiose siano di cruciale importanza nello spiegare la politica e che, di conseguenza, religione e politica siano intimamente collegate.

In India, queste idee hanno trovato espressione nelle argomentazioni di alcuni noti intellettuali che hanno criticato il concetto di laicismo in quanto un imprestito culturale dall'Occidente e, per ciò stesso, fondamentalmente alieno alla cultura indiana [Madan 1987; Nandy 1990]. Gli autori di queste critiche non si riconoscono nell'induismo politico o, quanto meno, non si riconoscono nelle organizzazioni che lo rappresentano. Ma, certo, le critiche di questi personaggi hanno contribuito ad una diminuzione del prestigio del laicismo, ciò che, inevitabilmente, si è tradotto in un graduale aumento della rispettabilità dell'induismo politico. Ancora negli anni Ottanta, le idee di Savarkar e degli altri teorici dell'induismo politico – compreso il concetto chiave per cui gli unici veri indiani siano gli indù – per quanto tacitamente condivise da ampi strati della classe media, non erano in realtà considerate rispettabili. Nel corso degli anni Novanta, invece, non solo queste idee lo sono diventate, ma esse sono sembrate sul punto di diventare egemoniche, sostituendosi al declinante laicismo nehruviano. Del resto, come si è visto nell'ultimo capitolo, già nel corso degli anni Ottanta gli stessi eredi politici di Nehru avevano dimostrato, nella pratica politica, quanto fosse ormai diventata fragile la loro fede nel laicismo e come, per convinzione o per calcolo, essi preferissero privilegiare l'approccio comunitaristico-religioso tipico del fondamentalismo indù.

Questo mutamento sia nel clima intellettuale generale, sia nello

stile dei maggiori leader politici, compresi quelli laici o sedicenti tali, è legato, in ultima analisi, ad alcune fondamentali debolezze che, fin dall'inizio, erano presenti nella politica nehruviana. Non aver privilegiato la diffusione dell'istruzione, soprattutto a livello elementare, eliminando l'analfabetismo (che continua ad avere dimensioni di massa), è stato un primo gravissimo errore. Si è trattato di un errore dovuto all'assillo di promuovere quel processo di creazione dell'industria pesante che Nehru considerava vitale per la modernizzazione dell'India. Ma, come si è visto, questa strategia si era risolta in una crescita economica troppo limitata per eliminare la povertà. Come se non bastasse, la scelta di privilegiare industrie ad alta densità di capitale (e a bassa intensità di manodopera) e l'incapacità di portare fino in fondo una radicale ridistribuzione della proprietà terriera hanno fatto sì che i limitati guadagni dovuti alla politica economica nehruviana finissero in misura prevalente nelle mani di una minoranza della popolazione: la cosiddetta classe media (che, nel contesto indiano, rappresenta di fatto un'élite privilegiata, che comprende, a seconda delle stime, fra un settimo ed un quinto della popolazione).

Ciò ha comportato il perdurare, fra vasti strati della popolazione, di uno stile di vita caratterizzato da povertà, insicurezza ed ignoranza. È stato persuasivamente argomentato [Kumar 1989] che, in Europa, la diffusione di una visione laica ed il declino della credenza nel soprannaturale come elemento causale decisivo nello spiegare le vicende di questo mondo sono sviluppi legati alla «prevenzione di morti improvvise e premature su larga scala ed alla disponibilità di un sistema di supporto che prometta livelli ragionevolmente sicuri di longevità e di salute». Ovviamente, questo è, ancora oggi, lungi dall'essere il caso per *centinaia di milioni* di persone in India, un paese dove «un atto sociale così scontato come quello di mettere al mondo un figlio continua ad essere un rischio quotidiano per la sopravvivenza di migliaia di donne e... [dove] circa metà delle morti c. si verificano nel paese sono quelle di bimbi al di sotto dei sei anni» [*ibid.*].

All'estremo opposto dello spettro sociale, vi è, accanto ad un limitato numero di super ricchi, quel settore privilegiato o relativamente privilegiato costituito dalla cosiddetta classe media (che, lo ripetiamo, nel contesto indiano è in realtà un'élite privilegiata). Si tratta di uno strato sociale dove i guadagni ottenuti nella seconda metà del '900, grazie alla politica di sviluppo voluta da Nehru, hanno comportato l'effetto – paradossale ma non troppo – di una crescente insofferenza per gli ideali socialisti umanitari alla base dell'ideologia nehruviana. Di qui la ricerca da parte dei membri della classe media di una nuova ideologia che giustificasse la posizione di privilegio da loro go-

duta rispetto alla situazione delle grandi masse dei diseredati (che, in India, a differenza di quanto avviene ad esempio in America Latina, non sono segregati in ghetti, ma onnipresenti sul territorio e, quindi, continuamente visibili).

Le masse diseredate – compreso il sottoproletariato urbano – e la cosiddetta classe media sono diventati i settori sociali dove l'opera di propaganda degli ideologi dell'induismo politico ha avuto maggior successo. Le masse diseredate sono state più volte mobilitate con parole d'ordine religiose. Da questo punto di vista, la diffusione negli anni Ottanta della televisione nei villaggi (anche se, il più delle volte, di una sola per villaggio) e l'immenso successo di telenovele mitologico-religiose, di cui le prime e le più fortunate tratte dal *Mahabaratha* e dal *Ramayana*, cioè due testi canonici della tradizione indù, contribuirono a rafforzare una visione del mondo fortemente suscettibile a slogan politici e a parole d'ordine che facevano riferimento all'induismo.

Nel caso della classe media, invece, l'induismo politico ha offerto un'ideologia che ne legittimava le posizioni di privilegio e, nel contempo, offriva ai membri di tale classe le armi ideologiche ed organizzative per mantenerne le posizioni di privilegio. Si trattava, infatti, di un'ideologia che, rifacendosi alla versione teologicamente «alta» dell'induismo, rivendicava la fondamentale unità della società indù. Si trattava di una società vista come articolata in classi/caste disposte gerarchicamente, la cui leadership, per una sorta di diritto naturale, spettava alle caste alte, cioè, di fatto, alle classi medie. Si trattava, quindi, di un'ideologia che legittimava il mantenimento degli esistenti – ed iniqui – rapporti di potere politico ed economico. Essa, inoltre, era in grado di dare a quella piccola borghesia che formava tanta parte della classe media indù, una forma di compensazione per le paure e per le incertezze dovute ad una situazione economica precaria ed alla percezione della difficoltà di risolvere i gravi problemi sociali del paese. Da questo punto di vista sono rivelatori sia l'enfasi sulle glorie reali o immaginarie dell'induismo (si pensi alla tesi secondo cui gli Arya sono originari del subcontinente indiano e creatori della civiltà dell'Indo-Sarasvati), sia gli appelli a costruire una nazione militarmente forte, dotata di artigli nucleari, e per ciò stesso temuta dai suoi vicini e rispettata a livello mondiale (non è una coincidenza che le forze dell'induismo politico avessero sostenuto la necessità di dotare l'India di armi nucleari fin dal 1951).

Com'è in genere il caso in situazioni analoghe, parte essenziale di un'ideologia che, come quella della destra indù, auspicava il mantenimento di una società sostanzialmente gerarchica ed iniqua era l'individuazione di un nemico comune, contro il quale riunificare le va-

rie classi sociali. Come si è visto nei precedenti capitoli, il nemico in questione era stato individuato nelle minoranze non indù: soprattutto i musulmani, ma anche i cristiani.

Ovviamente musulmani e cristiani erano un nemico immaginario che, lungi dal rappresentare una minaccia per la comunità di maggioranza, neppure disponevano delle risorse demografiche, politiche ed economiche per autotutelarsi. Questo, se da un lato non diminuiva la loro utilità in quanto capri espiatorî, dall'altro comportava l'indubbio vantaggio che, ad usare la violenza contro di loro, non si correva alcun rischio, dato che si trattava di «nemici» sostanzialmente incapaci di difendersi (il parallelo con gli ebrei nella Germania nazista viene immediatamente alla mente).

L'attiva persecuzione dei musulmani e dei cristiani da parte delle organizzazioni extraparlamentari dell'induismo politico, spesso reclutate fra le fila del sottoproletariato, aveva poi il vantaggio di contribuire a spezzare la solidarietà di classe degli strati subordinati, offrendo ad una parte di essi – la parte reclutata fra gli indù – la possibilità di predare non solo sugli strati subordinati di religione musulmana, ma su quel poco di classe media musulmana che si era faticosamente riformata dopo la spartizione. Non è un caso che i *pogrom* antimusulmani della fine degli anni Ottanta, dell'inizio degli anni Novanta e del 2002 (in Gujarat) abbiano avuto anche l'effetto di rovinare economicamente quegli artigiani e piccoli commercianti musulmani che rappresentavano lo strato più prospero della comunità indo-musulmana.

A livello di prassi politica, la leadership dell'induismo politico – rappresentata dai dirigenti dell'Rss, dalle cui fila sono tratti anche i leader del Bjp – ha seguito un'accorta politica del doppio binario. Da un lato vi sono state le azioni violente delle varie formazioni extraparlamentari del *Sangh Parivar*, cioè la «famiglia del (*Rashtriya Swayamsevak*) *Sangh*», come la stampa indiana chiama quella specie di galassia di formazioni politiche che fanno capo all'Rss; dall'altro vi è stata la capacità da parte del Bjp di presentarsi come un partito «in doppio petto», formato da uomini politici responsabili ed onesti.

Nel periodo che va dall'inizio del 1986 alla fine del 1992, l'azione a livello extraparlamentare delle forze dell'induismo politico ha fatto perno soprattutto sulla questione, così improvvidamente aperta da Rajiv Gandhi, della *Babri Masjid*: la moschea di Ayodhya. In quel periodo, l'obiettivo delle forze fondamentaliste divenne quello duplice di «rimuovere» la *Babri Masjid* e di costruire al suo posto un gigantesco tempio al dio Ram. Il tentativo di raggiungere questo doppio obiettivo si articolò in una serie di dimostrazioni di massa, in genere portate avanti in modo volutamente provocatorio nei confronti dei musulmani in-

diani. Dal 1989 in avanti questi ultimi divennero più volte le vittime di massacri e di distruzioni delle loro proprietà, senza che né il governo centrale, né quelli statali prendessero una posizione decisa nei confronti dei responsabili di tali azioni. Nonostante il seguito di morti e di distruzioni, l'agitazione per «liberare» il luogo natale del dio Ram si conquistò un seguito crescente a livello sociale tanto che, almeno fino alla fine del 1992, questa strategia ebbe una ricaduta favorevole sulle fortune elettorali dal Bjp. Fu in larga misura grazie alla campagna per «liberare» il luogo natale del dio Ram che il Bjp passò da 2 ad 88 seggi nelle elezioni generali del 1989 e da 88 a 161 in quelle del 1991.

L'agitazione in questione raggiunse il suo culmine con la distruzione della moschea di Ayodhya da parte delle forze del fondamentalismo indù il 6 dicembre 1992. Subito dopo, la situazione degenerò in varie parti dell'India, compresa la capitale economica, cioè Bombay, dando origine ad una serie di sanguinosi incidenti intercomunitari, che si prolungarono fino al gennaio dell'anno dopo. Si trattò di veri e propri *pogrom* ai danni dei musulmani, a cui parteciparono anche le forze di polizia, largamente infiltrate dal fondamentalismo indù. Gli incidenti di dicembre e, soprattutto, di gennaio raggiunsero un grado di efferatezza ed una vastità che non si erano più visti dai tempi della spartizione. Centinaia di persone, nella quasi totalità appartenenti alla minoranza musulmana, vennero massacrate in genere con modalità particolarmente nefande. Vecchi, donne e bambini non vennero risparmiati.

Gli orrori del dicembre 1992-gennaio 1993 furono in realtà tali da determinare una battuta d'arresto per le fortune politiche del Bjp. Vasti strati della borghesia indiana, che si riconoscevano nell'ideologia dell'induismo politico e che, perfino, ne condividevano l'islamofobia, rimasero però sconcertati e scossi da quello che era successo. Il fatto che la stessa capitale economica dell'India fosse stata paralizzata dai disordini e che si fosse dovuto far intervenire l'esercito per porvi termine fece poi risuonare un campanello d'allarme anche fra le fila della borghesia professionale e capitalistica (quest'ultima in genere nascostamente o apertamente in simpatia con le idee del fondamentalismo indù). Il risultato fu che, nelle elezioni che si tennero nel novembre 1993 in quattro importanti stati del Nord – elezioni che furono impostate dai fondamentalisti indù come una sorta di referendum sulla campagna da loro condotta per distruggere la moschea di Ayodhya –, il Bjp subì una chiara sconfitta.

Da quel momento la strategia dei fondamentalisti indù cambiò: le forze extra-parlamentari vennero poste sotto controllo ed il Bjp si proiettò come partito del buon governo, formato da quadri disciplinati ed onesti, l'unico in grado di salvare l'India dal governo corrot-

to ed inefficiente del Congresso. Fu, questa, una linea politica che si rivelò vincente a causa del sempre più pronunciato processo di sfaldamento per cause interne del Congresso.

Questo sfaldamento del Congresso non era, in effetti, che il risultato del perdurare e dell'aggravarsi della crisi di lungo periodo del partito. Rao, all'inizio del suo mandato, aveva promesso il riavvio della democrazia interna, giungendo anche a fare passi concreti in questa direzione. Per la prima volta dalla fine degli anni Sessanta, fra il novembre 1991 ed il febbraio 1992, erano state tenute elezioni interne. Ma la democrazia interna – come del resto era solo naturale – permise l'emergere di un'opposizione (le cui fila erano tirate da uno dei candidati delusi alla carica di primo ministro). Rao venne attaccato perché continuava a cumulare nelle proprie mani le cariche di primo ministro e di presidente del Congresso. Le critiche crebbero in seguito al suo comportamento, ritenuto troppo debole, nei confronti dei fondamentalisti indù. Infine venne censurato lo scarso interesse che la nuova politica economica accordava agli strati più poveri della popolazione. La situazione venne resa ancora più difficile dall'emergere di una serie di scandali che coinvolsero molti leader del Congresso e gettarono più di un'ombra sullo stesso primo ministro.

Preso di mira dalle critiche interne ed indebolito dal suo possibile coinvolgimento in inchieste giudiziarie su alcuni gravi casi di corruzione, venuti allora alla luce, la reazione di Rao fu quella di por fine all'esperimento di democratizzazione interna, gestendo il partito con uno stile sempre più verticistico ed autoritario. Ogni critica al leader venne trattata come un atto di slealtà e come tale punito, mentre una serie di decisioni politiche chiave vennero prese da Rao senza alcuna consultazione con le unità statali del Congresso, anche quando riguardavano la politica locale. Il risultato ultimo di questa situazione fu una serie di scissioni che si verificò alla vigilia delle elezioni del 1996, indebolendo il partito in maniera irrimediabile. Le successive elezioni generali videro la secca sconfitta del Congresso ed il suo sorpasso da parte del Bjp che, per la prima volta, conquistò la maggioranza relativa dei seggi della *Lok Sabha.*

6. *La conquista del potere da parte del Bjp*

Subito dopo le elezioni, il presidente affidò ad Atal Behari Vajpayee, il primo ministro designato dal Bjp, l'incarico di formare il governo. Il primo governo Vajpayee, però, restò in carica per circa un paio di settimane e si dimise prima di sottoporsi al voto di fiducia. Il problema di

costruire la rete di alleanze necessaria ad ottenere la maggioranza dei voti nella *Lok Sabha* si era infatti rivelato insuperabile. Ma, nel giro di circa tre anni la situazione cambiò totalmente. In occasione della campagna elettorale del 1998, infatti, il Bjp riuscì a costruire una serie di alleanze con altri partiti; ciò che, prima, ne assicurò il successo alle urne e, poi, gli diede la possibilità di formare un governo. Il governo – di nuovo capeggiato da Vajpayee – durò per circa un anno, per poi terminare prematuramente a causa della defezione di uno dei suoi alleati regionali. La susseguente incapacità del Parlamento di esprimere una qualsiasi maggioranza portò allo scioglimento delle camere ed a nuove elezioni. Ancora una volta, il Bjp dimostrò una notevole abilità nel costruire una serie di alleanze, ciò che, di nuovo, favorì la sua vittoria elettorale e la susseguente formazione di un nuovo governo di coalizione dominato dal Bjp e capeggiato da Vajpayee.

In sostanza, il Bjp – che, ancora nel 1996 era considerato dalla maggior parte dei partiti indiani come un intoccabile – nel 1998 aveva capovolto in modo radicale la situazione. Due erano state le ragioni di questa svolta: una era ricollegabile alla politica seguita dal Congresso nei confronti dei partiti regionali; l'altra era la continua crescita di rispettabilità dell'ideologia fondamentalista, favorita dal declino dell'ideologia laica.

A proposito del primo punto, bisogna ricordare che, dopo le dimissioni del primo governo Vajpayee, il governo era stato formato dai partiti regionali, raccoltisi nello *United Front*. Questi, però, per ottenere la maggioranza in Parlamento avevano bisogno dell'appoggio esterno del Congresso e, per due volte, l'arroganza e la miopia politica del Congresso portarono alla crisi del governo dello *United Front*. La seconda crisi non solo determinò la fine prematura dell'11ª legislatura (nel 1998), ma aprì un solco profondo di diffidenza e di rancori fra il Congresso e la maggioranza dei partiti che avevano costituito lo *United Front*.

In base all'aureo principio per cui il nemico del tuo nemico è un amico, vi fu un accostamento fra alcuni dei principali partiti regionali ed il Bjp. Si trattò di un processo di avvicinamento certamente dettato dalle necessità della *Realpolitik* ma che, a livello ideologico, venne favorito dalla crescita di rispettabilità dell'ideologia del fondamentalismo indù. Sintomaticamente, nella stampa indiana di quegli anni l'etichetta «fondamentalismo indù» incominciò ad essere scartata a favore di quella di «nazionalismo indù». Questa crescita di rispettabilità dell'ideologia dell'induismo politico contribuì al superamento di quello che, appena due anni prima, era sembrato un ostacolo invalicabile sulla strada dell'alleanza fra il Bjp e molti partiti regionali: cioè il fatto che questi ultimi si dichiarassero laici.

7. *Il Bjp al potere*

La realizzazione delle alleanze elettorali e politiche fra il Bjp ed i partiti regionali non cancellò, però, le differenze ideologiche fra l'uno e gli altri. Non solo molti dei partiti regionali continuarono a rivendicare il proprio laicismo, ma tutti, senza eccezione, consideravano con diffidenza l'obiettivo del Bjp di uno stato centrale forte (un obiettivo che, paradossalmente, il Bjp condivideva con il suo arcinemico, il Congresso). Si trattò di una diffidenza ulteriormente alimentata dal fatto che il Bjp privilegiava dal punto di vista linguistico l'hindi a scapito delle lingue regionali.

In questa situazione, il Bjp non era semplicemente in grado di portare avanti in tempi brevi l'obiettivo di trasformare l'India in un *Hindu Rashtra* (uno «stato indù»). In particolare il Bjp dovette lasciare tacitamente cadere quelli che, negli anni precedenti, aveva indicato come i tre cruciali passi iniziali sulla via dell'induizzazione della società indiana. Questi erano l'abolizione dell'articolo 370 della costituzione (che prevede un particolare regime d'autonomia per lo Jammu-Kashmir, l'unico stato dell'Unione a maggioranza musulmana); l'introduzione di un diritto di famiglia unico (in modo da cancellare i codici di famiglia separati per i musulmani e per le altre minoranze); e, per finire, la costruzione di un grande tempio al dio Ram sulle rovine della moschea di Babur ad Ayodhya.

Questo, però, non significa che i vertici del Bjp (e dell'Rss) avessero messo in soffitta il progetto di induizzare la società indiana. Significa semplicemente che essi misero in atto una politica destinata a raggiungere il medesimo obiettivo in tempi più lunghi.

Il primo elemento di questa strategia fu, appunto, il differimento dell'attuazione dei tre provvedimenti sopra ricordati. Il fine era quello di rendere possibile il mantenimento della coalizione che assicurava la maggioranza in Parlamento al governo Vajpayee. Anche se, come già ricordato, il secondo governo Vajpayee e la 12ª legislatura durarono poco (per la defezione di un partito regionale), la 13ª legislatura seguì il suo corso naturale e, per tutta la sua durata, il governo venne di nuovo guidato da Vajpayee, a capo di una coalizione assai più ampia – e quindi assai più stabile – di quella del 1998.

La stabilità del potere, ovviamente, era la precondizione per raggiungere gli altri due obiettivi perseguiti dalle forze dell'induismo politico. Essa infatti avrebbe permesso al Bjp di portare avanti e di accelerare la trasformazione in senso neoliberista dell'economia indiana. Il conseguente sviluppo sarebbe andato a vantaggio soprattutto delle

classi medie, rafforzando e ampliando la presa che il Bjp già esercitava su di esse. Inoltre, l'entusiastico perseguimento di questo tipo di politica avrebbe procurato al Bjp l'appoggio del grande capitale internazione e, quindi, degli Usa.

In effetti, soprattutto durante il terzo governo Vajpayee, il processo di trasformazione dell'economia subì un'accelerazione senza precedenti e l'aderenza ai dogmi dell'ortodossia neoliberista divenne assai più stretta di quanto fosse mai stata in passato. La conseguenza fu una crescita che, alla fine del terzo governo Vajpayee, risultava essere la più rapida al mondo dopo quella cinese. Il fatto che tutti gli indicatori macroeconomici schizzassero verso l'alto fece trascurare il «tragico paradosso» – denunciato dal leader del Congresso, Sonia Gandhi, nel marzo 2001 – per cui fra gli effetti delle nuove politiche vi era l'accumulo di riserve di granaglie commestibili (teoricamente destinate a far fronte ad eventuali situazioni di carestia), riserve che giunsero a livelli mai visti prima e che furono lasciate inutilizzate, accanto a moltissimi «stomaci vuoti» («stomaci vuoti» che, l'anno seguente, per la prima volta a partire dall'indipendenza, comportarono un certo numero di morti per fame).

Sempre la stabilità del potere permise la messa in opera del terzo elemento della nuova strategia impostata dal Bjp. Questo consisteva nella trasformazione del sistema di ricerca e d'istruzione pubblico, in modo da far passare a livello di massa – e non solo nella «cintura hindi» e nel Maharashtra, tradizionali aree di influenza del fondamentalismo indù – l'ideologia dell'induismo politico. Come si vede, si trattava di riproporre e di seguire, su ben più ampia scala, la politica «culturale» messa in pratica dall'Rss nei primi decenni della sua esistenza.

L'obiettivo di induizzare la cultura indiana venne perseguito a due livelli. Il primo fu l'«occupazione» dei centri istituzionali incaricati di finanziare la ricerca pubblica, specie nel settore storico, o di stabilire le linee guida per l'istruzione pubblica. La seconda fu l'emarginazione nelle università e nei centri di ricerca di quegli studiosi che erano di idee laiche, anche attraverso la chiusura dei finanziamenti per la ricerca (che, in certi casi, vennero ritirati quando erano già stati concessi e quando il lavoro che si sarebbe dovuto finanziare era ormai arrivato in fase di completamento). Il secondo livello fu il cambiamento dei programmi scolastici e universitari e la sistematica manipolazione dei contenuti dei libri di testo di storia per le scuole elementari e medie.

Per quanto riguarda i programmi di studio vi fu il tentativo di promuovere la «cultura tradizionale», ovviamente indù, attraverso la sponsorizzazione del sanscrito (indubbiamente una materia che aveva una dignità culturale alta, ma che rivestiva un'importanza ben diversa per

gli indù e per i non indù). Ma, accanto ad essa, vi fu la promozione di materie quanto meno bizzarre, come l'astrologia [sic!] vedica. Questa, nel 2002, divenne materia di studio in alcune università. Per quanto riguarda i libri di testo per le scuole, fu soprattutto la storia a subire il processo di destrutturazione e distorsione voluto dagli ideologi dell'induismo politico. La visione della storia patria che veniva presentata ai giovani era quella basata sulle glorie dell'induismo, sulle efferatezze degli invasori musulmani e sull'idea – presentata a livello implicito, ma non troppo – che tutti i musulmani indiani fossero, in definitiva, degli «invasori», che meglio avrebbero fatto ad andarsene in Pakistan.

Questa politica, moderata nella forma se non nella sostanza, non era però in grado di soddisfare le aspettative delle forze più estreme del fondamentalismo indù. In effetti, negli anni in cui Vajpayee fu al potere si assistette ad una divaricazione fra un'ala «moderata» e una «radicale» dell'induismo politico. La prima era capeggiata dal primo ministro e dagli altri ministri del Bjp nel governo centrale (compreso colui che era considerato il numero due del partito, Lal Kishenchand Advani, che, negli anni precedenti alla conquista del potere si era fatto la fama di «falco» diventando, di fatto, il leader della campagna per la distruzione della *Babri Masjid*). L'ala «radicale», invece, era capeggiata dai leader delle maggiori organizzazioni extraparlamentari del *Sangh Parivar* ed aveva dei punti di riferimento importanti nelle dirigenze statali dello stesso Bjp (in particolare questo era il caso in Gujarat).

Questa divaricazione venne mantenuta entro limiti tali da non compromettere l'unità di fondo delle forze dell'induismo politico grazie all'opera di mediazione dell'Rss. Ciò nonostante, il fatto che l'induismo politico viaggiasse su due diversi binari – quello della rispettabilità costituzionale e quello delle azioni squadristiche – divenne ancora una volta evidente. I gruppi radicali del fondamentalismo indù, a volte con la connivenza dei governi statali controllati dal Bjp, divennero protagonisti di una serie di intimidazioni e di azioni violente contro le minoranze e gli intellettuali laici.

Si trattava di un *modus operandi* che non poteva non ricordare quello dello squadrismo fascista degli anni Venti in Italia. A partire dal secondo governo Vajpayee (1998-99), per un certo lasso di tempo furono i cristiani indiani a prendere il posto dei musulmani come bersaglio preferito delle squadracce fondamentaliste: vi furono attacchi agli edifici ed alle persone, culminati in alcuni orrendi omicidi. Contemporaneamente, gli episodi di intolleranza e le intimidazioni nei confronti degli intellettuali laici si moltiplicarono. Successivamente, sembrò che le pressioni dei «moderati» del Bjp, appoggiati in questo caso dal-

la leadership dell'Rss, avessero portato ad un miglioramento della situazione. Ma nel 2002, a partire da marzo e per molti mesi, nello stato del Gujarat, retto da un governo del Bjp, si scatenò una vera e propria caccia al musulmano, risoltasi con oltre 2000 morti e circa 200.000 profughi. Le inchieste svolte da gruppi di pubblico interesse e da giornalisti indipendenti dimostrarono al di là di ogni ragionevole dubbio le pesanti complicità nei massacri da parte non solo delle forze di polizia ma dei vertici del Bjp dello stato, di alcuni ministri del governo del Gujarat e dello stesso capo ministro, Narendra Modi.

Esemplare della debolezza dell'ala moderata del Bjp – o, se vogliamo, indicativo della fondamentale coincidenza nella *Weltanschauung* delle varie correnti dell'induismo politico – fu il fatto che il governo centrale non prendesse alcun provvedimento contro i responsabili dei massacri. Significativamente il primo ministro Vajpayee – cioè il leader di gran lunga più moderato del Bjp – arrivò al punto di affermare pubblicamente che Narendra Modi stava svolgendo in modo adeguato il proprio *raj dharma*, cioè il proprio dovere di governante. Una dichiarazione che fu fatta quando ancora gli attacchi contro i musulmani del Gujarat non erano del tutto cessati.

Nonostante l'«incidente di percorso» rappresentato dal *pogrom* del Gujarat – e nonostante l'impoverimento delle masse rurali –, alla fine del 2003 la politica «moderata» del Bjp sembrava aver dato frutti abbondanti: il Bjp aveva assicurato un governo stabile; l'economia era cresciuta sempre più rapidamente, raggiungendo un tasso d'incremento del Pil dell'8,10% nel corso del 2003; infine, come vedremo nelle prossime sezioni, anche la politica estera del Bjp aveva dato risultati notevoli. Non stupisce che i vertici del Bjp decidessero di chiudere la 13ª legislatura con alcuni mesi di anticipo, ormai sicuri che la favorevole congiuntura economica e politica rendesse scontata la vittoria del partito e dei suoi alleati nelle elezioni generali. Una convinzione, quest'ultima, che fu condivisa dalla quasi totalità degli osservatori politici, indiani e non.

8. *La trasformazione della politica estera indiana*

L'ultimo elemento che caratterizza il periodo che stiamo trattando è rappresentato dalla trasformazione della politica estera indiana, imposta dal venir meno del sistema bipolare. Dall'agosto del 1971, il ventennale patto d'amicizia e d'aiuto reciproco fra India ed Unione Sovietica era di fatto diventato l'architrave su cui si reggeva l'intera politica estera indiana. Non a caso, nonostante la visibile diminuzione di

potenza dell'Urss, il patto in questione era stato rinnovato nell'agosto 1991. Quello che i contraenti del nuovo patto non sapevano era che, di lì a pochi mesi, l'Unione Sovietica avrebbe cessato di esistere, mettendo per ciò stesso fine all'appena rinnovato patto ventennale.

Quando ciò avvenne, il governo indiano (cioè, all'epoca, il governo del Congresso guidato da Narasimha Rao) dovette fare i conti con la necessità di tutelare gli interessi nazionali dell'India nel nuovo mondo unipolare, dominato dalla potenza americana. Il governo indiano dovette perciò «inventare» una nuova politica estera, ciò che fece con un certo successo.

Il compito di farsi carico del riorientamento della politica estera indiana fu assunto dal primo ministro, Narasimha Rao, che gestì il compito in questione appoggiandosi non tanto sugli incolori ministri degli Esteri dell'epoca, quanto su J.N. Dixit, il *Foreign Secretary*, cioè il più alto funzionario di carriera, del ministero degli Esteri. Il duo Rao-Dixit si mosse con decisione in direzione del disgelo dei rapporti con gli Usa. La strada per Washington venne spianata dall'avvio e dal vigoroso perseguimento da parte dell'India della nuova politica economica neoliberista, che apriva nuove e cospicue possibilità di guadagno al grande capitale americano. Ma il duo Rao-Dixit non trascurò di dare una sponda politica alla potenziale evoluzione verso migliori rapporti fra i due paesi, preparata dalla nuova politica economica indiana. Con un'astuta percezione della realtà, il duo Rao-Dixit si rese conto che la strada per Washington passava per Gerusalemme: il governo indiano votò per la cancellazione della mozione Onu che equiparava il sionismo al razzismo (16 dicembre 1991) e, prendendo le distanze dalle sue tradizionali posizioni filoarabe, riconobbe lo stato d'Israele. Subito dopo, Narasimha Rao si incontrò con il presidente americano George H.W. Bush a New York (gennaio 1992), un evento che sottolineò visibilmente l'avvenuto inizio del nuovo corso filoamericano della politica indiana.

In realtà, il miglioramento dei rapporti indiano-americani fu meno veloce e meno completo di quanto ci si sarebbe potuto aspettare. Esso fu rallentato dalla decisione di Rao di attenersi alla tradizionale politica nucleare dell'India. Il primo ministro indiano continuò a rifiutare le firme dell'India al Tnp (Trattato di non proliferazione nucleare) ed al successivo Ctbt (*Comprehensive Tests Ban Treaty*), firme fortemente volute dall'amministrazione americana. Rao, in linea con la politica dei precedenti governi indiani, argomentò che i trattati in questione erano discriminatori nei confronti dei paesi che non avevano un armamento nucleare, in quanto non prevedevano un processo di graduale e predeterminato smantellamento degli arsenali nucleari già esistenti.

Conviene però sottolineare che il nuovo dinamismo dell'economia indiana e la crescente integrazione del mercato indiano in quello internazionale si tradussero in un continuo e percepibile aumento del peso politico di Nuova Delhi a livello internazionale (fu in questo periodo che l'India incominciò a rivendicare con sempre maggiore insistenza un seggio permanente al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite). In questa situazione, un atteggiamento di contrapposizione frontale fra India ed Usa non conveniva a nessuna delle due potenze. Dal canto suo, Rao argomentò con un discreto successo la tesi per cui i due paesi potevano concordare sulla legittimità di attenersi a posizioni diverse sulla questione nucleare, promuovendo nel contempo l'amichevole perseguimento dei cospicui interessi che li univano. Fra questi ultimi Rao evidenziò il reciproco vantaggio di una collaborazione economica sempre più intensa ed il comune interesse per la lotta al terrorismo internazionale.

Questa stessa politica venne portata avanti, senza alcuna soluzione di continuità, dai governi dello *United Front* (1996-98). Fu solo nel momento in cui andò al potere il governo di coalizione guidato dal Bjp e capeggiato dal primo ministro Atal Behari Vajpayee che la situazione sembrò cambiare bruscamente. Il governo Vajpayee ottenne il voto di fiducia il 28 marzo 1998; a poche settimane di distanza, l'11 ed il 13 maggio 1998, l'India fece esplodere cinque ordigni nucleari nel poligono di Pokhran, in Rajasthan. Dato che, sempre nel poligono di Pokhran, si era già tenuto il primo test atomico indiano (nel 1974), i test del 1998 vennero battezzati dalla stampa indiana Pokhran II.

Pokhran II era stato deciso dai vertici del Bjp subito dopo la formazione del governo, senza neppure informare il ministro della Difesa (che apparteneva ad un partito alleato e che seppe degli esperimenti con appena 48 ore d'anticipo). Anche se le esplosioni nucleari del maggio 1998 vennero presentate al pubblico indiano come il biglietto da visita necessario affinché all'India fosse riconosciuto il ruolo di grande potenza, non ci sono dubbi che la decisione in questione avesse giustificazioni di natura interna. I test avevano l'obiettivo di dimostrare il decisionismo e l'energia di un partito che, in realtà, come si è visto, aveva difficoltà a mettere in pratica la maggior parte dei punti qualificanti del suo programma politico. Le esplosioni nucleari erano quindi destinate a nascondere questa debolezza e a portare ad un aumento del consenso popolare per il Bjp.

In effetti, la manifestazione di virilità atomica data l'11 ed il 13 maggio venne interpretata dall'opinione pubblica come la prova dell'acquisito status di grande potenza ormai ottenuto dall'India. Ciò su-

scitò un'ondata d'entusiasmo collettivo e costrinse al silenzio i partiti dell'opposizione (con l'eccezione del Partito comunista marxista, che stigmatizzò duramente la decisione presa dal governo).

Ma il prezzo pagato per la dimostrazione di potenza nucleare data dal governo Vajpayee fu in primo luogo il repentino peggioramento della sicurezza collettiva in Asia meridionale, seguito dall'insorgere di una vera e propria crisi nei rapporti fra Nuova Delhi e le maggiori potenze mondiali, ad incominciare dagli Usa. Il Pakistan, che si sentì direttamente minacciato dalla dimostrazione di potenza nucleare appena data dall'India, decise di rispondere a Nuova Delhi facendo esplodere il 28 ed il 30 maggio, a Chagai, un'area desertica ai confini con l'Iran, sei ordigni nucleari (evidentemente cinque contro i cinque di Pokhran II, più uno per quello indiano del 1974). A ciò seguì la reazione degli Stati Uniti, che imposero una serie di pesanti sanzioni economiche sia all'India, sia al Pakistan. Una decisione, questa, che venne immediatamente imitata dalle maggiori potenze occidentali e dal Giappone.

Ben presto, però, le logiche dell'economia si rivelarono più forti di quelle della politica. Anche se le sanzioni vennero mantenute, i rapporti fra Nuova Delhi e Washington migliorarono con una rapidità inaspettata. Nel marzo 2000, un importante viaggio di stato in Asia meridionale del presidente americano Bill Clinton testimoniò, al di là di ogni dubbio, non solo che i rapporti fra Usa ed India erano radicalmente migliorati, ma che, per gli Usa, i buoni rapporti con l'India erano ormai diventati assai più importanti che il tradizionale legame con il Pakistan (che, per gran parte della seconda metà del '900, era stato l'alleato privilegiato degli Usa in Asia meridionale).

Ma nonostante il visibile e cospicuo miglioramento dei rapporti Usa-India, il fatto che Clinton continuasse a considerare il *Comprehensive Tests Ban Treaty* come una delle pietre angolari della sua politica estera seguitò a rappresentare un ostacolo alla piena fioritura dei rapporti fra Washington e Nuova Delhi. La situazione sembrò destinata a cambiare per il meglio in tempi brevi con la fine della presidenza Clinton e con l'inizio della presidenza di George W. Bush (nel gennaio 2001). Era infatti noto il disinteresse del nuovo presidente (e del partito repubblicano) per il Ctbt (che, il 13 ottobre 1999, con il concorso decisivo dei repubblicani, non era stato ratificato dal Congresso). Tuttavia, ancora per circa un anno, nonostante la strategia dell'attenzione di Delhi nei confronti di Washington, la situazione rimase esattamente quella che era alla fine della presidenza Clinton. A mutarla repentinamente furono solo i gravi attentati terroristici che si verificarono negli Stati Uniti l'1 1 settembre 2001.

L'India fu uno dei primissimi paesi a schierarsi incondizionatamente al fianco dell'America di Bush nella sua crociata contro il terrorismo internazionale. Una decisione che, finalmente, comportò il tanto sospirato ritiro delle sanzioni imposte dopo le esplosioni nucleari del 1998. Da quel momento in avanti la politica di Nuova Delhi ebbe la tendenza ad appiattirsi in una maniera invero perfino eccessiva sulle posizioni americane. Per un lasso di circa una quindicina di mesi, l'India del «nazionalismo indù» sembrò comportarsi come il deferente lacchè degli americani, piuttosto che come la grande potenza che sosteneva di essere[4].

Furono l'invasione e l'occupazione anglo-americana dell'Iraq, nel marzo 2003, ad avviare un ripensamento della politica filoamericana seguita dal governo indiano. L'azione anglo-americana, svoltasi al di fuori della cornice Onu e in completo dispregio dei *desiderata* della grande maggioranza dell'opinione pubblica mondiale, fu infatti percepita in India come il risorgere del colonialismo occidentale in Asia. Il primo ministro Vajpayee, facendosi evidentemente interprete di questi sentimenti (trasversali rispetto agli schieramenti politici), in un importante discorso pronunciato a Srinagar il 18 aprile 2003, argomentò che l'unilateralismo americano e «la maniera in cui l'Iraq era stato attaccato [e] le Nazioni Unite rese inefficaci» imponevano ai paesi minori di risolvere per conto proprio le questioni che li dividevano. Questa presa di posizione venne poi sviluppata da Vajpayee – e gradualmente imposta a quella parte del Bjp che puntava al mantenimento del rapporto subordinato con gli Usa – nel senso che era ormai diventato imperativo rilanciare con vigore e con continuità una politica volta a ricreare un mondo multipolare. In questa prospettiva lo sviluppo dei rapporti non solo con la Russia (rapporti che erano sempre rimasti stretti e cordiali, anche dopo la dissoluzione dell'Urss), ma con nazioni con le quali esistevano difficili contenziosi, in particolare il Pakistan e la Cina, diventava una strategia necessaria e non più dilazionabile.

La presa di distanza dagli Stati Uniti venne consumata senza ricorrere al «protagonismo pacifista e antiamericano» che, più o meno nel medesimo periodo, caratterizzò l'azione di Francia e Germania. In altre parole, i rapporti fra Washington e Delhi rimasero formalmente buoni. Ma la decisione presa ufficialmente dal governo indiano il 14 luglio 2003 di non inviare in Iraq il cospicuo corpo di spedizione (17.000 uomini) che gli Usa chiedevano da mesi con estrema insistenza segnò, in maniera inequivocabile, l'inizio di una fase nuova nei rapporti fra i due paesi.

9. *La politica dell'India per la ricostruzione del multipolarismo*

Nel corso del 2003, dunque, divenne chiaro che la politica estera indiana si andava riorientando dalla ricerca di un rapporto privilegiato con gli Usa al tentativo di promuovere la ricostruzione di un mondo multipolare. Si trattava di una strategia i cui interlocutori erano soprattutto, anche se non esclusivamente, la Russia e la Cina[5].

Nel caso della Russia, i rapporti erano sempre stati buoni, anche dopo la fine del regime sovietico, come dimostrato dalla visita di stato in India compiuta nel 1993 dall'allora presidente russo, Boris Yeltsin (seguita nel 1994 e nel 1997 da incontri ad alto livello fra rappresentanti dei due paesi). Ma, nonostante la buona volontà reciproca, la crisi determinata in Russia dalle dissennate politiche di Yeltsin aveva determinato un visibile declino dei rapporti economici e culturali fra i due paesi.

Alla fine del decennio, però, la Russia, sotto la guida di Vladimir Putin, era entrata in una fase di ripresa. Ciò aveva comportato il recupero d'importanza dei rapporti fra Mosca e Nuova Delhi, soprattutto nel campo delle forniture militari della Russia all'India ed in quello della collaborazione nel settore dell'industria nucleare. A sanzionare questo rifiorire dei rapporti fra i due paesi vi fu la visita di stato a Nuova Delhi da parte del presidente Putin, nell'ottobre 2000. In quell'occasione venne firmato un importante documento congiunto: la «Dichiarazione di partnership strategica russo-indiana». Già in questo documento – che fissava le modalità dei rapporti futuri fra i due paesi e che sanciva una serie di importanti accordi in campo economico, scientifico e culturale – si auspicava la rinascita di un mondo multipolare, non più dominato dalla superpotenza americana.

In conclusione, nel corso degli anni Novanta e dopo, i positivi ed importanti rapporti con la nuova Russia si svilupparono in modo in un certo senso naturale, lungo i solidi binari costruiti quando ancora esisteva l'Urss (non a caso la «Dichiarazione» faceva esplicito riferimento al ventennale patto d'amicizia e d'aiuto reciproco fra India ed Unione Sovietica del 1971). Assai più complesso fu invece il caso dei rapporti con l'altro gigante asiatico: la Cina.

In effetti, Narasimha Rao si era immediatamente reso conto dell'importanza di promuovere e di sviluppare buoni rapporti con il potente (ed ingombrante) vicino del Nord. Rao aveva così puntato a continuare e ad incrementare la politica inaugurata da Rajiv Gandhi nell'ultima fase del suo governo. Questa strategia aveva trovato

espressione soprattutto attraverso una serie di accordi, apparentemente anche di scarsa rilevanza, ma tutti volti ad incrementare la fiducia reciproca fra i contraenti.

Nonostante una serie di critiche in patria (Rao venne accusato di essere troppo arrendevole con la Cina), la politica dei piccoli passi del primo ministro indiano comportò un visibile miglioramento nei rapporti fra i due giganti asiatici. Ciò si tradusse nell'apertura, a partire dal luglio 1992, e per la prima volta dalla guerra del 1962, di comunicazioni dirette lungo il confine terrestre fra i due paesi. A questo si accompagnò la riduzione delle forze schierate lungo la LoC (la «linea di controllo», cioè il confine di fatto fra India e Cina) e l'attuazione di una serie di misure volte a diminuire il pericolo d'incidenti lungo la frontiera.

Anche in questo caso, la politica di Rao venne portata avanti dai governi dello *United Front*; e anche in questo caso l'improvvida decisione da parte del governo Vajpayee di dare il via ai test nucleari di Pokhran II minacciò di rendere nulli i guadagni fin lì conseguiti. In realtà, sembra che a rendere furiosa la leadership cinese, più che gli esperimenti in sé, fosse la giustificazione ad essi data dal primo ministro indiano. In una lettera privata inviata al presidente americano, Bill Clinton – che, per quanto privata, finì prontamente sulle pagine del «New York Times» –, Vajpayee affermò che Pokhran II era stato reso necessario dalla persistente «atmosfera di mancanza di fiducia» esistente fra l'India ed un suo vicino, «uno stato apertamente nucleare [...] responsabile di un'aggressione armata contro l'India nel 1962». Si trattava di un vicino – puntualizzava Vajpayee – da cui l'India continuava ad essere divisa da «irrisolti problemi di confine»[6].

Anche in questo caso, però, i danni fatti non si rivelarono irrimediabili. La diplomazia indiana si mise in moto nell'estate 1999, quando, durante il mese di luglio, il ministro degli Esteri indiano, Jaswant Singh, effettuò una visita ufficiale a Pechino, con il preciso scopo di scusarsi con i leader cinesi per le affermazioni di Vajpayee. I dirigenti cinesi, con la loro consueta duttilità, furono pronti a rispondere positivamente all'apertura da parte indiana. Il risultato fu che, a conclusione della visita, si arrivò ad una dichiarazione congiunta in cui si affermava che nessuno dei due paesi considerava l'altro come una minaccia.

Alla visita di Jaswant Singh a Pechino fece seguito una serie di altre visite al più alto livello, compresa quella del presidente indiano Narayanan in Cina (28 maggio - 3 giugno 2000). Ma a segnare una svolta qualitativa nei rapporti fra i due paesi fu la visita di stato intrapresa dal primo ministro Vajpayee fra il 22 ed il 27 giugno 2003.

In proposito è importante sottolineare il contesto in cui si svolse la visita in questione. Alla sua vigilia, i vertici del governo indiano, messi

sotto pressione dalle insistenti richieste degli Stati Uniti, erano impegnati a dibattere sull'opportunità o meno di inviare un corpo di spedizione in Iraq. In quel momento alla linea di Vajpayee – enunciata, come si è ricordato, il 18 aprile a Srinagar – si contrapponeva quella del numero due del governo e del Bjp, Lal Kishenchand Advani, il potente vice primo ministro e ministro dell'Interno, favorevole all'invio delle truppe indiane in Iraq e al mantenimento di quel rapporto subordinato con gli Usa in cui, di fatto, l'India si era adagiata nei mesi precedenti. A quel punto, senza che si fosse arrivati a risolvere la questione in un senso o nell'altro, il primo ministro decise di anticipare una visita di stato in Cina, prevista per la seconda metà dell'anno.

Nonostante che molti in India si aspettassero che il viaggio in questione non fosse nulla di diverso da un evento mondano ad alto livello, destinato a tradursi in pubblicità favorevole per Vajpayee, la realtà si rivelò considerevolmente diversa. Il passaggio in Cina di Vajpayee (come si è già ricordato) rappresentò una vera e propria svolta qualitativa nei rapporti cino-indiani. Esso, infatti, portò alla firma sia di una *Declaration on Principles for Relations and Comprehensive Cooperation* fra India e Cina (il primo documento del genere sottoscritto dai due paesi), sia di nove protocolli d'intesa. Complessivamente, questi documenti risolsero ogni residuo dubbio su una serie di questioni che, fino a quel momento, avevano continuato a rendere difficili i rapporti fra Pechino e Delhi: il Tibet e Taiwan vennero esplicitamente riconosciuti come parti integranti della Cina; il Sikkim (il principato himalaiano che era stato annesso dall'India nel 1975, al momento dell'abolizione della monarchia) fu invece riconosciuto come parte integrante dell'India[7]. Per quanto riguardava la *vexata quaestio* della delimitazione e del reciproco riconoscimento dei confini terrestri fra i due paesi (la causa, come si è detto, ancora lungi dall'essere risolta della guerra del 1962), gli accordi demandarono la soluzione del relativo contenzioso a «rappresentanti speciali», nominati all'uopo, con il compito di elaborare uno schema destinato a tener conto della «prospettiva politica complessiva». In pratica, si trattava dell'esplicita ammissione che il problema dei confini non rappresentava più una priorità e che, come tale, esso avrebbe dovuto essere risolto nel quadro del più ampio interesse di Cina ed India a collaborare fra di loro. Questo più ampio interesse era visto da Vajpayee e dai vertici cinesi come coincidente con il perseguimento di due obiettivi: il primo era la necessità di espandere in maniera radicale i rapporti economici fra i due paesi; il secondo era la difesa congiunta dei propri interessi economici nell'ambito della *World Trade Organization*, contro la linea politica in essa dominante, espressa dagli Usa e dall'Unione Europea.

Coerentemente con questi obiettivi, i protocolli d'intesa prevedevano la costruzione di una nuova via di collegamento terrestre, utilizzabile in tutte le stagioni dell'anno, destinata a fare da *trait d'union* fra il sistema di trasporti terrestri cinese e non solo quello indiano ma, attraverso di questo, anche quello in costruzione nei paesi dell'Asean. La Cina inoltre, si impegnava ad investire non meno di 500 milioni di dollari Usa nella costruzione di infrastrutture in India (evidentemente anche in vista di facilitare gli interscambi via terra). I protocolli, infine, promuovevano anche il rapido sviluppo dei rapporti commerciali bilaterali (che, in effetti, fra la metà degli anni Novanta e il 2004 sono passati da qualche centinaio di milioni a 10 miliardi di dollari Usa) e l'avvio di *joint ventures* cino-indiane.

Significativo del clima dell'incontro fu il fatto che la delegazione indiana fosse composta non solo di uomini politici, ma da un centinaio circa di uomini d'affari, che, evidentemente, si erano resi conto delle notevoli potenzialità di guadagno che si andavano aprendo per il capitalismo indiano in Cina[8].

In sostanza, quindi, l'affermazione fatta dal primo ministro cinese, Wen Jiabao, secondo cui le relazioni bilaterali fra India e Cina erano entrate in una nuova fase (23 giugno 2003) era lungi dall'essere una fioritura retorica. Vajpayee tornò in India notevolmente rafforzato dal successo cinese. Non è un caso che, al suo ritorno, egli avesse la forza di imporre ad Advani e all'ala filoamericana del suo partito e del suo governo la presa di distanza dagli Usa. Questa, come si è già ricordato, venne sanzionata dalla decisione, resa pubblica il 14 luglio 2003, di non inviare truppe indiane in Iraq.

10. *A conclusione di una conclusione*

Nelle riflessioni che chiudevano la prima edizione di questo lavoro, ultimato nel marzo del 2000, nel mettere in luce il paradosso per cui i falchi dell'induismo politico rivelavano una *forma mentis* del tutto simile a quella del più islamicamente ortodosso dei *padishah* moghul, il pio imperatore Aurangzeb, si concludeva con l'auspicio che l'opera degli zeloti indù dell'anno 2000 non avesse miglior fortuna dell'opera dello zelota musulmano del secolo XVII.

Da allora, l'auspicio fatto è sembrato realizzarsi. Il partito del Congresso ha trovato un leader di inaspettate capacità in Sonia Maino Gandhi, la vedova d'origine italiana di Rajiv Gandhi. Questa seconda signora Gandhi ha preso la guida del partito quando la campagna eletto-

rale per le elezioni generali del 1998 era già in corso e quando il Congresso sembrava sull'orlo della disintegrazione. Da allora, quella che, appunto in quel periodo, una nota giornalista indiana definì, con un disprezzo intriso di razzismo e di classismo, «una casalinga italiana» ha realizzato un vero e proprio miracolo politico. La seconda signora Gandhi ha tenuto insieme e ricompattato un partito alla sbando; ha introdotto un minimo di vita democratica all'interno del Congresso; ha reimposto come principî chiave quelli del laicismo (giungendo al punto di scusarsi pubblicamente sia per la debolezza del governo del Congresso, che aveva reso possibile la distruzione della *Babri Masjid*, sia, cosa evidentemente per lei più difficile, per il ruolo del Congresso nei *pogrom* anti-sikh del 1984); ha sottolineato l'importanza di una politica che, pur mantenendosi nell'ambito del neoliberismo, non trascurasse di farsi seriamente carico delle esigenze degli strati più poveri della popolazione; ha convinto il proprio partito della necessità di venire a patti con la nuova realtà politica, sposando una strategia che puntasse alla formazione di un'ampia coalizione, in grado di affrontare alla pari quella capeggiata dal Bjp; e, infine, ha condotto il partito ed i suoi alleati all'inaspettata e stupefacente vittoria nelle elezioni generali dell'aprile-maggio 2004.

Questa vittoria è stata resa possibile da due elementi: il primo è stato lo scontento delle masse rurali, completamente lasciate da parte e perfino danneggiate dalla politica neoliberista del Bjp; il secondo – di cui Sonia Gandhi ha il merito principale – è stato la capacità del Congresso di aver saputo realizzare un'alleanza elettorale delle forze laiche, abbastanza ampia da poter intercettare il voto di protesta espresso contro le politiche del Bjp.

Per certi versi ancora più stupefacente è quanto è avvenuto dopo. La leader del Congresso ha ottenuto, da parte di tutti i partiti alleati o compagni di cammino, l'assenso scritto alla formazione di un governo da lei capeggiato. Questo assenso è stato dato anche da due partiti – il *Nationalist Congress* del Maharashtra ed il *Samajwady Party* dell'Uttar Pradesh – i cui leader, ancora durante la campagna elettorale, avevano espresso riserve nei confronti della prospettiva di una candidatura di Sonia Gandhi a primo ministro. Riserve che facevano esplicitamente riferimento alle sue origini italiane. Solo a quel punto, nel momento in cui era diventato chiaro che nulla e nessuno le avrebbero potuto impedire di diventare l'«imperatrice» dell'India, Sonia Gandhi ha rinunciato all'incarico.

In una cultura in cui non sono il potere o la ricchezza a dare prestigio, ma la capacità di rinunciarvi quando li si hanno, la «casalinga italiana» è emersa come la perfetta incarnazione degli ideali eticamente più alti della civiltà indiana. In effetti, la decisione della

Gandhi, a cui essa si è attenuta nonostante le fortissime pressioni dei quadri e della base del suo partito, ha avuto un effetto non differente da quello di analoghe decisioni prese da un altro Gandhi, cioè il *mahatma*. Attraverso la rinuncia al potere, Sonia Gandhi ha acquistato un prestigio e, quindi, un potere immensi.

Il posto di primo ministro del governo di coalizione espresso dal nuovo Parlamento indiano è stato preso dal dottor Manmohan Singh, l'architetto della politica delle riforme economiche. Si tratta di un uomo onesto; di un tecnocrate non dimentico delle esigenze degli strati più poveri; di un politico, infine, senza una base di potere propria, il quale, dopo la conclusione del governo Rao, era stato riportato ad una posizione politica di primo piano solo dal favore di Sonia Gandhi.

È presto per dare – e non sarebbe saggio farlo – una valutazione del modo in cui il governo salito al potere dopo le elezioni del 2004 ha impostato la sua azione politica. E non sarebbe neppur saggio esprimere un giudizio finale sull'operato e sulle capacità politiche di Sonia Gandhi. Il governo di Manmohan Singh potrebbe rivelarsi non all'altezza delle speranze espresse dai suoi sostenitori; l'operato politico di Sonia Gandhi potrebbe alla fine deludere (come fu il caso per quello della prima signora Gandhi). Ma, certo, la vittoria del Congresso e dei suoi alleati, dimostrando che le forze del fondamentalismo indù non sono inarrestabili, augura bene per il futuro della democrazia e del laicismo indiani. Analogamente, la capacità di Sonia Gandhi – cioè di una donna che non è né di origine indiana, né di religione indù – di incarnare, con il suo «gran rifiuto» i valori più alti della cultura indiana è una dimostrazione sia della vitalità di tale cultura, sia, di nuovo, del fatto che tale cultura è in grado di produrre – e sta producendo – gli anticorpi necessari ad affrontare quella malattia dei nostri tempi che è rappresentata dai fondamentalismi di ogni tipo e colore.

Quindi, anche se non ci è dato di conoscere il futuro – e anche se non è detto che, in India, la malattia del fondamentalismo non possa riprendere di intensità e di gravità – si può, quanto meno, chiudere (provvisoriamente) questa storia non finita di una grande civiltà e di un grande paese su una nota di speranza.

NOTE

[1] Sono partiti esplicitamente regionali quelli che programmaticamente limitano la loro attività politica ad un unico stato dell'Unione e che, talvolta, proclamano la cosa nel loro nome ufficiale. Sono partiti regionali di fatto quelli che pur con l'ambizione di condurre la loro azione politica in tutta l'India, hanno un peso effettivo solo in un numero assai limitato di stati dell'Unione (in genere uno o due). È questo il ca-

so, ad esempio, dei partiti comunisti, che hanno rilevanza politica solo nel Bengala e nel Kerala.

[2] In quanto, anche quando il gruppo castale è presente in più di uno stato, esso è rappresentato da partiti diversi nei differenti stati. Questo, ad esempio, è il caso degli yadav dell'Uttar Pradesh e del Bihar.

[3] L'eccezione a questo schema è rappresentato dallo *Shiv Sena*, il partito regionale – sciovinista e fondamentalista indù – del Maharashtra. Lo *Shiv Sena* pur non avendo radici nel periodo coloniale, è nato nel 1966, assai prima della maggioranza degli altri partiti dichiaratamente regionali.

[4] Esemplare di questa situazione è il fatto che il 26 dicembre 2002 l'India divenne il quindicesimo paese a firmare il cosiddetto art. 98. Si tratta di un accordo bilaterale pensato dagli Usa per rendere impotente il tribunale internazionale dell'Aia. In base ad esso, i firmatari si impegnano a cercare il consenso del partner prima di consegnare al tribunale internazionale un ricercato cittadino/a dello stato partner (o, semplicemente, *dipendente* dello stato partner). Sintomaticamente, gli altri paesi che avevano firmato l'art. 98 erano Israele e una serie di stati senza alcun peso internazionale, come Timor Est, l'Afghanistan e la Gambia. Si veda «Frontline», 31 gennaio 2003, pp. 52-54.

[5] Sarebbe importante parlare dello sviluppo degli eccellenti rapporti politici e in certi casi anche militari dell'India con l'Iran, con l'Afghanistan post-talibano e con le repubbliche ex sovietiche dell'Asia centrale (dalla fine degli anni Novanta l'India dispone di una base militare ad Ayni, in Tagikistan). Ugualmente importante sarebbe sottolineare la crescente rilevanza dei rapporti economici fra l'India e i paesi dell'Asean. Forse di ancora maggior rilevanza sarebbe seguire l'evoluzione – difficile, ma che, nel momento in cui scriviamo, sembra volgere al meglio – fra India e Pakistan. Qui non lo possiamo fare per mancanza di spazio. Ma di questi temi ci siamo occupati soprattutto nei più recenti volumi della serie *Asia Major*, pubblicati a partire dal 1990 dal Centro studi per i popoli extraeuropei «Cesare Bonacossa» dell'università di Pavia.

[6] Come commentò un esperto americano riferendosi alle argomentazioni di Vajpayee, era come se Clinton avesse giustificato un'eventuale ripresa dei test nucleari da parte degli Usa «a causa delle tensioni residue con la Russia, legate alla crisi cubana dei missili del 1962».

[7] Durante la visita di Vajpayee il riconoscimento da parte della Cina del Sikkim come parte integrante dell'India avvenne solo a livello implicito. Il riconoscimento esplicito, però, seguì alcuni mesi dopo. Si veda, ad es., «The Hindu – International edition», 27 dicembre 2003, p. 9.

[8] Molti di questi uomini d'affari erano interessati sia nell'acquisto di industrie cinesi in via di privatizzazione, sia nell'avvio di produzioni industriali da realizzare in Cina e da destinare al mercato indiano e internazionale.

APPARATI

BIBLIOGRAFIA

Quella fornita qui di seguito non vuole essere una bibliografia ma, semplicemente, una chiave di lettura dei riferimenti bibliografici dati nel testo.

Abu-Lughod, Janet L., 1989, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford.

[AHI] 1967, *An Advanced History of India*, di R.C. Majumdar, H.C. Raychaudhuri e Kalikinkar Datta, MacMillan, Londra (3ª ed.).

Ahluwalia, Isher Judge, 1997, *The Indian Economy and its Prospects*, relazione presentata al convegno *Politics, Culture and Socio-economic Dynamics in Contemporary India*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 3-5 febbraio.

Ahmed, Akbar S., 1999, *Islam Today. A Short Introduction to the Muslim World*, I.B. Tauris, Londra [1ª ed. 1993].

Akbar, Muhammad, 1974, *The Punjab under the Mughals*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Delhi.

Alam, Muzaffar, 1986, *The Crisis of Empire in Mughal North India. Awadh and the Punjab 1707-1748*, Oxford University Press, Delhi.

Alam Khan, Iqtidar, 1968, *The Nobility under Akbar and the Development of His Religious Policy, 1560-80*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», parti 1 e 2.

Athar, A. [Athar Ali, M.], 1990, *Siege Craft Techniques of the Delhi Sultans During 13th & 14th Century*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 51ª sessione, Calcutta.

Athar Ali, M., 1990, *Encounter and Efflorescence: Genesis of the Medieval Civilization*, in «Social Scientist», 18, 1-2.

Athar Ali, M., 1997, *The Mughal Nobility Under Aurangzeb* (*Revised Edition*), Oxford University Press, Delhi [1ª ed. 1966].

Basham, A.L., 1975, *Medieval Hindu India*, in Id. (a cura di), *A Cultural History of India*, Clarendon Press, Oxford.

Basu, Tapan e Pradip Datta, Sumit Sarkar, Tanika Sarkar, Sambuddha Sen, 1993, *Khaki Shorts and Saffron Flags*, Orient Longman, New Delhi.

Bayly, C.A., 1983, *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian society in*

the age of British expansion, 1770-1870, Cambridge University Press, Cambridge [le citazioni sono dall'edizione in brossura del 1988].

Bayly, C.A., 1988, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

[BDK] 1984, *A Doutrina de Buda*, cura e pubblicazione della Bukkyo Dendo Kyokai (Fondazione per la propagazione del Buddismo), Tokyo (3ª ed.).

Bernier, François, 1981, *Travels in the Mogul Empire A.D. 1656-1668* (a cura di Archibald Constable), S. Chand & Co., Delhi [1ª ed. 1891] (si veda anche la trad. italiana di Cinzia Mascheroni: *Viaggio negli Stati del Gran Mogol*, Ibis, Como 1991).

Bhagavan, M.R., 1987, *A Critique of India's Economic Policies and Strategies*, in «Monthly Review», luglio-agosto.

Bhattacharya, Sachchidananda, 1967, *A Dictionary of Indian History*, George Brazillier, New York.

Borsa, Giorgio, 1977, *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale*, Rizzoli, Milano.

Borsa, Giorgio, 1983, *Gandhi*, Bompiani, Milano.

[Borsa 1988] Giorgio Borsa e Simonetta Casci, *Le origini del Congresso nazionale indiano*, in Giorgio Borsa (a cura di), *Nazionalismo e società in India*, F. Angeli, Milano.

Boxer, C.R., 1977, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, Hutchinson, Londra (1ª ed. 1969).

[BPP 1777] Bombay Public Proceedings, 8 October 1777 (A list of the Hon'ble Company's, their covenanted servants...), India Office Library and Records e Maharashtra State Archives.

Brecher, Michael, 1965, *Vita di Nehru*, Il Saggiatore, Milano [*Nehru. A Politica Biography*, Oxford University Press, Londra 1959].

Briggs, George Weston, 1973, *Gorakhnâth and the Kâmpatha yogîs*, Motilalla Banarsidass (1ª ed. 1938).

[Burke/Quraishi 1995] S.M. Burke e Salim al-Din Quraishi, 1995, *The British Raj in India. An historical review*, Oxford University Press, Karachi.

Burrow, Thomas T., 1965, *The Sanskrit Language*, Caukhamba Vidyabhavana, Varanasi.

Cashman, Richard, 1975, *The Myth of the Lokamanya*, University of California Press, Berkeley.

[CEHI] 1984, *The Cambridge Economic History of India*, vol. I: *c. 1200-c. 1750*, a cura di Tapan Raycaudhuri e Irfan Habib, Orient Longman, Hyderabad (India) [ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1982].

Chandra, Satish, 1972, *Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740*, People's Publishing House, New Delhi (1ª ed. 1959).

Chattopadhyay, Raghabendra, 1988, *Liaquat Ali Khan's Budget of 1947-48: The Tryst with Destiny*, in Social Scientist 181-182.

Chattopadhyaya, B.D., 1974, *Trade and Urban Centres in Early Medieval North India*, in «Indian Historical Review», 1, 2.

Chopra, Pram, 1968, *Uncertain India; a political profile of two decades of freedom*, Asia Pub. House, Bombay.

[CHW] 1983, John A. Garratu e Peter Gray (a cura di), *The Columbia History of the World*, Harper and Row, New York (1981).

[Cmd. 6430], 1943, *India. Statement published by the Government of India on the Congress Party's responsability for the Disturbances in India 1942-43*, His Majesty's Stationery Office.

Cohen, Stephen P., 1971, *The Indian Army, its contribution to the development of a nation*, University of California Press, Berkeley.

[CPC] National Archives of India, *Calendar of Persian Correspondence*, Manager of Publications, Delhi, 11 voll.

Daniélou, Alain, 1992, *Storia dell'India*, Ubaldini Editore, Roma (ed. or. Librairie Arthème Fayard, 1981).

Deevey, Edward S., Jr., 1960, *The Human Population*, in «Scientific Amaerican», CCIII, settembre.

Desshpande, M.M., e P.E. Hook (a cura di), 1979, *Aryan and Non-Aryan in India*, Ann Arbor.

Dhavalikar, M.K., 1989-1990, *The second Deurbanization*, in «The Indian Historical Review», vol. XVI, 1-2.

Dumbar, George, 1961, *Storia dell'India*, Rocca San Casciano, Cappelli, (ed. or. Londra 1935).

Frank, Andre Gunder, 1998, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley.

Frankel, Francine, 1978, *India's Political Economy 1947-1977. The Gradual Revolution*, Oxford University Press, Delhi.

Frawley, David, 1992, *On the Banks of the Saraswati: the ancient history of India revised*, «The Quest», autunno.

Frawley, David, 1993, *Gods, Sages anf Kings*, Voice of India, New Delhi.

Gandhi, Rajmohan, 1986, *Eight Lives: A study of the Hindu-Muslim encounter*, State University of New York Press, Albany.

Garzilli, Enrica, 1997, *First Greek and Latin Documents on Sahagamana and Some Connected Problems*, in «Indo-Iranian Journal», 40, 3 e 4.

Gheddo, Paola, s.d., *Appunti sulla politica economica dell'India negli anni Ottanta*, dattiloscritto, Torino.

Gill, S.S., 1997, *The Dinasty*, Harper Collins, New Delhi (1ª ed. 1996).

Gordon, Stewart, 1993, *The Marathas 1600-1818*, Cambridge University Press.

Gordon, Stewart, 1994, *Marathas, Marauders, and State Formation in Eighteenth-Century India*, Oxford University Press.

[Goswamy e Grewal 1967], B.N. Goswamy, J.S. Grewal, *The Mughals and the Jogis of Jakhbar*, Indian institute of Advanced Study, Simla 1967.

[Goswamy e Grewal 1969], B.N. Goswamy, J.S. Grewal, *The Mughal and Sikh Rulers and the Vaishnavas of Pindori*, Indian institute of Advanced Study, Simla 1969.

Gramsci, Antonio, 1971, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. Einaudi, Torino 1949).

Grewal, J.S., 1990, *The Sikhs of the Punjab*, Orient Longman, New Delhi.

Gupta, Karunakar, 1974, *The hidden history of the Sino-Indian frontier*, Minerva Associates, Calcutta.

Habib, Irfan, 1959/1960, *The Agrarian Causes of the Fall of the Mughal Empire*, in «Enquiry», 2 e 3.

Habib, Irfan, 1963, *The Agrarian System of Mughal India*, Asia Publishing House, New York.

Habib, Irfan, 1969, *Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India*, in «The Journal of Economic History», XXIX, 1.

Habib, Irfan, 1980-81, *Barani's Theory of the History of the Delhi Sultanate*, in «Indian Historical Review», VII, 1-2 (luglio-gennaio).

Haque, Ishrat, 1992, *Glimpses of Mughal Society and Culture*, Concept, New Delhi.

[HITIOH] s.d., *The History of India as Told by Its Own Historians*, a cura di H.M. Elliot e John Dowson, Kitab Mahal, Allahabad, 8 voll.

Hodgson, Marshall G.S., 1974, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, 3 voll.

Hutchins, Francis G., 1973, *India's Revolution. Gandhi and the Quit India Movement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Khory, Kavita R., 1993, *The Shah Bano Case: Some Political Implications*, in Robert D. Baird (a cura di), *Religion and Law in Independent India*, Manohar, New Delhi.

King, Robert D., 1997, *Nehru and the Language Politics of India*, Oxford University Press, Delhi.

Kirmani, Mir Hussein Ali Khan, 1854, *The History of the Reign of Tipu Sultan*, traduzione del col. W. Miles [la citazione è dall'edizione del 1980, pubblicata dalla Banarasi Dass, New Delhi].

Kopf, David, 1969, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

[Kulke 1991], Hermann Kulke e Dietmar Rothermund, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano 1991.

Kumar, Krishna, 1989, *Secularism: Its Politics and Pedagogy*, in «Economic and Political Weekly», 4-11 novembre.
Kuper, Leo, 1981, *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, Inghilterra.
Lawford, James P., 1978, *Britain's Army in India*, George Allen & Unwin, Londra.
Low, D.A., 1977, *'Civil martial law': the Government of India and the civil disobedience movements, 1930-34*, in Id., *Congress and the Raj*, Arnold-Heinemann, Melbourne.
Madan, T.N., 1987, *Secularism in Its Place*, in «Modern Asian Studies», vol. 46, n. 4.
Malhotra, Inder, 1989, *Indira Gandhi. A Personal and Political Biography*, Hodder & Stoughton, Londra.
Malik, Zahir Uddin, 1977, *The Reign of Muhammad Shah 1719-1748*, Asia Publishing House, New Delhi.
Maxwell, Neville, 1972, *India's China War*, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex) [1ª ed. 1970].
Maxwell, Neville, 1999, *Sino-Indian Border Dispute Reconsidered*, in «Economic and Political Weekly», 10-16 aprile.
McDonough, Sheila, 1984, *Muslim Ethics and Modernity*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario, Canada).
McLane, John R., 1970, *The 1905 partition of Bengal and the new communalism*, in Alexander Lipski (a cura di), *Bengal East & West*, South Asia Series, Occasional Paper # 13, Michigan State University.
McLeod, Hew, 1997, *Sikhism*, Penguin Books, Londra.
McNeill, William, 1976, *Plagues and Peoples*, Anchor Press/Doubleday, Garden City/New York.
McNeill, William, 1991, *The Rise of the West. A History of the Human Community*, University of Chicago Press, Chicago [1ª ed. 1963].
Mehrotra, S.R., 1965, *India and the Commonwealth 1885-1929*, George Allen & Unwin, Londra.
Mill, James, 1817, *A History of British India*, Baldwin, Cradock, and Joy, Londra.
Montessoro, Francesco, 1999, *La merce dei sogni. L'oppio nella società e nell'economia dell'Asia orientale*, Franco Angeli, Milano.
Moon, Penderel, 1962, *Divide and Quit*, University of California Press, Berkeley.
Moore, R.J., 1979, *Churchill, Cripps, and India 1939-1945*, Oxford University Press, Oxford.
Moore, R.J., 1988, *Endgames of Empire. Studies of Britain's Indian Problem*, Oxford University Press, Delhi.
Moreland, W.H., 1968, *The Agrarian System of Moslem India. A Historical*

Essay with Appendices, Oriental Books Reprint Corporation, Delhi [1ª ed. 1929].

[Moreland & Chatterjee 1944], W.H. Moreland e Atul Chandra Chetterjee, *A Short History of India*, Longmans, Green & Co., Londra [1ª ed. 1936].

Moulton, E.C., 1985, *Hume and the Indian National Congress, A Reassessment*, in «South Asia», n.s., VIII, 1 & 2.

Mughal, Mohammed Rafique, 1997, *Ancient Cholistan, Archeology and Architecture*, Ferozsons, Rawalpindi.

Mukherjee, S.N., 1970, *Class, Caste and Politics in Calcutta 1815-1838*, in Edmund Leach & S.N. Mukherjee (a cura di), *Élites in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge.

Murty, T.S., 1978, *Frontiers: A Changing Concept*, Palit & Palit, New Delhi.

Nandy, Ashis, 1990, *A Critique of Modernist Secularism*, in Veena Das (a cura di), *Mirrors of Violence*, Oxford University Press, Delhi.

Nehru, Jawaharlal, 1967, *Towards Freedom*, The John Day Co., New York, 4ª ed. [1ª ed. 1941; si tratta della versione che, rispetto all'edizione originale (*An Autobiography*, The Bodley Head, Londra 1936), include sezioni scritte nel 1940].

Niebuhr, Carsten, 1780, *Voyage en Arabie & d'autres Pays circonvoisins*, Tr. de l'allemand par Ferdinand Louis Mourier, Tome second, S.J. Baalde, Amsterdam et Utrecht.

Nugent, Nicholas, 1990, *Rajiv Gandhi. Son of a Dinasty*, BBC Books, Londra.

O'Connel, Robert L., 1989, *Of Arms and Men. A history of war, weapons, and aggression*, Oxford University Press, Oxford.

[OHI] Smith, Vincent A., 1967, *The Oxford History of India* (terza edizione a cura di Percival Spear), Oxford University Press, Oxford (1ª ed. 1958).

O'Malley, L.S.S. (a cura di), 1968, *Modern India and the West*, Oxford University Press, Londra [1ª ed. 1941].

[Palat/Wallerstein], s.d., Ravi Arvind Palat & Immanuel Wallerstein, *Of What World-System was Pre-1500 «India» a Part?* dattiloscritto, s.d. ma 1999.

Pandey, B.N., 1969, *The Break-up of British India*, MacMillan, Londra.

Panikkar, Kavalam M., 1958, *Storia della dominazione europea in Asia*, Einaudi, Torino.

Parpola, Asko, 1994, *Deciphering the Indu Script*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pearson, M.N., 1976, *Merchants and Rulers in Gujarat*, University of California Press, Berkeley.

Pearson, M.N., 1976b, *Shivaji and the Decline of the Mughal Empire*, in «The Journal of Asian Studies», XXXV, 2.

Pearson, M.N., 1987, *The Portuguese in India*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pellicani, Luciano, 1994, *I Rajput. Storia, leggende e tradizioni dei Samurai dell'India*, Newton Compton, Roma.

Perlin, Frank, 1983, *Proto-industrialization and Pre-colonial South Asia*, in «Past and Present», 83, February.

[Pisani 1970], Vittore Pisani e Laxman Prasad Mishra, 1970, *Le letterature dell'India*, Sansoni/Accademia, Firenze/Milano.

Possehl, Gregory L. (a cura di), s.d. ma 1993, *Harappan Civilization: a recent perspective*, Oxford & IBH Publishing Company, New Delhi (2ª edizione rivista).

[PR XVII 1806], *Papers Presented to the House of Commons, relating to East India Affairs*, in «Parliamentary Reports», vol. XVII, 1806.

Ray, Rajat Kanta, 1985-86, *Colonial Penetration and the Initial Resistance: The Mughal Ruling Class, The English East India Company and the Struggle For Bengal 1756-1800*, in «Indian Historical Review», XII, 1-2, July-January.

Ray, Ratnalekha, 1979, *Change in Bengal Agrarian Society c. 1760-1850*, Manohar, Delhi.

Raynal, Abbé (Guillame-Thomas-François), 1777, *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies* (translated by J. Justamond), III ed., W. Strahan, Londra.

[Report 1984] *Who are the Guilty? A report by the People's Union for Democratic Rights and People's Union for Civil Liberties*, Delhi.

Restelli, Marco, 1990, *I sikh fra storia e attualità politica*, Pagus, Treviso.

Richards, John F., 1978, *The Formation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir*, in Id. (a cura di), *Kinship and Authority in South Asia*, University of Wisconsin, Madison.

Richards, John F., 1993, *The Mughal Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

Richards, John F., 1996, *Early Modern India and World History*, Duke University, dattiloscritto (reperibile in http://menic.utexas.edu/asnic/countries/india/JohnRichards'Indian.html).

Rizvi, S.A.A., 1975, *The Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.

Robinson, Francis, 1971, *Consultation and Control. The United Provinces' government and its allies, 1860-1906*, in «Modern Asian Studies», 5, 4.

Rosselli, John, 1974, *Lord William Bentinck. The Making of a Liberal Imperialist 1774-1839*, Chatto & Windus, Londra.

[Rothermund 1991], Hermann Kulke e Dietmar Rothermund, 1991, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano.

[Roy, Ram Mohan] 1945-58, *The English Works of Rammohum Roy* (a cura di Kalidas Nag e Debajyoty Burnam), Sadharan Brahmo Samaj, Calcutta (in 6 parti).

Saldanha, I.M., 1996, *Colonialism and Professionalism. A German Forester in India*, in «Economic and Political Weekly», 25 maggio.

Sarkar, sir Jadunath, 1970, *Military History of India*, Orient Longmans, Bombay [1ª ed. 1960].

Sarkar, Sumit, 1983, *Modern India 1885-1947*, McMillan, Delhi.

Sarkar, Sumit, 1997, *Writing in Social History*, Oxford University Press, Delhi.

Sastri, Nilankata, 1992, *A History of South India*, Oxford University Press, Madras (4ª edizione).

[Savarkar 1909] *Indian War of Independence of 1857 by an Indian nationalist* [Vinayak Damodar Savarkar], nessun editore indicato, s.d. ma 1909, Londra.

Schweitzer, Albert, 1983, *I grandi pensatori dell'India*, Ubaldini Editore, Roma.

Sen, Ashok, 1977, *A Pre-British Economic Formation in India of the Late Eighteenth Century: Tipu Sultan's Mysore*, in Barun De (a cura di), *Perspectives in Social Sciences I. Historical Dimensions*, Oxford University Press, Delhi.

Sethi, V.K., 1984, *Kabir. The Weaver of God's Name*, Radha Soami Satsang Beas, Dera Baba Jaimal Singh (Amritsar).

Sethna, K.D., 1992, *The Problem of Aryan Origins (from an Indian Point of View)*, Aditya Prakashan, Delhi (1ª ed. 1980).

Sharma, Ram Sharan, 1974a, *Problems of Transition from Ancient to Medieval in Indian History*, in «Indian Historical Review», I, 1, marzo.

Sharma, Ram Sharan, 1974b, *Indian Feudalism Retouched*, in «Indian Historical Review», I, 2, settembre.

Sherwani, H.K., 1977, *Deccan, The Region of Coexistence and Integration*, in «Medieval India – A Miscellany», IV.

Singh, Bhagavan, 1995, *The Vedic Harappans*, Aditya Prakashan, New Delhi.

Singh, Khushwant, 1963, *A History of the Sikhs*, Westview Press, Boulder (Colorado), 2 voll.

Sinor, Denis, 1999, *The Mongols in the West*, in «Journal of Asian History», 33, 1.

[SIT] 1991, *Sources of Indian Tradition*, a cura di Stephen Hay, Penguin/Viking, New Delhi, 2 voll.

Spear, Percival, 1981, *A History of India*, vol. 2, Penguin Books, Harmondsworth [1ª ed. 1965].

Srinivas, M.N., 1966, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley.

[S/SA] Edward McEwen, Robert L. Miller e Christopher A. Bergman, *Evoluzione dell'arco e delle frecce nella storia*, in «Le Scienze edizione italiana di Scientific American», agosto 1991, pp. 64-70.

Starr, Chester G., 1982, *The Roman Empire 27 B.C.-A.D. 476, A Study in Survival*, Oxford University Press, Oxford.

Stein, Burton, s.d. [ma 1989], *Vijayanagara*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stein, Burton, 1998, *A History of India*, Blackwell, Londra.

Streusand, Douglas E., 1989, *The Formation of the Mughal Empire*, Oxford University Press, Delhi.

Suntharalingam, R., 1983, *Indian nationalism: an historical analysis*, Vikas Pub. House, New Delhi.

Talageri, Shrikant, 1993, *Aryan Invasion Theory and Indian Nationalism*, Voice of India, New Delhi.

Thapar, Romila, 1989-1991, *Archeology and Language at the Roots of Ancient India*, in «Journal of the Asiatic Society of Bombay», New Series, 64-66.

Thapar, Romila, 1990, *A History of India*, vol. I, Penguin Books, New Delhi (1ª ed. 1966).

Thapar, Romila, 1990a, *Communalism and the Historical Legacy: Some Facets*, in «Social Scientist», 18, 6-7 (giugno luglio).

Thapar, Romila, 1993, *Interpreting Early India*, Oxford University Press, Delhi [1ª ed. 1992].

Tinker, Hugh, 1974, *A New System of Slavery*, Oxford University Press, Oxford.

Tomlinson, B.R., 1975, *India and the British Empire, 1880-1935*, in IESHR, XII.

Tomlinson, B.R., 1976, *India and the British Empire, 1935-1947*, in IESHR, XIII.

Topolski, Jerzy, 1979, *La nascita del capitalismo in Europa. Crisi economica e accumulazione originaria in Europa*, Einaudi, Torino.

Torri, Michelguglielmo, 1975, *Dalla collaborazione alla rivoluzione non violenta*, Einaudi, Torino.

Torri, Michelguglielmo, 1987, *L'India dei Moghul e dei Maratha*, in N. Tranfaglia e L. Firpo (a cura di), *La storia*, vol. III, Utet, Torino, pp. 789-809.

Torri, Michelguglielmo, 1987, *Surat during the second Half of the*

Eighteenth Century: What Kind of Social Order?, in «Modern Asian Studies» 21, 4.

Torri, Michelguglielmo, 1996, *Regime coloniale, intellettuali e notabili in India*, Franco Angeli, Milano.

[Tully & Jacob 1985] Mark Tully e Satish Jacob, 1985, *Amritsar: Mrs. Gandhi's last battle*, J. Cape, Londra.

[Tuzuk] 1968, *The Tuzuk-i-Jahangiri*, a cura di Henry Beveridge, Mushiram Manoharlal, Delhi (2 parti in un unico volume).

Vaidya, S.G., 1976, *Peshwa Bajirao II and The Downfall of The Maratha Power*, Pragati Prakashan, Nagpur.

Vaudeville, Charlotte, 1997, *A Weaver Named Kabir*, Oxford University Press, Delhi [1ª ed. 1993].

Veluthat, Kesavan, 1993, *Religious Symbols in Political Legitimation: The Case of Early Medieval South India*, in «Social Scientist», 21, 1-2 (gennaio-febbraio).

Voll, John Obert, 1994, *Islam as a Special World-System*, in «Journal of World History», 5, 2 (autunno).

Washbrook, D[avid] A[ntony], 1976, *The Emergence of Provincial Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Washbrook, David [Antony], 1981, *Law, State and Agrarian Society in Colonial India*, in «Modern Asian Studies», 15, 3.

Washbrook, David [Antony], 1990, *South Asia, the World System, and World Capitalism*, in «Journal of Asian Studies», 49, 3.

Wheeler, R.E.M., 1946, *Arikamedu: An Indo-Roman Station on the East Coast of India*, in «Ancient India», II, pp. 17-124.

Wolpert, Stanley, 1984, *Jinnah of Pakistan*, Oxford University Press, Oxford e New York.

Wolpert, Stanley, 1992, *Storia dell'India. Dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 1992 (ed. or. Oxford University Press, New York 1977).

CRONOLOGIA

La presente cronologia ha inizio con i primi insediamenti umani stabili nel subcontinente e termina con la formazione del governo indiano espressione della maggioranza uscita dalle elezioni generali dell'aprile-maggio 2004. In altre parole, si tratta di una cronologia che abbraccia un arco temporale di 9000 anni. Ma, ovviamente, la frequenza delle date indicate tende a crescere man mano che ci si avvicina alla contemporaneità, diventando particolarmente frequente per il periodo che va dalla metà del XIX secolo ad oggi. Nel far ciò si è seguita l'organizzazione del testo, di cui la seconda metà è dedicata al periodo che va dall'inizio dell'800 ad oggi. Per quanto riguarda la cronologia delle fasi più lontane della storia indiana (dalle origini fino all'inizio dell'VIII secolo dell'era volgare) bisogna ricordare che essa è, ancora oggi, non priva di punti oscuri. In effetti la prima data assolutamente certa è quella dell'invasione della Valle dell'Indo da parte di Alessandro Magno (327 a.C.) e, anche per il periodo successivo, esistono notevoli margini di incertezza. Questo vale soprattutto per quanto riguarda l'esatto arco cronologico in cui fiorirono la scuola artistica di Gandhara (di cui, non a caso, non si dà un riferimento nella cronologia) e l'impero kushana. Di quest'ultimo, nella cronologia, si indicano i limiti temporali più frequentemente accettati dagli storici, limiti che, però, non sono al di là di ogni possibile dubbio.

7000 a.C. ca. primi insediamenti umani stabili nel subcontinente.

4300 a.C. ca. civiltà agricole organizzate nel Baluchistan.

3200 a.C. ca. primi centri proto-urbani nel subcontinente.

2600-2500 a.C. ca. fiorisce la civiltà dell'Indo, detta anche cultura di Harappa.

2000 a.C. ca. culmine della civiltà dell'Indo.

1600 a.C. ca. inizio della decadenza della civiltà dell'Indo.

1500 a.C. ca. scomparsa della civiltà dell'Indo.

1500-500 a.C. ca. migrazione nel subcontinente degli Arya.

600 a.C. ca. diffusione di civiltà urbane nella valle gangetica. Sviluppo e diffusione del sanscrito e di lingue derivate. Composizione delle Upanishad. Formazione delle prime «repubbliche» e dei primi regni nel nord dell'India.

566-486 a.C. possibili date della vita del Buddha (Siddharta Gautama).

543-468 a.C. possibili date della vita di Vardhamana Mahavira, fondatore del jainismo.

seconda metà VI sec. a.C. la vittoria della monarchia di Maghada sulla confederazione repubblicana di Vrijis segna il prevalere delle monarchie sulle repubbliche.

327 a.C. *maggio* Alessandro Magno varca l'Hindukush e invade il subcontinente indiano.

321-185 a.C. nel nord dell'India fiorisce il potente impero dei Maurya, che, al massimo della sua estensione (sotto Ashoka: **268-233**) comprenderà gran parte del subcontinente.

183 a.C. Demetrio, il re greco della Battriana, varca l'Hindukush e intraprende la conquista dell'India del nord.

166-150 a.C. regno di Menandro, il più importante dei monarchi indo-greci (noto nella tradizione buddista come «Milinda»).

120 a.C. Tolomeo II Euergetes invia una spedizione commerciale in India.

I sec. a.C. viene aperta la «via della seta», che unisce la Cina al mondo mediterraneo. Anche i mercanti indiani partecipano attivamente agli scambi commerciali resi possibili dalla nuova via di comunicazione terrestre.

I sec. d.C. l'utilizzo dei venti monsonici per i collegamenti marittimi fra mondo mediterraneo e India e fra India e Sud-est asiatico si generalizza, dando il via ad intensi scambi commerciali. In India si diffonde il buddismo mahayana.

I sec. a.C. - I sec. d.C. gli shaka (sciti) entrano in India.

I-II sec. d.C. ca. i kushana creano un grande impero che unisce ampie zone dell'Asia centrale alla parte occidentale della valle indo-gangetica.

200 d.C. ca. stesura scritta del *Manava Dharma Shastra.*

319/320-510 d.C. nel nord dell'India fiorisce la potente dinastia dei Gupta.

IV sec. d.C. Susruta scrive un trattato di medicina.

IV-V sec. d.C. assumono la loro forma scritta definitiva il *Mahabaratha,* il *Ramayana* e i quattro *Dharama Shastra* successivi al *Manava Dharma Shastra.*

499 Aryabhata scrive il trattato matematico *Aryabhatiya.*

510 i Gupta sono sconfitti nella battaglia di Eran dagli Unni Bianchi o Eftaliti (detti «Huna» dagli indiani). Questa data segna, convenzionalmente, la fine dell'impero Gupta (anche se una ridotta monarchia Gupta sopravviverà per qualche tempo). Nello stesso anno si verifica il primo caso storicamente documentato di *sati* (suicidio rituale della vedova sulla pira funeraria del marito).

VI sec. diversificazione regionale degli alfabeti, nel Tamil Nadu nasce il movimento bhakti, inizia il declino del buddismo nel subcontinente.

606-646 o 647 Harsha Varadana crea un grande impero nel nord dell'India.

646 o 647 morte di Harsha e rapida dissoluzione del suo impero.

VI sec. (fine)-VIII sec. (inizio) nel sud fiorisce la potente dinastia dei Pallava di Kanchipuram.

VII-XII sec. l'India del nord è sotto il controllo di una serie di monarchie rajput.

X-XII sec. nell'India del sud fiorisce

la potente dinastia dei Chola di Tanjore.

711-712 il condottiero arabo Muhammad bin Qasim conquista il Sind.

788-820 vita di Shankara massimo esponente del sistema *Vedanta* (o *Advaita*).

1001-1027 Mahmud sultano di Ghazni lancia una serie di incursioni contro i regni rajput nell'India settentrionale.

1175 il condottiero turco-afghano Muhammad, co-sultano di Ghur (conosciuto anche come Muhammad Ghuri) attraversa il passo del Gomal e invade l'India.

1191 prima battaglia di Tarain (o Taraori) vinta dal monarca rajput Rai Pritviraj contro Muhammad Ghuri. Quest'ultimo, per quanto ferito gravemente, riesce a ritirarsi con il suo esercito in buon ordine.

1192 seconda battaglia di Tarain: l'esercito rajput è annientato, Rai Pritviraj viene catturato e ucciso, le forze turco-afghane dilagano in tutta l'India del nord.

1205 Muhammad Ghuri viene assassinato.

1206-1290 il sultanato di Delhi, sotto la dinastia dei «re schiavi», diviene la potenza egemone nel nord dell'India e ferma i primi tentativi di invasione mongola.

1290-1316 il sultanato di Delhi, sotto la dinastia del Khalji e, in particolare, sotto Ala-ud-din (1296-1316), attraversa una fase di centralizzazione, sconfigge definitivamente i mongoli e lancia una serie di grandi scorrerie nell'India peninsulare.

1320-1325 dopo un periodo di torbidi seguiti alla morte di Ala-ud-din, il sultanato, sotto la dinastia dei Tughlak, raggiunge il massimo dell'espansione territoriale, conquistando ampie zone dell'India peninsulare, ma, a partire dal 1330 circa, entra in una fase di contrazione e di frammentazione.

1336-1565 nel sud dell'India fiorisce il potente impero del Vijayanagara.

1347-1487 nel Deccan nasce per partenogenesi dal sultanato di Delhi e fiorisce il sultanato dei Bahamanidi.

1398 Tamerlano invade l'India, sconfigge il sultano Nasir-ud-din e devasta Delhi.

1398-1448 tradizionali date della vita di Kabir, principale maestro del Sant Mat.

1414-1450 dopo un periodo di vuoto di potere, a Delhi, sotto la dinastia Sayyid, viene ristabilito il sultanato. Questo, però, controlla solo una parte limitata dell'alta vallata gangetica.

1450-1526 sotto la dinastia Lodi il sultanato di Delhi attraversa un periodo di ripresa.

1469-1539 Guru Nanak, primo guru sikh.

1484-1518 dalla disgregazione del sultanato bahamanide nascono i sultanati di Ahmadnagar, Berar, Bidar, Bijapur e Golconda.

1498 *maggio* Vasco da Gama raggiunge Calicut.

1509 battaglia di Diu: i portoghesi sconfiggono una flotta egiziana e stabiliscono la loro egemonia sull'Oceano indiano.

1510 i portoghesi conquistano Goa.

1526 prima battaglia di Panipat: Babur, principe di Kabul e Kandahar, sconfigge e uccide Ibrahim Lodi, ultimo sultano di Delhi.

1527 battaglia di Kanua (Khanwa): Babur sconfigge una coalizione rajput, capeggiata da Rana Sanga di Chitor.

1530 morte di Babur; gli succede il figlio Humayun.

1539 Humayun viene sconfitto a Chaunsa, ad opera di un suo ex condottiero, l'afgano Sher Khan. Quest'ultimo assume il titolo reale di Sher Shah, fondando la dinastia Sur.

1540 nuova e decisiva sconfitta a Kanauj di Humayum ad opera di Sher Shah Sur. Humayun, in fuga, finirà per rifugiarsi in Persia.

1545 Sher Shah muore. Gli succede il figlio Salim. Nello stesso anno, Humayum, grazie l'aiuto di truppe fornitegli dal giovane Shah di Persia, Tahmasp, riconquista Kandahar e Kabul.

1554 Alla morte di Salim Shah si apre un periodo di lotte interne nel regno Sur. Humayun ne approfitta per invadere l'India, riconquistare Lahore ed entrare trionfalmente a Delhi; *5 novembre* la seconda battaglia di Panipat sancisce l'egemonia moghul nel nord dell'India.

1556-1605 regno di Akbar.

1556 *gennaio* morte accidentale di Humayun. Gli succede il figlio Akbar, ma il governo effettivo è nelle mani del reggente, Bairam Khan; *5 novembre* la seconda battaglia di Panipat sancisce l'egemonia moghul nel nord dell'India.

1560-1562 l'impero moghul è di fatto governato da una cricca di cortigiani, di cui il più influente è il fratello di latte di Akbar, Adam Khan.

1560 Bairam Khan viene licenziato da Akbar.

1561 Akbar sposa la principessa rajput Bihari Mal.

1562 *maggio* Adam Khan viene giustiziato da Akbar, che assume i pieni poteri.

1565 battaglia di Talikota: l'ultimo imperatore di Vijayanagara, Rama Raya, viene sconfitto ed ucciso ad opera delle forze coalizzate dei sultanati del Deccan.

1568-1595 Akbar estende il proprio impero su tutta la parte settentrionale del subcontinente (eccetto l'Assam).

1575 Akbar fa costruire a Fathpur Sikri la «casa delle preghiere».

1579 Akbar enuncia la dottrina del *suhl-i kull* («pace generale»), il cui cardine era il principio della tolleranza universale.

1581-1606 Guru Arjan ordina e codifica le sacre scritture sikh.

1581 l'«affaire Shirazi» porta alla fine del tentativo intrapreso da Akbar di trasformare la propria nobiltà in una classe di funzionari stipendiati direttamente dal fisco imperiale.

1600 Akbar conquista l'Ahmadnagar. Nel medesimo anno, a Londra, viene fondata la Compagnia delle Indie Orientali (East India Company).

1605-1627 Jahangir imperatore moghul.

1627-1657 Shah Jahan imperatore moghul.

1658 al termine di una sanguinosa guerra civile, il principe moghul Aurangzeb diviene imperatore con il nome di Alamgir (che, però, non è in genere utilizzato dagli storici).

1664 il capo maratha Shivaji saccheg-

gia Surat, il principale porto dell'impero moghul, e, nel medesimo anno, assume il titolo reale.

1669 Aurangzeb ordina la distruzione di tutti i templi indù costruiti o restaurati di recente.

1675-1708 magistero del decimo ed ultimo guru sikh, Guru Gobind Singh.

1679 Aurangzeb reimpone la *jizya* sui non musulmani; ma i rajput vengono esclusi dal provvedimento.

1680 morte di Shivaji. Ribellione del principe imperiale Muhammad Akbar contro il padre. Il principe Akbar, sconfitto, trova rifugio presso il figlio ed erede di Shivaji, Shambhaji.

1681-1707 Aurangzeb invade il Deccan, dove passerà combattendo l'ultima parte del suo regno. L'impero raggiunge il massimo della sua espansione ma, nonostante l'escuzione di Shambaji nel **1689**, la resistenza maratta continuerà e si farà sempre più pericolosa.

1707-1712 Bahadur Shah imperatore moghul.

1707-1714 guerra civile tra i maratti.

1712-1720 periodo di torbidi a Delhi: i fratelli Sayyid emergono come gli effettivi detentori del potere.

1712 abolizione della *jizya* durante il regno dell'imperatore Jahandar Shah.

1720 Baji Rao diviene *Peshwa* del regno dei maratti; iniziano periodiche scorrerie in Gujarat, Kandesh e Malwa.

1720-1748 dopo la sconfitta dei fratelli Sayyid ad opera di Nizam-ul-Mulk, Muhammad Shah diviene l'effettivo imperatore moghul. Ma l'Awadh, il Bengala, il Punjab e i principali regni rajput, pur non rifiutando formalmente l'alta sovranità moghul, si sono ormai resi autonomi.

1724 Nizam-ul-Mulk entra in conflitto con l'imperatore Muhammad Shah, abbandona Delhi e, di fatto, diviene il sovrano indipendente della parte meridionale dell'impero.

1727-1731 seconda guerra civile tra i maratti.

1738 Nizam-ul-Mulk, a cui la corte di Delhi aveva affidato il compito di fermare i maratti, è sconfitto a Bhopal da Baji Rao. Nel medesimo anno, il monarca persiano Nadir Shah invade l'India del nord.

1739 *gennaio* Nizam-ul-Mulk cede ai maratti i territori moghul compresi tra i fiumi Narmada e Chambal; *24 febbraio* battaglia di Karnal.

1740-1748 guerra di successione austriaca in Europa: le flotte da guerra francesi e inglesi incominciano a combattersi sull'Oceano Indiano.

1746 la battaglia di San Thomé (nei pressi di Madras) dimostra la schiacciante superiorità raggiunta dalle fanterie di tipo europeo rispetto agli eserciti indiani, basati sulla cavalleria.

1756 Siraj-ud-daulah, il nuovo nawab del Bengala, entra in conflitto con gli inglesi.

1757 *23 giugno* gli inglesi guidati da Robert Clive sconfiggono l'esercito di Siraj-ud-daulah nella battaglia di Plassey. Mir Jafar, che aveva tradito Siraj-ud-daulah, diviene il nuovo nawab del Bengala.

1758-1760 Robert Clive è il primo governatore della parte inglese del Bengala.

1760 presso il forte di Wandiwash gli inglesi guidati da sir Eyre Coote sconfiggono i francesi; *settembre* gli inglesi detronizzano Mir Jafar e, al suo posto, creano nawab del Bengala Mir Qasim, suo cognato.

1761 *14 gennaio* terza battaglia di Panipat.

1763 battaglia di Uduha-Nala: gli inglesi sconfiggono Mir Qasim.

1764 *24 ottobre* battaglia di Baksar: gli inglesi sconfiggono il nawab dell'Awadh, Shuja-ud-daulah, Mir Qasim e l'imperatore Shah Alam II.

1765 *3 maggio* battaglia di Kora: gli inglesi sconfiggono Shuja-ud-daulah ed il principe maratha Malhar Holkar. Tutta la vallata gangetica passa sotto il controllo diretto o indiretto della East India Company.

1772 Warren Hastings governatore del Bengala.

1773-1784 guerra fra la Compagnia ed una coalizione di monarchi indiani appoggiati dalla Francia.

1773 il *Regulating Act* riordina l'amministrazione dell'India.

1784 Hastings fonda la *Asian Society of Bengal.* In Inghilterra viene creato il «Comitato di controllo» (*Board of Control*), di fatto una sorta di ministero per l'India.

1785 Warren Hastings torna in patria.

1786 Lord Cornwallis viene inviato in India come governatore generale e gli vengono conferiti poteri eccezionali.

1789-1792 guerra tra Tipu Sultan del Mysore e la Compagnia.

1793 Lord Cornwallis promulga il suo codice di leggi, introduce il «permanent settlement» e, nel medesimo anno, ritorna in patria.

1799 guerra conclusiva fra la Compagnia e Tipu Sultan: gli inglesi conquistano la capitale del Mysore, Seringapatam, dove Tipu muore combattendo.

1801-1849 regno Sikh nel Punjab.

1803 battaglie di Assaye e di Argaon: gli inglesi, guidati da sir Arthur Wellesley (il futuro duca di Wellington), distruggono la potenza maratta. La Compagnia diviene la potenza egemone a sud dell'Himalaia.

1813 la corona inglese abolisce il monopolio della Compagnia sul commercio tra Asia ed Inghilterra.

1816 a Calcutta viene fondato lo *Hindu College.*

1817 a Londra James Mill pubblica la *History of India.* A Calcutta è fondata la *Calcutta School Book Society.*

1828 Ram Mohan Roy fonda la *Brahmo Samaj.*

1829 *4 dicembre* Lord Bentinck dichiara illegale la *sati.*

1830 Radhakant Deb fonda la Dharma Shastra.

1833 abolizione del monopolio della Compagnia sul commercio tra India e Cina.

1834 la Compagnia, in base alla teoria del *lapse,* inizia una politica di annessione dei principati indiani.

1845-1846 prima guerra anglo-sikh.

1848-1849 seconda guerra anglo-sikh e completa annessione del regno sikh.

1848-1856 Lord Dalhousie governatore generale; è sotto il suo governo che la politica delle annessioni degli stati indiani raggiunge il culmine.

1848 grave crisi economica in Bengala.

1854 introduzione del sistema dei concorsi per reclutare il personale civile e militare in India. La Compagnia annette la regione del Berar.

1856 Lord Dalhousie annette l'Awadh. A Calcutta Kesub Chunder Sen si stacca dalla *Brahmo Samaj* e fonda la *Brahmo Samaj of India.*

1857 a Bombay, Calcutta e Madras sono inaugurate le prime moderne università indiane; *10 maggio* ammutinamento dei *sepoys* di Meerut (Mirat). Inizia una vasta ribellione anti-inglese.

1858 *2 agosto* abolizione della Compagnia delle Indie: il governo dell'India viene assunto direttamente dalla Corona; *settembre* la ribellione iniziata un anno prima viene di fatto soffocata, anche se limitate azioni di guerriglia continueranno ancora per diverso tempo.

1870 a Pune viene fondata la *Poona Sarvajanik Sabha,* sotto la leadership del riformatore sociale Mahadev Govind Ranade.

1871 introduzione della rilevazione censuaria ventennale.

1875 Dayananda Saraswati fonda a Bombay l'*Arya Samaj.* Helena Blavatsky ed Henry Steel Olcott fondano la Società teosofica.

1876 Surendranath Banerjea fonda a Calcutta la *Indian Association.*

1880 il viceré Lord Ripon vara il «Codice della carestia».

1882 *18 maggio* Lord Ripon introduce il principio dell'autogoverno locale.

1883 progetto di legge Ilbert.

1885 *28-30 dicembre* prima sessione, a Bombay, del Congresso nazionale indiano.

1888 Sayyid Ahmad Khan rompe con il Congresso e fonda la *United Patriotic Association.*

1905 spartizione del Bengala ad opera del viceré, Lord Curzon, a cui segue il movimento di protesta lanciato da Surendranath Banerjea.

1906 scontri in Bengala tra musulmani e indù; *30 dicembre* a Dacca viene fondata la *All-India Muslim League.*

1907 nascita di un movimento terroristico antibritannico; *dicembre* scissione del Congresso fra i «moderati» capeggiati da Gopal Krishna Gokhale e gli «estremisti» capeggiati da Bal Gangadhar Tilak.

1909 riforme Morley-Minto e introduzione degli elettorati separati per indù e per musulmani.

1910 il *Press Act* limita la libertà di stampa.

1913 Rabindranath Tagore (1861-1941) vince il premio Nobel per la letteratura. La Lega musulmana pone le basi per la collaborazione con il Congresso.

1914 *4 agosto* l'India entra nella prima guerra mondiale al fianco dell'Inghilterra.

1915 il *Defence of India Act* conferisce poteri speciali al governo coloniale.

1916 *dicembre* riunificazione del Congresso nella sessione di Lucknow e alleanza fra Congresso e Lega musulmana.

1917 *20 agosto* Edwin Montagu, segretario di stato per l'India, dichiara al Parlamento che «la politica del governo di sua maestà... è... la progressiva realizzazione del governo responsabile in India».

1918 (novembre) fine della prima guerra mondiale.

1919 *marzo-aprile* Gandhi lancia il movimento *satyagraha* per protesta contro l'introduzione della legge Rowlatt.

1920 Gandhi lancia il movimento di non cooperazione.

1921 *agosto* rivolta dei Moplah nel Malabar.

1922 *gennaio-febbraio* nelle Province Unite il movimento di non cooperazione degenera in una serie di incidenti violenti culminati nel masssacro di Chauri Chaura; *12 febbraio* Gandhi sospende il movimento di non cooperazione.

1923 viene pubblicato, sotto lo pseudonimo «A Maratha», l'opuscolo di V.D. Savarkar, *Hindutva/Who is a Hindu* («Induità/Chi è un indù»).

1924 l'Hindu Mahasabha, fondata nel 1914, diventa un partito politico.

1926 fondazione dell'Rss (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*).

1928 *dicembre* fallisce il tentativo di accordo tra Congresso e Lega sulle proposte di riforma elaborate da Jinnah.

1930 *11 marzo-5 aprile* la «marcia del sale» di Gandhi da Ahmedabad a Dandi apre il movimento di disobbedienza civile; *maggio* Gandhi viene arrestato e il Congresso è dichiarato fuorilegge.

1931 *marzo* Patto Irwin-Gandhi per la sospensione della disubbidienza civile.

1932 *2 gennaio* Gandhi riprende la disubbidienza civile; *4 febbraio* Gandhi è incarcerato a Yeravada.

1933 Rahmat Ali, uno studente, auspica la creazione di uno stato per i musulmani indiani e ne conia il nome: Pakistan. Il presidente del Congresso M.S. Aney sospende la fase di massa della disubbidienza civile.

1934 *maggio* il Congresso sospende la campagna di disobbedienza civile.

1935 *24 gennaio Government of India Act.*

1936 *aprile* il Congresso decide di partecipare alle elezioni provinciali.

1937-1938 campagna di «contatto diretto» con le masse musulmane da parte del Congresso e suo fallimento.

1937 *gennaio-febbraio* netta vittoria del Congresso alle elezioni provinciali; *maggio* Gandhi rifiuta la richiesta di Muhammed Ali Jinnah di intervenire nelle trattative in corso fra Congresso e Lega musulmana sulla questione della formazione di un governo congiunto nelle Province Unite. Le trattative falliscono; *ottobre* sessione di Lucknow della Lega musulmana.

1939 *1° settembre* la Germania invade la Polonia: inizia la seconda guerra mondiale; *3 settembre* l'India entra in guerra a fianco dell'Inghilterra; *novembre* il Congresso si ritira dai governi provinciali.

1940 *24 marzo* sessione di Lahore della Lega musulmana: Jinnah enuncia la teoria delle «due nazioni»; approvazione della cosiddetta mozione per il Pakistan; *17 ottobre* Gandhi lancia la disubbidienza civile individuale.

1942-1943 *autunno-inverno* carestia in Bengala.

1942 *15 febbraio* Singapore si arrende ai giapponesi; *23 marzo-12 aprile*

missione Cripps in India; *8-9 luglio* centinaia di attivisti e leader del Congresso (tra cui Gandhi) sono arrestati; incomincia il movimento «Quit India».

1943 *luglio* Subhas Chandra Bose arriva a Singapore a bordo di un sommergibile tedesco.

1944 *marzo* l'*Indian National Army* di Bose varca, combattendo, i confini dell'India; *6 maggio* Gandhi viene scarcerato.

1945 *25 giugno-14 luglio* convegno di Simla; *26 luglio* in Inghilterra il Partito laburista vince le elezioni; Clement Attlee diviene primo ministro; *14 agosto* la resa del Giappone pone fine alla seconda guerra mondiale; *18 agosto* Bose muore in un incidente aereo; *31 dicembre* alcuni dei leader dell'*Indian National Army* di Bose sono condannati all'ergastolo, ma la pena viene sospesa. Successo di Congresso e Lega alle elezioni provinciali e legislative.

1946 *24 marzo-29 giugno* missione del governo britannico in India; *16-20 agosto* il «great Calcutta Killing», con 4000 morti e oltre 10.000 feriti in scontri tra indù e musulmani, avvia la fase dei massacri intercomunitari.

1947 *20 febbraio* Attlee nomina viceré dell'India Lord Mountbatten; *11 aprile* Lord Mountbatten propone un piano per dividere l'India in due stati indipendenti; *18 luglio* la Camera dei Comuni approva l'*India Independence Act*; *14 agosto* finisce il dominio coloniale inglese sul subcontinente: nascono i due nuovi stati dell'India e del Pakistan; *ottobre* il principato del Kashmir viene invaso da orde tribali provenienti dal Pakistan; *26 ottobre* il *maharaja* Hari Singh firma un «protocollo di annessione» all'India. Inizia il conflitto tra India e Pakistan sul Kashmir.

1948 *30 gennaio* il Mahatma Gandhi è assassinato a Delhi da un fanatico indù.

1949 *1° gennaio* cessate il fuoco decretato dall'Onu in Kashmir: divisione *de facto* del Kashmir fra l'Azad Kashmir pakistano e lo stato indiano dello Jammu-Kashmir.

1950 *26 gennaio* viene approvata la costituzione indiana; *15 dicembre* muore Vallabhbhai Patel.

1951 *9 settembre* Nehru impone il proprio controllo sul Congresso, assumendone la presidenza; *dicembre-gennaio 1952* prime elezioni generali con suffragio universale: vittoria del Congresso.

1953 *1° ottobre* viene creato lo stato dell'Andhra Pradesh.

1954 (dicembre)-1955 (gennaio) prima il Parlamento e poi il Congresso si pronunciano a favore delle riforme «socialistiche» propugnate da Nehru.

1955 *aprile* conferenza di Bandung.

1958 l'India rivendica l'Aksai Chin.

1962 *giugno-ottobre* guerra cino-indiana.

1963 l'*Official Language Act* indica l'inglese e l'hindi come lingue ufficiali dello stato.

1964 *24 maggio* muore Jawaharlal Nehru. Il nuovo capo di governo è Lal Bahadur Shastri.

1965 *agosto-settembre* guerra fra India e Pakistan.

1966 *gennaio* morte di Shastri a Tashkent. Gli succede Indira Gandhi, figlia di Jawaharlal Nehru.

1967-1969 lotta di potere all'interno del Congresso fra il primo mini-

stro Indira Gandhi e un gruppo di notabili del partito.

1967 in occasione delle elezioni generali e delle contemporanee elezioni statali il Congresso mantiene a fatica la maggioranza assoluta nella *Lok Sabha* (la camera bassa del Parlamento centrale) e perde il controllo di molti stati.

1969 *16 maggio* Indira Gandhi nazionalizza le 14 maggiori banche private del paese; *novembre* scissione del Congresso: la maggioranza si raccoglie intorno ad Indira Gandhi; la minoranza confluisce in un nuovo partito, il Congress (O).

1970 *marzo* dopo aver sciolto anticipatamente il Parlamento, Indira Gandhi stravince le elezioni. Il Congress (O) scompare rapidamente dalla scena politica.

1971 *9 agosto* India e Unione Sovietica firmano un accordo ventennale di amicizia e cooperazione; *dicembre* guerra lampo dell'India contro il Pakistan. Il Pakistan orientale viene occupato dall'esercito indiano.

1972 *gennaio* l'esercito indiano si ritira dal Pakistan orientale che diviene indipendente con il nome di Bangladesh.

1974 *maggio* uno sciopero dei ferrovieri è represso duramente; *18 maggio* l'India porta a termine il suo primo test nucleare.

1975 *26 giugno* Indira Gandhi dichiara lo stato di emergenza interna, assumendo poteri dittatoriali.

1977 *marzo* Indira Gandhi, che ha cercato una legittimazione democratica al suo operato autoritario indicendo con un brevissimo preavviso le elezioni generali, subisce una pesante sconfitta ad opera del neonato partito Janata (che raccoglie la maggior parte delle forze politiche a lei ostili). Morarji Desai diviene primo ministro a capo del governo Janata.

1979 il partito Janata si disintegra a causa dei conflitti interni. Il presidente indiano indice le elezioni generali anticipate.

1980 *gennaio* il Congresso (I), cioè il nuovo partito nato attraverso due scissioni dal Congresso (dove la «I» sta per «Indira»), vince le elezioni anticipate. Indira Gandhi è il nuovo primo ministro.

1984 *3-5 giugno* operazione «Blue Star»: l'esercito indiano penetra con la forza nel Tempio d'Oro di Amritsar, il più importante luogo di culto sikh; *31 ottobre* Indira Ghandi è assassinata da due membri sikh della sua guardia del corpo. Il figlio Rajiv è prescelto dal Congresso come nuovo primo ministro; *dicembre* elezioni generali: il Congresso conquista la maggioranza assoluta alla Lok Sabha.

1986 caso Shah Bano e riapertura delle questione della moschea di Ayodhya.

1987 *16 aprile* scoppia lo scandalo Bofors.

1989 *24-26 novembre* elezioni generali: il Congresso perde la maggioranza assoluta (pur mantenendo quella relativa); *novembre-dicembre* governo di coalizione capeggiato da V.P. Singh del Janata Dal.

1989 (novembre)-1991 (marzo) governo «monocolore» formato da un nuovo partito, il Janata Dal (S), nato dalla scissione del Janata Dal. Il governo, capeggiato da Chandra Shekhar, si regge con l'appoggio esterno del Congresso.

1991-1996 governo «monocolore» del Congresso, capeggiato da P.V. Narasimha Rao, che, non avendo, sia pure per poco, la maggioranza assoluta dei seggi si mantiene al potere grazie all'appoggio esterno di un minipartito e di alcuni deputati indipendenti.

1991 *13 marzo* vengono indette nuove elezioni generali; *21 maggio* nel corso delle elezioni generali, Rajiv Gandhi è assassinato; *estate* il paese è sull'orlo della bancarotta. Il ministro delle Finanze, Manmohan Singh, pone in atto una nuova politica economica basata sui principî del neoliberismo.

1992 *gennaio* incomincia il riorientamento in senso filoamericano della politica estera indiana; *6 dicembre* distruzione della moschea di Ayodhya.

1996-1998 governi dello *United Front*.

1996 le elezioni generali vedono la conquista della maggioranza relativa da parte del Bjp, a cui viene affidata la formazione del governo. Questo, capeggiato da Atal Behari Vajpayee, si dimette dopo circa due settimane, dato che non è stato in grado di raccogliere intorno a sé la maggioranza necessaria a governare.

1998 elezioni generali. Sonia Gandhi accetta di diventare presidente del Congresso. Le elezioni vedono la vittoria del Bjp e dei suoi alleati. Il Bjp forma un governo di coalizione, capeggiato da Atal Behari Vajpayee; *11-13 aprile* l'India fa esplodere cinque ordigni atomici nel poligono di Pokhran nel Rajastan; *28-30 aprile* il Pakistan fa esplodere sei ordigni atomici.

1999 *17 aprile* il governo Vajpayee perde la maggioranza in Parlamento. Vengono indette le elezioni anticipate; *primavera-estate* la cosiddetta guerra di Kargil fra India e Pakistan porta i due paesi alle soglie di un nuovo conflitto su larga scala; *settembre-ottobre* elezioni generali: il Bjp ed i suoi alleati sono i vincitori; Vajpayee ridiviene primo ministro.

2002 *gennaio-ottobre* mobilitazione generale degli eserciti indiano e pakistano; *27 febbraio* grave incidente intercomunitario nella cittadina gujarati di Godhra. Subito dopo, con la connivenza delle autorità statali (nel Gujarat è al potere il Bjp) e della polizia locale, viene scatenata una vera e propria caccia al musulmano, destinata a durare mesi e a causare oltre 2000 morti e circa 200.000 profughi.

2003 *18 aprile* un importante discorso del primo ministro Vajpayee a Srinagar prefigura il riorientamento della politica estera indiana in direzione della ricostruzione di un mondo multipolare; *22 e 27 giugno* la visita in Cina del primo ministro Vajpayee segna una svolta nei rapporti fra Nuova Delhi e Pechino; *14 luglio* decisione ufficiale del governo indiano di non inviare un corpo di spedizione in Iraq, nonostante le richieste americane. Il tasso d'incremento del Pil indiano raggiunge l'8,10%. È il più alto al mondo, dopo quello della Cina.

2004 *aprile-maggio* elezioni generali vinte dalla coalizione messa insieme dal presidente del Congresso, Sonia Gandhi; *maggio* il Congresso forma un governo di coalizione. Manmohan Singh diviene primo ministro.

INDICE DEI NOMI DI PERSONE, DIVINITÀ E LUOGHI

Per la consultazione dell'Indice dei nomi si tengano presenti le seguenti avvertenze:

1) L'abitudine da parte degli indiani di utilizzare l'ultimo dei loro nomi come l'equivalente di un cognome risale al processo di occidentalizzazione in epoca coloniale. Ma, in realtà, gli indiani per lo più non hanno dei veri e propri cognomi. Ad essere usati come tali sono, spesso, i nomi castali. A volte, tuttavia, questi sono lasciati cadere o utilizzati in forma abbreviata come primo nome (ovviamente al fine di nascondere – nel caso dei fuoricasta –, o di non esibire – nel caso dei brahmani –, la propria appartenenza castale). Ad essere utilizzato come «cognome» è, quindi, l'ultimo nome proprio. A volte, invece, si usa la denominazione di una professione, in certi casi appena adottata. Tutto ciò fa sì che non sia infrequente il paradosso per cui un figlio ha un «cognome» diverso da quello del suo legittimo padre. In questo indice, i nomi fino all'inizio del periodo coloniale – e nel caso della nobiltà anche dopo – sono ordinati in base al primo elemento dei nomi (ad esempio, Chandragupta Maurya è riportato sotto la «c»); a partire dal periodo coloniale, invece, i nomi sono ordinati secondo l'ultimo elemento del nome usato dal singolo individuo. Nel caso di eccezioni (ad esempio in Sayyd Ahmad Khan, in cui l'uso prevalente considera «cognome» Ahmad Khan) si è fatto ricorso a rimandi.

2) L'ordine alfabetico è costruito tenendo conto di tutte le lettere che precedono la virgola, per cui, ad esempio, Abdul Hamit precede Abdullah.

3) Data la frequenza delle sue occorrenze, non è registrato il nome India come lemma generale.

4) Non sono indicizzati i nomi delle note.

Abdali, *v.* Ahmad Shah Abdali.
Abd al-Jabbar, filosofo islamico, 420.
Abdul Hamit II, sultano ottomano, 493.
Abdullah, Sheikh, uomo politico, 613.
Abramo, 178.
Abu al-Fazl, consigliere di Akbar, 273, 281.
Abu'l Hasan, *Nadiru-z-zaman*, miniaturista moghul, 281.
Abu-Lughod, Janet L., storica, 171-172, 225.
Achmenidi, dinastia imperiale persiana, 49, 74.
Achyuta Raya, imperatore di Vijayanagara, 240.
Adam Khan, favorito di Akbar, 264, 267.
Adamo, 178, 180.
Aden, 98-99, 132, 507.
Adriano, imperatore romano, 155.
Advani, Lal Kishenchand, uomo politico del Bjp, ministro dell'Interno e vice primo ministro, 750, 758-759.
Adyar, sobborgo di Madras, 457.
Afghani, *v.* al-Afghani.
Afghanistan, 30, 43, 73, 76-77, 80, 94, 158, 162, 212, 265, 269, 275, 326-327, 331-333, 387, 478, 507-508.
Africa, 20, 26, 231, 255-256, 261, 277, 317, 323, 381-382, 386-388, 443, 492, 585.

Aga Khan, capo degli ismailiti settimani, 496, 503, 510.
Agni, divinità vedica, 45.
Agra, città, 263, 281, 289, 292-293, 303, 309, 320, 322, 327, 351.
Ahilyabai Holkar, principessa maratta, 322.
Ahluwalia, Isher Judge, economista, 738.
Ahmad Khan, sir Sayyid, riformatore, 458-460, 463, 465, 475-479, 492-493, 496.
Ahmadnagar, città e sultanato, 236, 239, 243.
Ahmad Shah, principe moghul, 331.
Ahmad Shah Abdali, monarca afghano, 331-332.
Ahmed, Akbar S., antropolo e storico, 180.
Ahmedabad, città, 389, 410, 467-468, 517, 519, 541.
Ahriman, divinità persiana, 50.
Ahura Mazda *o* Ormuz, divinità persiana, 50.
Aix-la-Chapelle, 334.
Ajanta, località, 129.
Ajatashatru, monarca di Magadha, 56.
Ajmer, città, 181, 184-185, 262.
Akbar, imperatore moghul, 9, 262-275, 280-282, 284-286, 292, 304, 324, 327, 342, 419-421, 629.
Akbar, Muhammad, principe moghul, *v.* Muhammad Akbar.
Aksai Chin, altopiano, 654-658.
al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din al-Afu, rivoluzionario, 492-493.
Alam, Muzaffar, storico, 303, 312.
Alamgir, noma da *padishah* di Aurangzeb, *v.* Aurangzeb.
Alam Khan, Iqtidar, storico, 265-266, 272.
Alam Khan Lodi, pretendente al sultanato di Delhi, 249.
Ala-ud-din Bahman Shah, sultano del Deccan, 233.
Ala-ud-din Khalji, sultano di Delhi, 9-10, 191, 193-195, 200-204, 207, 217-220, 238, 258, 264, 271, 419-420.
Ala-ud-din Masud, sultano di Delhi, 188.
Alberuni (al-Biruni), studioso e cortigiano di Mahmud di Ghazni, 138.
Albuquerque, Afonso de, viceré portoghese, 234.
Alessandro Magno, 14, 51, 74, 76-77, 86.
Alexander, A.V., primo lord dell'Ammiragliato, 597, 600-601.
Al-Hajjaj bin Yusuf, governante arabo, 216.
Ali, fratelli, 510, 518, 522, 524, 527, 531.
Ali, Choudhary Rahmat, inventore del nome «Pakistan», 560, 576.
Ali, Mohamed, leader panislamico, 510, 518.
Ali, Shaukat, leader panislamico, 510, 518.
Aligarh, città e università, 463, 479, 492, 501, 510, 577.
Ali Gauhar, principe moghul, *poi* Shah Alam II, 337.
Ali Ibrahim Khan, 359.
Ali Khan, *nizam* del Deccan, 343, 349.
Ali Muhammad Khan, autore del *Mirat-i-Ahmadi*, 281.
Alinagar, città, 336.
al-Jabbar, *v.* Abd al-Jabbar.
al-Kazwini, storico turco, 151.
Allahabad, città, 203, 341, 476, 479, 511, 536, 679.
Almeida, Francisco de, viceré portoghese, 234.
Alptigin, condottiero turco, 159.
altopiano afghano, 14, 152.
altopiano iranico, 14, 30, 43, 49, 54, 89, 92, 100, 134, 159.
altopiano tibetano, 652.
Amar Das, *v.* Guru Amar Das.
Amar Singh, *rana* di Mewar, 293.
Ambedkar, Bhimrao Ramji, leader degli intoccabili, 534, 548, 550-551, 580, 622.
Amber (Jaipur), città e principato, 266, 270, 281, 312, 328.
America, 230, 257, 260, 277, 458, 585, 785;
– A. del Nord, 343, 381, 617.
America Latina, 386, 403, 468, 743; *v. anche* Sud America.
Americhe, 256, 261.
Amir Khusrau, poeta di epoca sultaniale, 221.
Amitrochates, nome greco di Bindusara, *v.* Bindusara.
Amri, città vallinda, 32.
Amritsar, città, 302, 520, 606, 693; *v. anche* Ramdaspur.
Amu Darya, fiume, 191.
Anatolia, regione, 212.

Andamane, arcipelago, 582.
Andhra Pradesh, stato indiano, 206, 544, 635-636.
Aney, M.S., presidente del Congresso, 549.
Angad, *v.* Guru Angad.
Anhilwara, regione e regno, 184.
Antalkidas, re greco di Taxila, 104.
Antioco III il Grande, monarca ellenistico, 93.
Antonini, dinastia di imperatori romani, 86.
Anwar-ud-din, *nawab* del Carnatico, 334.
Apollodoro, fratello di Demetrio, 93.
Arabia, 20, 27, 158, 181, 234, 239, 533.
Aral, lago, 92.
Ardashir, monarca sassanide, 89, 96.
Ardbo, Martin, dirigente della Bofors, 726.
Argaon, località di battaglia, 351.
Arikamedu (Padouke), antica città, 101.
Arjan, *v.* Guru Arjan.
Aryabhata, astronomo e matematico, 129-130.
Ashoka Piyadassi, imperatore maurya, 69, 73, 77, 80-86, 89, 91, 96, 122, 124, 143, 200, 221, 629.
Asia, 10-11, 13-15, 23-24, 26, 67, 76, 83, 92, 156, 172, 194, 228, 235, 255, 257, 259-261, 278, 317, 338, 381-382, 386-387, 389, 393-394, 406, 412, 442-443, 452, 485, 492, 581-582, 590, 618, 716, 740, 755;
– A. centrale, 15, 21, 27-28, 43, 49, 51, 73, 80, 89-90, 92, 98-100, 107, 117-118, 134-135, 143, 163, 186, 194, 211, 230, 265, 303;
– A. meridionale, 13, 177, 652, 657-658, 754;
– A. Minore, 34, 40;
– A. occidentale, 20, 76;
– A. orientale, 507.
Assam, regione e stato indiano, 77, 120, 155, 494-495, 555-556, 598, 608, 658, 687.
Assaye, località di battaglia, 351, 383.
Atene, 49-50.
Athar Ali, M., storico, 218, 292.
Attlee, Clement, uomo politico inglese, 508, 582, 594, 597, 602-603.
Attock, città, 606.
Auchinleck, sir Claude, generale inglese, 507, 595, 614
Aurangabad, città, 94.
Aurangzeb, imperatore moghul, 270-271, 274, 280, 282, 284-286, 289-294, 297-298, 300-301, 305-306, 309, 320-321, 324, 333, 363, 395, 416, 420, 491, 708, 759.
Aurobindo, *v.* Ghose, Aurobindo.
Australia, 450, 484.
Austria, 348, 382, 617.
Avadi, città, 642, 644.
Awadh (Oudh), regione, 200, 296, 321, 329, 332, 340-342, 348, 350, 400-401, 427-428, 432-433, 476.
Ayodhya, città, 138, 707, 722-723, 727, 744-745, 748.
Ayub Khan, *v.* Khan, Ayub.
Azad, Maulana Abul Kalam, leader del congresso, 584-586, 598, 600, 607, 622, 626.
Azad Kashmir («Kashmir libero»), parte pakistana del Kashmir, 614.
Azes I, monarca shaka, 94-95.

Baba Farid, *v.* Farid-ud-din Gan-i Shakr.
Babilonia, 14, 74.
Babur (Zahir-ud-din Muhammad), imperatore moghul, 249-250, 280, 707-708, 724, 748.
Bachchan, fratelli amici di Rajiv Gandhi, 720.
Bachchan, Ajit, imprenditore, 721.
Bachchan, Amitabh, attore e imprenditore, 720.
Badarayana, maestro upanishadico, 146.
Badauni, storico, 212.
Badrinath, centro religioso, 149.
Baghdad, 192.
Bahadur Shah I (Muazzam), imperatore moghul, 294-295, 301, 306, 309-312.
Bahadur Shah II, ultimo imperatore moghul, 400, 427, 429-430.
Baha-ud-din, cugino di Muhammad bin Tughlak, 206.
Bahmanidi, dinastia, 233.
Bahram, sultano di Delhi, 188, 193.
Bairam Khan, condottiero e tutore di Akbar, 251, 262-263, 266-267.
Baji Rao, *peshwa* maratto, 299, 324, 326, 329-330.
Baji Rao II, ultimo *peshwa* maratto, 349, 350, 400.
Baji Rao, Balaji, *v.* Nana Sahib, *peshwa* maratto.

Baksar, località di battaglia, 340-341, 343.
Baladitya (Narasimha Gupta), vincitore degli unni, 152.
Balaji Baji Rao, *v.* Nana Sahib, *peshwa* maratto.
Balaji Vishwanath, primo *peshwa* maratto, 298-299.
Balban, Ulugh Khan (*poi* Ghiyas-ud-din Balban), sultano di Delhi, 188-191, 193, 200, 203, 215, 218, 239, 267.
Balkash, lago, 118.
Baluchistan, regione, 30, 538, 608.
Banda, asceta e condottiero sikh, 310-313.
Bandal, Prakash Singh, uomo politico, 692-693.
Bandung, città indonesiana, 649, 652, 654.
Banerjea, Surendranath, leader nazionalista, 11, 470-475, 485, 494-495, 498, 501, 515, 523, 528.
Bangalore, città, 463, 701.
Bangladesh, 16, 672-675.
Baraha, località, 266.
Barani, Zia-ud-din, storico di epoca sultaniale, 188, 203, 217.
Barisal, città, 527.
Barnala, Surjit Singh, uomo politico, 710-712.
Baroda, città e principato, 351, 554, 610.
Barygaza, 101; *v. anche* Broach/Baruch.
Basham, A.L., storico, 154-155.
Bassein, località, 350.
Basu, Joyti, leader comunista, 740.
Battriana, regione, 93-95, 98, 100, 121, 139.
Bayanah, città, 217, 419.
Bayly, C.A., storico, 321-322, 362, 392, 397-398.
Beas (Hyphasis), fiume, 15, 74, 711.
Begam, *v.* Hazrat Mahal.
Belgio, 239, 382.
Benares, città, 63, 248, 323, 359, 403, 416, 464, 688; *v. anche* Varanasi.
Bengala, regione, 16, 120, 155, 166, 171, 183, 185, 189, 209-211, 232-233, 236, 243, 257, 262, 275, 296, 318, 321-322, 326-327, 329, 333, 335-343, 356, 359, 364-365, 367-369, 371-375, 377, 393, 396, 407, 409-411, 415-416, 418, 421, 423-424, 427, 448, 452-453, 455, 471, 474, 478, 494-497, 502, 510-511, 523, 538-539, 542, 555, 557-558, 561-562, 568-569, 573, 576, 578-579, 584, 586, 589, 591, 593, 596-598, 604-608, 673, 734, 739;
– golfo del B., 14, 16-17, 20, 99, 582.
Bentinck, lord William, governatore generale, 402, 411-413, 422.
Berar, regione e sultanato, 243, 400, 428.
Berlino, 590-591, 617-618, 731.
Bernier, François, medico e viaggiatore francese, 279, 281, 284.
Besant, Annie Wood, presidentessa della Società teosofica, 458, 463-464, 481, 509-513, 518, 523, 528.
Besnagar, località, 104.
Bhabha, Homi J., scienziato, 645.
Bhagalpur, città, 723-724, 727.
Bhagavan, M.R., storico dell'economia, 702.
Bhagwan Das, collaboratore di Akbar, 267.
Bharakachchha, *v.* Broach.
Bharat, nome sanscritizzato della repubblica indiana, 4.
Bhatinda, città, 185.
Bhindranwale, *sant* Jarnail Singh, 691-695, 710.
Bhonsle, dinastia maratta, 318.
Bhopal, città, 326, 329.
Bhulul Khan (Bhulul Shah Lodi), sultano di Delhi, 232.
Bhutan, 652, 654.
Bidar, città, 233.
Bihar, regione e stato indiano, 45, 62, 77, 123, 155, 164, 166-167, 185, 200, 232, 321, 338, 341-342, 428, 494, 517, 520, 544-545, 555, 589, 605, 607, 723-724.
Bihara Mal, principe rajput, 266-267.
Bihari Mal, sposa di Akbar, 267.
Bijapur, città e sultanato, 234, 236, 243, 289-290.
Bijnore, distretto, 459.
Bilal, discepolo del profeta Muhammad, 179.
Bilgrami, Sayyid Husain, funzionario del *nizam*, 496.
Bimbisara, monarca di Magadha, 55-56, 78.
Bindusara, imperatore maurya, 80.
Birla, famiglia, 641.
Birla, G.D., industriale, 574, 600.
Birmania, 83, 98, 387, 411, 430, 498, 507, 582, 586, 595, 652.
Bishan Das, miniaturista moghul, 281.

Blavatsky, Helena Petrovna, fondatrice della Società teosofica, 457.
Bodh-Gaya, località, 62.
Bolan, 14, 30, 43, 92, 94.
Bombay (oggi Mumbai), 10, 20, 70, 289, 333, 335, 342-344, 350, 356, 373-374, 389, 406, 409-410, 412, 425, 428, 452, 456, 461-463, 467-468, 470, 472, 474-475, 479, 483, 486, 491-492, 497, 509-510, 512, 515, 518-519, 538, 541, 546, 555-556, 561, 563, 565, 593, 595, 597-599, 605, 610, 636, 656, 661, 745.
Bonaparte, Napoleone, 134, 346, 348, 387, 714.
Bonnerjee, Womesh Chunder, primo presidente del Congresso, 474.
Borsa, Giorgio, storico, 367, 377, 431, 445, 456, 472.
Bose, Subhas Chandra, *detto* Netaji, leader nazionalista, 530, 540, 559, 590-591, 594-595.
Boxer, C.R., storico, 235.
Brahma, divinità, 110, 113, 148, 379.
Brahmaputra, fiume, 16, 20; *v. anche* Tsanapo.
Brecher, Michael, politologo e storico, 648.
Briggs, George Weston, ecclesiastico e storico, 245.
Brihandratha, ultimo dei Maurya, 85.
Broach (Baruch), città, 53, 98, 101; *v. anche* Barygaza.
Buddha, Siddharta Gautama, 51, 61-64, 66, 68-69, 71, 105, 110-112, 114, 122, 129, 131, 138, 150, 165, 178.
Budha Gupta, monarca, 117, 121, 152.
Bukhari, Syed Abdullah, *shahi imam* della Jamia Masjid, 727.
Bukka I, monarca di Vijayanagara, 242.
Bulganin, Nikolai, uomo politico sovietico, 649.
Bundelkhand, regione, 162, 428.
Burke, S.M., storico, 503, 556, 577, 593, 599-600.
Bush, George, presidente degli Stati Uniti, 752, 754-755.

Calcutta, città, 333, 335-336, 338, 369, 373, 389, 406, 408, 410, 412, 414-415, 417, 420, 424-425, 429, 453, 463, 467, 470-472, 474, 494-495, 502, 519, 540-541, 562, 578, 603-605, 607.
Calicut, porto, 6-7, 172, 233, 255, 275.
Cambay (oggi Khambat), città e golfo, 16, 172.
Cambise, sovrano achmenide, 49.
Cambridge, 645, 648, 697.
Campo Formio, 348.
Canada, 450, 484, 542.
Canning, lord Charles John, governatore generale e primo viceré, 430, 433.
Canton, 141, 410.
Capo Bojador, 256.
Capo Comorin, 18, 20, 204.
Capo di Buona Speranza (già delle Tempeste), 98, 235, 255.
Caraibi, 388.
Carlo VIII, re di Francia, 249.
Carnatico, regione, 322, 331, 334-336, 343, 350, 400.
Carpazi, catena montuosa, 192.
Castiglione, Baldassar, 128.
Caucaso, 98, 156.
Cauvery, fiume, 18, 101.
Ceuta, città, 255.
Ceylon, 18, 83-84, 125, 163, 255, 387-388, 717; *v. anche* Sri Lanka.
Chagai, 754.
Chalukya, dinastia non rajput del Deccan, 155.
Chambal, fiume, 326, 429.
Champaram, distretto, 517.
Chanakya (Kautilya), consigliere di Chandragupta Maurya, 76, 78-79, 81.
Chandella, dinastia rajput, 162.
Chandernagore, città, 333, 336.
Chandigarh, città, 690, 693, 710-712.
Chandra, Satish, storico, 309.
Chandrachud, giudice, 704-705.
Chandra Gupta I, imperatore, 89, 117-119, 123-124.
Chandra Gupta II, imperatore, 120-121, 127, 130, 133, 138, 164.
Chandragupta Maurya (Sandrakottos), imperatore, 69, 76-80, 86, 96.
Chang-k'ien, diplomatico cinese, 98.
Chatterjee, Atul Chandra, storico, 247.
Chattopadhyay, Raghabendra, storico, 602.
Chattopadhyaya, B.D., storico, 139.
Chauhan, clan e dinastia rajput, 184.
Chauri Chaura, villaggio, 529.
Chelmsford, lord, viceré inglese, 516, 527-528.
Chenab, fiume, 15.
Cheng Ho (Zheng He), ammiraglio cinese, 255-256.

Chennai, *v.* Madras.
Cheramen Perumal, primo indiano musulmano, 181.
Cheronea, località di battaglia, 51.
Chiang Kai-shek, capo di stato cinese, 651.
Chicago, 454.
Chisti, ordine sufi, 182.
Chitor, città e principato rajput, 190, 250, 265, 272.
Chittagong, città, 542.
Chola, dinastia, 80, 84, 142.
Chopra, Pram, giornalista e politologo, 626.
Chosroe II, imperatore sassanide, 128.
Chou En-lai, uomo di stato cinese, 654-655, 657-658.
Churchill, sir Winston, uomo di stato inglese, 575, 581-582, 585, 588, 591-594, 611.
Cina, 6, 13, 21, 23, 26-28, 49-51, 89-90, 98-101, 118, 121, 141-142, 166, 171-174, 191-193, 207, 225, 228-231, 235, 255-256, 258-259, 262, 277, 346, 374, 382-383, 387, 393-394, 404-407, 410, 429, 443, 507, 581, 612, 649, 651-656, 659, 664, 674, 677-678, 714-717, 731, 755-759.
Cirenaica, 49.
Ciro il Grande, imperatore achmenide, 49, 74.
Clinton, Bill, presidente degli Stati Uniti, 754, 757.
Clive, Robert, conquistatore del Bengala, 336-337, 339, 341.
Cochin, città, 181.
Colombo, Cristoforo, 255, 257.
Confucio, filosofo cinese, 51.
Cooch Behar, *raja* del C.B., 452.
Coote, sir Eyre, ufficiale inglese, 335, 343.
Corea, 382, 648.
Cornwallis, lord Charles, governatore generale, 346-348, 357-360, 363-365, 367, 372, 376, 378-379, 409, 412.
Coroe, Olaf, funzionario inglese, 653.
Coromandel, regione costiera, 171, 333, 335.
Cortés, Hernán, conquistatore spagnolo, 257.
Costantino il Grande, 117.
Costantinopoli, 348, 493, 502.
Cranganur, città, 180-181.
Crimea, 387.
Cripps, sir Stafford, uomo di stato inglese, 582-585, 587, 592-594, 597, 599-600, 603, 611.
Curzon, lord George Nathaniel, viceré e uomo politico inglese, 493, 501, 514.

Dacca, città, 494, 496.
Dalhousie, lord, governatore generale, 400-401, 411-412.
Dalpat Rao Bundela, generale rajput di Aurangzeb, 291.
Daman, città, 234-235.
Dandi, città, 541.
Daniélou, Alain, storico francese, 76, 134.
Dara Shikoh, principe moghul, 284, 416.
Dario, imperatore achmenide, 49-50, 74, 86-87.
Das, Chitta Ranjan, leader nazionalista, 536, 540, 590.
Datta, Narandranath, *v.* Vivekananda.
Daulatabad (già Devagiri), città, 207-208, 233.
Daulat Khan Lodi, governatore di Lahore, 249.
Daulat Rao Scindia, principe maratto, 350-351.
Dayananda Saraswati, riformatore dell'induismo, 455-456, 458, 465.
Deb, Gopimohun, notabile bengalese, 414-415, 420.
Deb, Radhakant, notabile bengalese, 414-415, 420-424.
Deccan, regione e altopiano, 15-18, 20, 22, 56, 79-80, 85, 94, 96, 120, 138, 140, 142, 155, 163, 194, 206-207, 209, 221, 231, 233, 235-236, 241, 243, 265, 275, 280, 288-296, 298-299, 306, 309, 311, 320, 322, 324, 326, 329, 331, 334-335, 341, 343, 351, 428, 464, 491.
Delhi, 9, 130, 138, 154, 172, 174-177, 183-185, 188-189, 191, 193, 195-196, 199-201, 203-204, 206-212, 214-216, 221, 228, 230, 232-233, 238-240, 243, 249-250, 252, 263, 267, 277, 281-282, 284, 295-297, 299, 303, 311, 313, 318, 320-322, 324, 326-331, 337, 342, 344, 351-352, 369, 400, 421, 426-430, 458, 469, 502, 532, 574, 605, 607-610, 614, 655, 664, 681, 689-690, 693, 695, 698-700, 707, 709, 711-713, 727, 753-755, 758;
– Nuova D. (New D.), 607, 609, 649,

652, 658, 678, 690-691, 715-717, 735, 753-756.
Demetrio, conquistatore greco dell'India del nord, 93, 95.
Democrito, filosofo greco, 60.
Deoband, città, 465, 479, 493, 502, 566.
Deoraha Baba, 727.
Derozio, Henry, intellettuale indo-portoghese, 415-416.
Desai, Morarji, uomo politico, 665-667.
Devagiri, città, 203-209, 233; *v. anche* Daulatabad.
Deva Raya II, imperatore di Vijayanagara, 239, 242.
Devi, divinità femminile, 144.
Devi, Sarada, moglie ed erede di Vivekananda, 455.
Dhavalikar, M.K., storico, 133.
Dias, Bartolomeu, navigatore portoghese, 255.
Digby, John, patrono di Ram Mohan Roy, 417.
Digby, William, radicale britannico, 483.
Diocleziano, imperatore romano, 89, 132.
Diodoro Siculo, storico greco, 86.
Diu, città, 234-235.
Dixit, J.N., *Foreign Secretary* del ministero degli Esteri indiano, 752.
Dniepr, fiume, 191.
Doab, regione, 16, 30, 185, 190, 197, 199, 201, 207, 209, 211, 326.
doab del Tungabhadra-Krishna (Raichur Doab), 18.
Dufferin, lord, viceré, 480, 482, 487.
Du'l-Kifl, profeta nominato nel Corano, 178.
Dumbar, George, storico, 189, 212.
Dumézil, Georges, studioso francese, 35.
Dundas, Henry, politico inglese, 358, 365.
Dupleix, Joseph François, governatore francese, 333-335.
Durga, divinità femminile, 144.
Durgawati, *rani* del Garha Katanga, 266.
Dutt, Romesh Chunder, economista e ideologo, 483.
Dvarka, centro religioso, 149.
Dyer, Reginald, generale, 520, 524.

Ecumène, 27-28, 49-52, 87, 89-91, 99-100, 103-105, 107-108, 118, 125, 132, 135, 171-172, 174, 176, 195, 225, 228-230, 255-257, 259, 280, 317.
Egitto, 26, 28, 30, 47, 49, 77, 80, 99, 141, 174, 188, 228, 234, 348-349, 387, 493, 508, 650.
Ellis, capo dell'insediamento inglese a Patna, 340.
Ellora, località, 129.
Eran, località di battaglia, 117-118, 121, 132.
Estremo Occidente, 89, 98, 101, 255.
Estremo Oriente, 90, 98, 172, 229.
Estremo Sud (del subcontinente indiano), 18, 84, 101, 137-139, 141-142, 145, 163, 167-169, 207, 209, 225, 231, 256, 289, 342, 398.
Etiopia, 234, 387.
Eucratide, governatore greco della Battriana, 93.
Eufrate, fiume, 26, 93, 229.
Eurasia, 96, 100, 118, 125.
Europa, 11, 13, 23, 28, 42-43, 67-68, 96, 98, 101, 118, 133, 137-138, 144-145, 151-152, 155, 172-176, 192, 222, 225, 228, 234, 256, 259-260, 262, 276-277, 281-284, 317, 333-335, 338-339, 343, 374, 376, 381-386, 389, 395, 404, 446, 452, 502, 505, 577, 580, 593, 617, 645, 742;
– E. occidentale, 30, 172, 174, 255-256, 258-259, 261-262, 317, 381;
– E. orientale, 27, 191-192, 618.

Fa Hsien, viaggiatore cinese, 130-131, 133, 138, 164.
Faizabad, città, 727.
Faizi, poeta moghul, 281.
Farid-ud-din Gan-i Shakr, maestro sufi, 182.
Farrukhabad, città, 403.
Farrukhsiyar, imperatore moghul, 331.
Fathpur Sikri, città, 272, 281.
Fazl-ul-Haq, Abul Kasem, leader dello Krishak Lok Samiti, 569-570.
Figi, arcipelago, 388.
Filippine, arcipelago, 582.
Filippo II, re di Macedonia, 51.
Firdausi, poeta persiano, 159.
Firuz Shah Tughlak, sultano di Delhi, 118, 209-211, 216, 221-222, 229, 232, 240, 256, 282.
Fisher, Louis, giornalista americano, 600.
Fiume Giallo, 26.
Fort St. George (futura Madras), 333.

Francia, 222, 334, 343, 348-349, 382-383, 447, 521, 573, 678, 755.
Francis, Philip, leader di una nuova comunità inglese in India, 357.
Frank, Andre Gunder, storico, 256, 258-259.
Frankel, Francine, sociologa e storica, 620.
Frawley, David, pubblicista, 40-41, 43.
Frontiera, *v.* North West Frontier Province.

Gabriele, angelo, 178.
Galles, 498, 502.
Gallieno, imperatore romano, 135.
Gama, Vasco da, 6-7, 233-234.
Gandhara, regione, 104-105, 128, 150.
Gandhi, Indira Nehru, primo ministro, 618-619, 628, 632, 661, 665-672, 674-677, 679-699, 709, 712, 714, 717, 719-720, 725, 736-737, 739.
Gandhi, Mohandas Karamchand, *detto* il Mahatma, 10, 196, 385, 490, 516-519, 522-531, 535-536, 540-542, 544-552, 555, 558, 563-565, 574-575, 579, 581, 584-590, 593-594, 600, 606-607, 609-610, 619, 627, 633-635, 647, 659, 689, 728, 759.
Gandhi, Pheroze, marito di Indira Nehru, 618.
Gandhi, Rajiv, figlio di Indira Gandhi e primo ministro, 618, 671, 687, 699-707, 709-713, 716-728, 736-739, 74 756, 759.
Gandhi, Rajmohan, storico, 475.
Gandhi, Sanjay, figlio di Indira Gandhi, 681-682, 685, 687, 689, 691-692.
Gandhi, Sonia Maino, moglie di Rajiv Gandhi e leader del Congresso, 749, 759-761.
Gandhi-Nehru, famiglia, 618, 696,
Ganesh (Ganpati), divinità, 490-491.
Gange (Ganga), 15-16, 20-21, 43, 56, 62, 77-78, 86, 93, 162, 340; *v. anche* vallata gangetica.
Gangohi, *maulana* Rashid Ahmad, leader dei deobandi, 479.
Ganpati, *v.* Ganesh.
Ganweriwala, città vallinda, 31.
Garha Katanga, regione, 266.
Garhmukteswar, centro religioso, 605.
Garzilli, Enrica, sanscritista, 132.
Gautama, *v.* Buddha.
Gaya, città, 536.
Gengis Khan (Telingana), 191-193, 250, 265.
Germania, 382-383, 515, 573, 618, 755.
Gesù Cristo, 65, 178-179, 452.
Ghaggar-Hakra, fiume prosciugato, 31, 33, 41-43.
Ghalib, poeta, 379.
Ghati, catene montuose, 16-17, 20.
Ghazi Malik (Ghiyas-ud-din Tughlak), sultano di Delhi, 202, 204, 220.
Ghazni, città, 138, 158-159, 162, 183-184, 187.
Gheddo, Paola, economista, 703.
Ghiyas-ud-din, sultano di Ghur, 184, 187.
Ghiyas-ud-din Balban, *v.* Balban.
Ghiyas-ud-din Mahmud, sultano di Ghur, 187.
Ghiyas-ud-din Tughlak, *v.* Ghazi Malik.
Ghose, Aurobindo, ideologo nazionalista, 499.
Ghur, città, 158, 163, 183-184, 187.
Giappone, 121, 166, 192, 258, 278, 323, 382-383, 505, 581, 584, 587-588, 594, 617, 741, 754.
Gilgit, località, 614.
Gill, S.S., pubblicista, 685, 688-689, 694.
Gingee, città e monarchia, 240.
Giorgio V, re d'Inghilterra, 502, 603.
Goa, città, 234-235, 612, 650.
Gobi, deserto, 13.
Gobind Rai (Gobind Singh), *v.* Guru Gobind Singh.
Godavari, fiume, 17, 22, 163, 309.
Godse, Nathuram, assassino di Gandhi, 609.
Goindval, villaggio, 301.
Gokhale, Gopal Krishna, leader nazionalista, 483, 485-486, 488, 497-498, 501, 509-511, 517.
Golconda (Golkunda), città e sultanato, 236, 243-244, 290.
Golfo Persico, 33, 133, 228, 256.
Gomal, passo, 184.
Gondwana, regione, 266.
Gorakhnath, maestro mistico, 245-246.
Gorbačëv, Michail, uomo di stato sovietico, 713, 716.
Gordon, Stewart, storico, 288, 298-299, 321-322, 327.
Goswamy, B.N., storico, 300.
Govardhan, miniaturista moghul, 281.
Gramsci, Antonio, pensatore politico e rivoluzionario, 449.

Gran Bretagna (Inghilterra), 201, 222, 261, 348, 355, 357, 365, 381-384, 386-389, 393-394, 396, 404-406, 408-409, 417, 422-423, 431, 442-443, 455, 462-463, 470-473, 482-484, 497, 502, 505-510, 516, 518, 520-521, 537, 543, 548, 556, 573, 575, 579-582, 585, 592-593, 599, 607, 611, 664, 678.
Grant, Charles, membro del governo del Bengala, 365, 367.
Grecia, 28, 34, 49, 51.
Grewal, J.S., storico, 300, 302.
Gujarat, 30, 33, 70, 93-95, 98, 117, 120, 149, 151, 155, 162, 167, 171, 181-182, 184, 196, 200, 204, 220-221, 232, 234, 243, 320, 326, 342, 351, 409-410, 456, 517-518, 541, 544, 620, 636, 665, 744, 750-751.
Gulbarga, città, 221-222, 233.
Gupta, dinastia, 91, 96, 120-125, 133-135, 143.
Guru Amar Das, terzo guru sikh, 301-302
Guru Angad, secondo guru sikh, 301.
Guru Arjan Das, quinto guru sikh, 302-306, 694.
Guru Gobind Singh, decimo e ultimo guru sikh, 301, 306-312.
Guru Hargobind, sesto guru sikh, 305.
Guru Nanak, fondatore del sikhismo, 248-249, 299-303.
Guru Ram Das, quarto guru sikh, 301-302.
Guru Tegh Bahadur, nono guru sikh, 305-306.
Guyana, 388.
Gwalior, città e regno, 185, 211, 262, 342-343, 610.

Habib, Irfan, storico, 211, 217, 278, 312.
Haidar, Ali, monarca del Mysore, 322, 342-345.
Hakra, *v.* Ghaggar-Hakra.
Han, dinastia cinese, 51, 89.
Haq, *v.* Fazl-ul-Haq.
Haque, Ishrat, storico, 332.
Harappa, città vallinda, 25, 30, 32-33.
Hardinge, lord, governatore generale, 509.
Hargobind, *v.* Guru Hargobind.
Harihara I, monarca di Vijayanagara, 242.
Harihara II, monarca di Vijayanagara, 232, 242.
Hari Singh, *maharaja* del Kashmir, 613-614, 664.
Harrow, *public school* inglese, 648.
Harsha Vardhana, monarca, 154-156, 163-164.
Haryana, stato indiano, 30-31, 636, 662, 689-690, 693, 710-712, 721.
Hastings, lord, *v.* Moira, lord.
Hastings, Warren, governatore generale, 343, 356-357, 377-378.
Hazrat Mahal, regina dell'Awadh, 427, 430.
Hedgewar, Keshav Baliram, cofondatore dell'Rss, 534-535, 684.
Heliodoro, ambasciatore greco, 104.
Herat, regione afghana, 183.
Himalaia, 13-16, 20, 23, 31, 54, 149, 245, 352, 430, 653, 675.
Himu, condottiero, 252, 265.
Hindukush, 13-14, 51, 74, 93, 104, 135.
Hira, montagna presso la Mecca, 178.
Hodgson, Marshall G.S., storico, 215, 229.
Hong Kong, 507.
Hormuz, città, 256.
Hoysala, dinastia e regno, 206.
Hsuan Tsang, *v.* Yuan Chwang.
Hugli, città, 336.
Humayun, imperatore moghul, 250, 265, 280-281.
Hume, Allan Octavian, fondatore del Congresso, 473-475, 481-483, 486.
Hupei, regione cinese, 225.
Hutchins, Francis G., storico, 585-587, 589.
Hyderabad, città, 322, 400, 428, 463, 479, 496, 554, 607, 610-613.
Hyphasis, nome greco di Beas, *v.* Beas.

Ibn Battuta, viaggiatore arabo, 172, 241.
Ibn Miskiwaih, filosofo musulmano, 460.
Ibrahim Khan Gardi, condottiero mercenario, 331-332.
Ibrahim Lodi, sultano di Delhi, 230, 238, 249-250.
Ikkeri, città, 240.
Ilbari, tribù turca, 188.
Ilbert, sir Courtney, autore dell'omonimo progetto di legge, 471-473.
Iltutmish, sultano di Delhi, 188, 191.
Imphal, città, 590.
India, 748, 751-761; I. occidentale, 15, 53.

Indo, fiume, 15-16, 21, 26, 28, 74, 76, 93, 95, 327;
– civiltà dell'I., 7, 25, 29-34, 36-38, 41, 43-44, 47, 144, 743; *v. anche* vallata dell'Indo.
Indocina, 582, 648.
Indonesia, 582.
Indore, città e principato, 350, 352.
Indostan, 221.
Indra, divinità vedica, 34, 45.
Inghilterra, *v.* Gran Bretagna.
Inglis, Alexander, giornalista, 574.
Insulindia, 13, 142, 163.
Ionia, 50.
Ipso, località di battaglia, 77.
Iqbal, Muhammad, poeta e ideologo, 560, 576.
Iqbalmand, condottiero mongolo, 194.
Iran, 4, 14, 34, 40, 42-43, 45, 118, 196, 722, 741, 754.
Iraq, 508, 755, 758-759.
Irlanda, 398, 705.
Irwin, lord Edward Wood, viceré, 540, 546-547, 549.
Isabella, regina di Spagna, 257.
Isaia (secondo Isaia), autore di parte del libro attribuito al profeta Isaia, 50.
Isami, storico e poeta di epoca sultaniale, 221-222.
Isle de France (Isole Mauritius), 349; *v. anche* Mauritius.
Israele, 6, 50, 741, 752.
Italia, 171, 348, 382, 417, 502, 590, 750.

Jacob, Satish, giornalista, 695.
Jagat Seth, famiglia di banchieri, 336, 339, 375.
Jahandar Shah, imperatore moghul, 295, 311.
Jahangir (Salim), imperatore moghul, 267, 270, 274, 280-281, 292-293, 301, 304-305.
Jaipal, maestro bhakta, 182.
Jaipur, *v.* Amber.
Jai Singh I, *v.* Mirza Jai Singh.
Jai Singh II, *v.* Sawai Jai Singh.
Jalal-ud-din, principe persiano, 191.
Jalal-ud-din Firuz Khalji, sultano di Delhi, 193, 203.
Jammu, regione, 664.
Jammu-Kashmir, stato indiano, 664, 748.
Jankoji Scindia, principe maratto, 331.
Jaswant Rao Holkar, principe maratto, 350, 352.
Jaunpur, città, 210-211, 232, 262.
Jaxartes (Syrdarja), fiume, 98.
Jayewardene, Junius, presidente dello Sri Lanka, 718-719.
Jayprakash Narain, *v.* Narain, Jayprakash.
Jhansi, regno, 401, 427, 430, 433.
Jhelum, fiume, 15.
Jnatrika, clan, 62.
Jinnah, Muhammed Ali (Qaid-e-azam, Qaid-i-azam), il padre del Pakistan, 510-511, 524, 538-540, 560, 563-570, 574, 576-580, 583, 593-594, 596-601, 603-604, 608, 614.
Jodhpur, città, 232.
Jones, sir William, orientalista britannico, 3, 361, 378.
Jugoslavia, 650.
Junagadh, principato, 612.

Kabir, maestro mistico, 248-249, 302.
Kabul, città, 45, 76, 96, 98, 159, 184, 249, 326.
Kafur (Malik Naib), schiavo favorito di Ala-ud-din Khalji, 220.
Kaira, distretto, 517.
Kalanjar, città, 185, 187.
Kalidasa, poeta e drammaturgo, 127-128.
Kalinga, regione e regno, 80, 94; *v. anche* Orissa.
Kamala Devi, sposa favorita di Ala-ud-din Khalji, 220.
Kampiladeva, monarca, 206.
Kampili, città e regno, 206, 208.
Kampur, città, 427, 429.
Kanauj, città, 138, 155, 185.
Kanchipuram, città, 120, 142, 172.
Kandahar, città, 96, 98, 249.
Kandesh, regione del Deccan, 265, 326.
Kanishka, imperatore kushana, 95, 109.
Kanishka II, 95.
Kanua (Khanwa), località di battaglia, 250.
Kara, città, 203.
Karachi, città, 510, 673.
Karakorum, catena montuosa, 13, 15.
Karan, principe rajput, 293, 305.
Karikal, città, 333.
Karnal, località di battaglia, 326, 329-330, 332.

Karnataka, regione e stato indiano, 149, 206, 240, 589.
Kartarpur, città, 302.
Kashmir, regione, 95, 152, 208, 554, 612-614, 636, 649-650, 653-654, 663, 689.
Kathiawar, regione, 15, 149, 162.
Kaurava, protagonisti del *Mahabharata*, 125.
Kautilya, *v.* Chanakya.
Kerala, regione e stato indiano, 80, 146, 180-181, 734.
Keralaputra, popolazione, 80, 84.
Khajuraho, località, 162.
Khali, divinità femminile, 37, 144, 453.
Khalistan, ipotetico Punjab indipendente, 692.
Khalji, dinastia sultaniale, 189, 193, 206, 218, 220-221, 243.
Khambat, *v.* Cambay.
Khan, Agha Mohammed Yahya, dittatore pakistano, 673-674.
Khan, Ahmed, protagonista di un famoso caso giudiziario, 704.
Khan, Arif Mohammad, uomo politico, 706-707, 722, 725.
Khan, Ayub, dittatore pakistano, 664.
Khan, Iqtidar Alam, *v.* Alam Khan.
Khan, Khan Abdul Ghaffar, politico gandhiano, 561.
Khan, Liaquat Ali, politico della Lega musulmana, 602.
Khan, sir Sayyid Ahmad, *v.* Ahmad Khan.
Khan, sir Sikander Hayat, leader del Partito unionista, 568, 570, 578-579.
Khandesh, regione, 232.
Khan-i-Dauran, ministro di Muhammad Shah, 328-330.
Khan Jahan, primo ministro di Firuz Shah Tughlak, 221
Khanwa, *v.* Kanua.
Kharavela, monarca, 94.
Kher, B.G., leader del Congresso, 563.
Khomeini, *imam* Ruhollah, capo della rivoluzione islamica in Iran, 722.
Khory, Kavita R., politologa, 704.
Khurram, *v.* Shah Jahan.
Khusrau, figlio di Jahangir, 304.
Khusrav Khan, favorito e assassino di Qutb-ud-din Mubarak, 220.
Khwajah Muin-ud-Din Chisti, *v.* Muin-ud-Din Chisti.
Khwajah Phul Malik, ministro di Akbar, 267.
Khwajah Shah Mansur Shirazi, *v.* Shirazi.
King, Robert D., storico, 635, 637.
Kirmani, Mir Hussein Ali Khan, storico, 349, 379.
Kistna, *v.* Krishna, fiume.
Kopf, David, storico, 384, 422-423.
Kora, città, 341.
Kosambi, D.D., storico, 36-37, 39, 123.
Kosygin, Aleksei, primo ministro sovietico, 664.
Kot-diji, città vallinda, 32.
Kothan, sito archeologico, 73, 80.
Krishna, divinità, 114, 162, 453.
Krishna (Kistna), fiume, 17-18, 22, 163, 233, 236.
Krishnadeva Raya, imperatore di Vijayanagara, 239-240.
Krishnamachari, V.T., pianificatore, 640.
Kruscev, Nikita, uomo di stato sovietico, 617, 649.
Kulke, Herman, storico, 131.
Kumar, Krishna, pubblicista, 742.
Kumaradevi, principessa Licchavi, 123.
Kumara Gupta, imperatore, 121.
Kuper, Leo, storico, 674.
Kutch, palude, 15, 31.
Kuwait, 738.
Kyber, passo, 14, 184.

Lahore, città, 181, 184, 188, 193, 232, 249-250, 262, 302, 456, 541, 570, 577, 583, 606, 614.
Lake, lord, generale inglese, 351.
Lakshmi, divinità femminile, 37, 144, 218.
Lakshmi Bai, *rani* di Jhansi, 427, 430.
Laswadi, località di battaglia, 351.
Lawford, James P., storico, 340.
Lhasa, 652-653.
Liaquat Ali Khan, *v.* Khan, Liaquat Ali.
Licchavi, clan, 123.
Linlithgow, lord, viceré, 556, 573-574, 579-580, 585, 588.
Lisbona, 234.
Lodi, dinastia sultaniale, 232, 238, 243, 250.
Lodovico il Moro, duca di Milano, 249.
Lokamanya, *v.* Tilak, Bal Gangadhar.
Londra, 129, 337-338, 342, 355, 384, 442, 463, 472, 507-509, 540, 543, 545, 547-548, 550-551, 574, 576, 603, 652.
Longowal, *Sant* Harchand Singh, uomo politico, 692, 709-710.

Lothal, città vallinda, 33.
Low, D.A., storico, 547.
Lucknow, città, 341, 429, 510-511, 515, 538, 555, 560, 568, 570.

Ma'bar, regione, 206, 208, 228, 233.
Macao, 235.
MacDonald, Ramsay, leader laburista, 540, 548, 550.
McDonough, Sheila, storica, 460.
Macedonia, 51.
Madras (Chennai), città, 333-334, 336, 342-343, 356, 412, 425, 428, 452, 457, 463-464, 470, 472, 474, 480, 513, 528, 541, 544, 555, 557, 634-635, 717, 726.
Madurai, città, 164, 168, 208, 240.
Magadha, antica città, 55-56, 77-78, 94, 117, 119, 124.
Mahadaji Scindia, principe maratto, 324, 342-345, 350.
Mahalanobis, P.C., pianificatore, 640.
Maham Anaga, nutrice di Akbar, 264.
Maharashtra, 95, 203, 206, 240, 286-288, 292, 298-299, 326, 332, 434, 464, 490-491, 512, 533-535, 589, 633, 636, 661, 749, 760.
Mahatma Gandhi, *v.* Gandhi, Mohandas Karamchand.
Mahatma Phule, *v.* Phule.
Mahavira Vardhamana, fondatore del jainismo, 51, 61-62, 64-66, 68-69, 71, 122, 167.
Mahé, città, 333.
Mahendra-varman Pallava, monarca, 163, 168.
Mahinda, principe maurya, 84.
Mahmudabad, *raja* di M., uomo politico, 510.
Mahmud di Ghazni, conquistatore turco, 138, 158-159, 162, 183-184, 214-215, 232.
Maitreya, altro Buddha, 111.
Makkhali Gosala, maestro religioso, 61-62, 64, 69, 81, 122.
Makràn, pianura, 14, 159.
Malabar, regione, 233, 239, 333, 529.
Malabari, Behramji, riformatore sociale, 462.
Malacca, 255, 582.
Malaviya, *Pandit* Madan Mohan, politico nazionalista, 511, 536-537, 539.
Maldive, arcipelago, 323, 716.
Malesia, 99, 101, 387.
Malhar Rao Holkar, condottiero e principe maratto, 329, 331-332, 341.
Malhotra, Inder, giornalista e storico, 677, 688.
Malik, Zahir Uddin, storico, 328-329.
Malik Ayaz, governatore di Diu, 234.
Malik Naib, titolo di Kafur, *v.* Kafur.
Malik Sarvar, sovrano di Jaunpur, 211.
Malwa, regione e regno, 152, 203, 232, 250, 264, 267, 291, 320, 322, 326, 328, 410.
Manciuria, 118.
Mandalay, città, 509.
Mangalore, 344.
Manikpur, località di battaglia, 269.
Man Singh, collaboratore di Akbar, 267, 270.
Mansur, miniaturista moghul, 281.
Manu, legislatore mitico, 127, 135.
Manuel, re del Portogallo, 234.
Maometto, *v.* Muhammad, profeta dell'islàm.
Mao Tse-tung, statista cinese, 651.
Mar Caspio, 28, 34, 159.
Mar Cinese, 171, 261.
Marco Aurelio, imperatore romano, 44.
Mare Arabico, 14-16, 20.
Maria, madre di Gesù, 178.
Maria la Copta, moglie del profeta Muhammad, 179.
Mar Nero, 96.
Marocco, 172.
Mar Rosso, 98, 101, 256.
Marwar, regione e principato, 232.
Marx, Karl, 11.
Mathura, città, 95, 128-129, 138, 150, 162.
Matthai, John, uomo politico indiano, 602.
Maues, condottiero shaka, 94-95.
Mauritius, arcipelago, 349, 388, 424; *v. anche* Isle de France.
Maurizio di Nassau, principe d'Orange, 317.
Maurya, dinastia, 23, 69, 73, 77-78, 80, 85-87, 91, 93, 96, 112, 120, 123-124, 135.
Mazzini, Giuseppe, 391, 485.
Maxwell, Neville, storico, 657-658, 715.
McLane, John R., storico, 495-496.
McMahon, sir Arthur Henry, Foreign Secretary dell'India, 652-655, 657, 715.
McNeill, William H., storico, 27, 104-106, 108, 113, 228, 256.

Mecca, 178-179.
Medio Oriente, 20, 28, 49, 53, 100, 141, 172-174, 195, 228, 235, 277, 321, 346, 374, 409, 507, 646.
Mediterraneo, 27, 90, 98-101, 105, 107, 139, 141, 172, 228, 234.
Meerut (Mirat), città, 426-427.
Megasthenes, ambasciatore greco, 78, 96.
Mehrgarh, sito archeologico, 30.
Mehrotra, S.R., storico, 501.
Mehta, sir Pherozeshah, leader dei moderati, 497-498, 509.
Meiji, imperatore del Giappone, 612.
Menandro, generale di Demetrio, 93-94, 104, 152.
Menon, Krishna, ministro del governo indiano, 657-658.
Menon, V.P., alto funzionario dell'Ics, 608, 611, 615.
Mesopotamia, 26, 28, 30, 47, 49, 191-192, 212.
Messico, 185.
Mewar, regione e principato rajput, 232, 292-293.
Mezzaluna Fertile, 40.
Mihirakula, monarca unno, 152.
Milinda, nome indiano di Menandro, *v.* Menandro.
Mill, James, storico, 3, 176, 384-385, 483.
Ming, dinastia cinese, 229, 258.
Minto, lord Gilbert John, viceré, 496, 500-501.
Mir, poeta moghul, 281.
Mirat, *v.* Meerut.
Mir Hasan, poeta moghul, 281.
Mir Jafar, *nawab* del Bengala, 336-338, 359.
Mir Qamar-ud-din, *v.* Nizam-ul-Mulk.
Mir Qasim, *nawab* del Bengala, 337-341, 359, 367, 396.
Mirza Jai Singh di Amber, principe rajput, 289, 293.
Mitra, divinità vedica e persiana, 45, 111.
Modi, Narendra, uomo politico del Bjp e capo ministro del Gujarat, 751.
Moghul (Mughal), dinastia, 250-252, 263, 265, 275, 282, 286, 288-291, 294, 298-301, 304, 309, 311, 320-321, 326-329, 331, 341, 426.
Mohenjo-daro, città vallinda, 30, 32-33.
Moira, lord (lord Hastings), governatore generale, 414.
Molesworth, G.N., generale inglese, 587.
Molucche, arcipelago, 235.
Monghyr, città, 338.
Mongolia, 91, 172;
– M. esterna, 91, 118.
Monserrate, Antonio, gesuita italiano, 272.
Montagu, sir Edwin Samuel, segretario di stato per l'India, 514-515, 520.
Montessoro, Francesco, storico, 442.
Moon, sir Penderel, funzionario dell'Ics e storico, 579-580, 606.
Moonjee, B.S., cofondatore dell'Rss, 533.
Moore, R.J., storico, 574, 577, 581.
Moreland, W.H., storico coloniale, 198, 201, 207, 247.
Morley, lord John, segretario di stato per l'India, 496-497, 499, 501-502, 514.
Mornington, lord, *v.* Wellesley, Richard.
Mosca, città, 650, 756.
Moshin ul-Mulk, rettore del M.A.O. College, 496.
Moulton, E.C., storico, 474.
Mountbatten, lord Louis, ultimo viceré dell'India, 603, 607-608, 611.
Mozambico, 235.
Muazzam, principe moghul, *v.* Bahadur Shah I.
Mubarak Nagawri, teologo musulmano, 272-273.
Mughal, dinastia, *v.* Moghul.
Mughal, Muhammad Rafique, archeologo, 32, 41.
Mughis-ud-din di Bayanah, dotto musulmano, 217, 219, 222, 419.
Muhammad, figlio di Balban, 193.
Muhammad, profeta dell'islàm, 158, 177-180, 219, 232, 246, 266, 285, 290, 458-459.
Muhammad Akbar, principe moghul, 251, 286.
Muhammad Ali, missionario ismailita, 182.
Muhammad Azam, principe moghul, 298.
Muhammad bin Qasim, conquistatore arabo, 158, 214-215.
Muhammad bin Tughlak, sultano di Delhi, 190, 197, 205-209, 217-218, 220-222, 228-229, 239, 241, 271.
Muhammad di Ghur (Muhammad Ghuri), conquistatore turco, 158, 163, 183-184, 187, 191, 218.

Muhammad Khalji bin Bakhtyar, generale di Muhammad Ghuri, 185.
Muhammad Khan Bangash, nobile moghul, 328.
Muhammad Shah, imperatore moghul, 294-297, 299, 326-331.
Muin-ud-din Chisti, maestro sufi, 181-182.
Mukherjee, S.N., storico, 415, 424.
Müller, Friedrich Max, orientalista tedesco, 3, 35.
Multan, città, 184, 196, 200, 262, 303, 606.
Mumbai, 10, 20, 70; *v. anche* Bombay.
Munro, Hector, ufficiale inglese, 340.
Munshi Muhammed Amir, *zamindar* bengalese, 424.
Murshidabad, città, 322, 338, 359.
Murshid Quli Khan, *nawab* del Bengala, 369.
Mussolini, Benito, 533.
Mysore, città e principato, 79-80, 240, 322, 342-347, 349, 364, 393, 396, 398, 400, 463, 554, 610.

Nadir Shah, scià persiano, 326, 331.
Nagasena, maestro buddista, 104.
Nagpur, città, 318, 400-401, 524-528, 531, 538, 634.
Nagy, Imre, primo ministro ungherese, 650.
Nalanda, monastero-università buddista, 164.
Namibia, 713.
Nana Fadnavis, statista maratto, 350.
Nanak, *v.* Guru Nanak.
Nana Sahib (Balaji Baji Rao), *peshwa* maratto, 330-332.
Nana Sahib, figlio adottivo di Baji Rao II e leader della rivolta del , 427, 430, 591.
Nanda, dinastia, 56, 76, 123.
Nander, città, 309, 311.
Nandi, toro cavalcato dal dio Shiva, 218.
Nandy, Ashis, politologo e ideologo, 741.
Naoroji, Dadabhai, ideologo nazionalista, 483, 510.
Napoleone, *v.* Bonaparte.
Narain, Jayprakash, leader socialista, 589, 679.
Narasimha Gupta, vincitore degli unni, 152.
Narasimha Rao, P.V., *v.* Rao, P.V.
Narayanan, Kocheril Raman, presidente dell'India, 757.
Narmada (Nàrmada), fiume, 16, 76-77, 80, 85, 101, 121, 163-164, 204, 291, 326.
Nasir-ud-din Mahmud, primo sultano di Delhi con questo nome, 188-189.
Nasir-ud-din Mahmud, sultano di Delhi, ultimo dei Tughlak, 211-212.
Nasser, statista egiziano, 650.
Nedumaran Pandya, condottiero, 168.
Nehru, Arun, uomo politico, 699, 706-707, 722, 725-726.
Nehru, Indira, *v.* Gandhi, Indira.
Nehru, Jawaharlal, uomo politico e storico, 73, 530-531, 540-541, 546, 548-549, 555-556, 558-559, 563-567, 573, 575, 582, 584-585, 588, 590, 595-596, 598-603, 608-609, 613-614, 618-638, 640-651, 653-659, 661-666, 669-670, 677, 683-684, 686, 688, 690, 708, 717, 722, 733-734, 738, 741-742.
Nehru, Motilal, uomo politico, 536-537, 539-540.
Nellore, città, 208.
Nepal, 120, 123, 166, 430, 717.
Netaji, *v.* Bose, Subhas Chandra.
New York, 457, 752.
Niebuhr, Carsten, viaggiatore, 377.
Nilo, fiume, 229.
Nizam, *v.* Nizam-ul-Mulk.
Nizam-ul-Mulk, monarca del Deccan, 295-296, 299, 326, 328-331, 334.
North West Frontier Province, provincia, 538, 542, 555-556, 561, 567, 596.
Nugent, Nicholas, giornalista, 700, 707.
Numani, Shibli, insegnante e ideologo, 492.
Nuova Delhi (New Delhi), *v.* Delhi.
Nuova Zelanda, 450, 484.
Nuovo Mondo, 257, 259-261, 276; *v. anche* Americhe.
Nur Jahan, sposa favorita di Jahangir, 293.

Oceano Atlantico, 256, 343, 548
Oceano Indiano, 20, 23, 33, 99, 141, 234-235, 255-256, 259, 261, 277, 333-334, 343-344, 409.
Oceano Pacifico, 388, 581
O'Connel, Robert L., storico, 186, 318.
Olanda, 239, 317, 343, 387.
Olcott, Henry Steel, cofondatore della Società teosofica, 457.

O'Malley, L.S.S., storico, 402.
Omar II, califfo, 216.
Ootacamud, stazione collinare, 513.
Orissa (Kalinga), regno e stato indiano, 80, 94, 140, 149, 204, 206, 233, 236, 242, 329, 341, 352, 494, 555, 589.
Ormuz, *v.* Ahura Mazda.
Oudh, *v.* Awadh.
Oxus, fiume, 93, 98.

Padouke, *v.* Arikamedu.
Pakistan, 15, 30-31, 74, 477, 560, 570, 573, 577-579, 584, 596, 598-601, 604-606, 608, 610, 612-615, 621, 625, 629, 649-650, 663-664, 672-676, 705, 714-716, 720, 724, 750, 754-755.
Pala, dinastia, 166-167.
Palat, Ravi Arvind, storico, 171.
Palestina, 50, 533.
Pallava, dinastia, 142.
Pamir, massiccio montuoso, 135.
Pandava, famiglia protagonista del *Mahabharata*, 125.
Pandey, B.N., storico, 465, 501.
Pandit, Vishnu Shastri, riformatore sociale, 461.
Pandita Ramabai, *v.* Ramabai, Pandita.
Pandya, dinastia e regno, 80, 84, 164.
Panikkar, Kavalam M., storico, 420.
Panipat, località di tre battaglie, 250, 252, 265, 326-327, 331-333, 341.
Paramahamsa, *v.* Ramakrishna.
Parigi, 272, 335, 348.
Parvati, divinità femminile, 37, 144.
Pataliputra, antica capitale imperiale, 76-78, 80, 83, 85-86, 93, 96, 98, 112, 120, 124, 130, 138.
Patel, Vallabhbhai (Sardar), leader della destra del Congresso, 556, 565, 595-596, 602, 609, 611, 613, 615, 619-622, 625-627, 635.
Patna, città, 62, 77, 340, 552.
Pattabhi Sitaramayya, membro del Congresso, 635.
Pearl Harbour, 581-582.
Pearson, M.N., storico, 234, 290.
Pechino, 172, 256, 651-653, 655, 658, 716, 757-758.
Pellicani, Luciano, storico e sociologo, 250.
Penisola arabica, 195.
Penisola balcanica, 92.
Perlin, Frank, storico, 321, 323.
Perron, Pierre, generale francese, 351.
Persepoli, 86, 98.
Persia, 38, 43, 51, 98, 100, 135, 171, 191-192, 195, 207-208, 212, 215, 234, 250, 303, 323, 387, 429, 502.
Perù, 185.
Peshawar, città, 159.
Pethick-Lawrence, lord, segretario di stato per l'India, 594, 597, 599-600.
Petland, lord, governatore di Madras, 513.
Phule, Mahatma Jotirao, leader delle caste non-brahmaniche, 534.
Pindori, località, 300.
Pisani, Vittore, storico della letteratura, 128.
Pitt, William, statista inglese, 358, 365.
Piyadassi, *v.* Ashoka.
Plassey, località di battaglia, 336, 340-341.
Plinio il Vecchio, 6, 78.
Pokhran, poligono nucleare, 677, 753;
– Pokhran II, 753-754, 757.
Polo, famiglia, 172.
Polo, Marco, 6, 164, 192.
Polonia, 192, , 228, 573.
Pondicherry, città, 101, 333, 335, 499.
Ponte Milvio, località di battaglia, 117.
Poona, *v.* Pune.
Poonch, provincia, 613-614.
Poro, re, 74.
Portbandar, città natale di Gandhi, 517.
Portogallo, 234, 255, 382, 612, 650.
Porto Novo, città, 343.
Possehl, Gregory L., archeologo, 41.
Potosí, località sudamericana, 260.
Potti Sriramulu, uomo politico telugu, 635-636.
Prabhavati, principessa Gupta, 120-121.
Prasad, Rajendra, primo presidente dell'India, 622.
Pratisthana, città, 94.
Pravarasena II Vakataka, monarca, 121.
Premadasa, Ranasinghe, presidente singalese, 719.
Province Centrali, 512, 520, 534, 541, 544, 555.
Province Nord-occidentali, 445.
Province Unite (*poi* Uttar Pradesh), 448, 452, 459, 464-465, 469, 472, 474, 476, 478-479, 495, 511, 520, 529, 536-537, 539, 544-545, 555, 561, 563-565, 568, 588-589, 604-605, 673.

Pulakeshin II Chalukya, monarca, 155.
Pune (Poona), città, 289, 322, 331, 342-343, 347, 350, 352, 425, 463-464, 470, 474, 551.
Punjab, regione e stato indiano, 15-16, 31, 35, 38, 54-55, 74, 76, 93-95, 120, 152, 155, 159, 162-163, 182-183, 187, 191, 193, 202, 211-212, 232, 248, 296, 300, 302-303, 305-306, 309-312, 321, 326, 331-333, 393, 395, 426-429, 432, 434, 448, 452, 456-457, 478, 495, 511, 519-520, 524, 538-539, 544, 555, 558, 561-562, 568-569, 576, 578-579, 584, 593-594, 597-598, 605-609, 636, 662, 689-694, 700, 709-712, 721, 727.
Purana Qila, antico nome di Delhi, 138.
Puri, città, 143, 527.
Purusha, figura mitica, 46
Pushyamitra Shunga, brahmano assassino dell'ultimo monarca maurya, 85, 93.
Putin, Vladimir, presidente della Russia, 756.

Qaid-e-azam (Qaid-i-azam), *v.* Jinnah.
Quetta, città, 608.
Quillon, città, 172.
Quraishi, clan del profeta Muhammad, 503, 556, 577, 593, 599-600.
Qutb Minar, monumento, 196.
Qutb-ud-din Aibak, generale di Muhammad Ghuri e sultano di Delhi, 185, 187-188.
Qutb-ud-din Mubarak, sultano di Delhi, 220.

Raghuji Bhonsle, principe maratto, 329.
Raghuji Bhonsle II, principe maratto, 351.
Ragunath Rao, pretendente alla carica di *peshwa*, 342.
Rahman, Mujibur, padre del Bangladesh, 673-674.
Rai Prithviraj dei Chauhan, principe rajput, 184-185.
Rajagopalachari, Chakravarti, leader gandhiano, 535, 593, 602.
Rajaram, fratello ed erede di Shambhaji, 291, 294, 298.
Rajasthan, regione e stato, 30-31, 43, 93, 120, 152, 184, 232, 250, 331, 342, 411, 677, 693, 710, 714, 723, 753.
Rajpura, distretto, 711.
Rakhigarhi, città vallinda, 30
Ram (Rama), divinità, 707-708, 722-723, 727, 744-745, 748; *v. anche* Ram Deo.
Rama, divinità maschile e protagonista del *Ramayana*, 126, 453.
Ramabai, moglie di Ranade e riformatrice, 464, 466.
Ramabai, Pandita, prima femminista indiana, 462, 464.
Ramakrishna Paramahamsa, riformatore, 453-455.
Rama Raya (Ramaraja), imperatore di Vijayanagara, 236, 240, 243.
Ramchandra Nilkanth, generale maratto, 298.
Ram Das, *v.* Guru Ram Das.
Ramdaspur, città, 302; *v. anche* Amritsar.
Ram Deo, *raja*, 181; *v. anche* Ram (Rama).
Ram Singh Hara, generale rajput di Aurangzeb, 291.
Rana Sanga, principe rajput di Chitor, 250.
Ranade, Mahadev Govind, riformatore sociale, 464, 466, 470, 485.
Rangoon, città, 582, 591.
Ranoji Scindia, principe maratto, 329.
Ranthambhor, principato e fortezza rajput, 190, 265.
Rao, P.V. Narasimha, primo ministro, 722, 737-740, 746, 752-753, 756-757, 761.
Ravana, demone, 125.
Ravi, fiume, 15, 711.
Rawalpindi, città, 606.
Ray, Rajat Kanta, storico, 371, 393.
Ray, Ratnalekha, storica, 369.
Raynal, abbé Guillaume-Thomas-François, studioso, 377.
Raziyya, sultana di Delhi, 188.
Reading, lord Rufus Isaacs, viceré, 528.
Regno Unito, *v.* Gran Bretagna.
Restelli, Marco, storico e giornalista, 306.
Reza Khan, nobile moghul, 364, 372.
Richards, John F., storico, 257-258, 274, 278, 290, 367.
Rio Grande, fiume, 381.
Ripon, lord, viceré, 445, 468, 471-472.
Rizvi, S.A.A., storico, 274.
Rohilkand, regione, 428.
Roma, 77, 95, 133.
Romolo Augustolo, 117.
Roosevelt, Franklin Delano, presidente degli Stati Uniti, 582.

Rothermund, Dietmar, storico, 360.
Rowlatt, giudice, 516, 518-519, 527.
Roy, Ram Mohan (Rammohun), riformatore, 416-424, 450-451, 459, 461.
Rudrasena II Vakataka, monarca, 120-121.
Rushdie, Salman, scrittore, 722.
Russia, 171, 191, 212, 258, 382, 443, 521, 646, 648, 755-756;
– R. meridionale, 28, 34, 92, 156;
– *v. anche* Unione Sovietica.

Saadat Khan, nobile moghul, 329-330.
Sabuktigin, condottiero turco, 159.
Sadashiv Rao Bhao, generale maratto, 331-332.
Said, Edward, studioso, 3.
Salbai, località, 343-344.
Salim, figlio di Akbar e imperatore col nome di Jahangir, *v.* Jahangir.
Samarcanda, città, 181, 211.
Samudra Gupta, imperatore, 119-120, 124, 127, 133-135.
Sanchi, località, 129.
Sandrakottos, nome greco di Chandragupta Maurya, *v.* Chandragupta Maurya.
San Thomé, località di battaglia, 334, 343.
Santiniketan, sede di università, 409.
Sarada Devi, *v.* Devi, Sarada.
Sarasvati (Saraswati), fiume prosciugato, 31, 41-42, 743.
Saraswati, Dayananda, *v.* Dayananda.
Sardar, titolo onorifico di Patel, *v.* Patel.
Sardi, città, 50.
Sarkar, Sumit, storico, 453-454, 586, 589, 604, 606, 608-610.
Sassanidi, dinastia, 89, 96, 118, 134-135.
Sastri, Nilankata, storico, 240, 242.
Satara, città, 326, 331, 401.
Satiyaputra, dinastia, 80, 84.
Satpura, catena montuosa, 16.
Sauda, poeta moghul, 281.
Saugor, città, 403.
Savarkar, Baburao, cofondatore dell'Rss, 533, 741.
Savarkar, Vinayak Damodar, ideologo indù, 431, 533-534, 609.
Savitr, divinità vedica, 45.
Sawai Jai Singh II, principe rajput, 281-282, 312, 328-329.
Sawai Madhu Rao, *peshwa* maratto, 350.
Sayyid, dinastia sultaniale, 232.
Sayyid, fratelli al potere a Delhi nel 1713-1720, 295, 299.
Sayyid Ahmad Khan, *v.* Ahmad Khan, sir Sayyid.
Sayyid di Baraha, clan nobiliare, 266.
Sayyid Ghulam Husain, storico moghul, 379, 393, 483.
Sayyid Jamal al-Din, *v.* al-Afghani.
Schweitzer, Albert, studioso e filantropo, 58.
Scozia, 398.
Seleucidi, dinastia ellenistica, 77, 92.
Seleuco Nicatore, uno degli eredi di Alessandro Magno, 76-78, 93, 96.
Sen, Amartya, economista, 591.
Sen, Keshub Chunder, riformatore, 451-454, 457, 461, 466.
Senofane, filosofo greco, 50.
Seringapatam, città, 347, 349.
Sethna, K.D., pubblicista, 41.
Shafi Warid, storico moghul, 328.
Shah Alam II, imperatore moghul, 337, 340-342, 344.
Shah Bahadur, *v.* Bahadur Shah I.
Shah Bano, protagonista di un famoso caso di divorzio, 704-705.
Shah Jahan (Khurram), imperatore moghul, 270-271, 274, 280-282, 284, 293, 305, 681.
Shah Mansur, maestro sufi, 324.
Shah Wali Allah, riformatore islamico, 324.
Shahu, monarca maratto, figlio di Shambhaji, 298-299, 326, 330-331.
Shakespeare, William, 200.
Shakya, antica «repubblica» e casata del Buddha, 62.
Shambhaji, monarca maratto, 286, 290-291, 293, 306.
Shankara, filosofo e riformatore religioso, 137, 146-149, 165, 454.
Shankaradeva Yadava, monarca, 204.
Sharma, Ram Sharan, storico, 138-140.
Shastri, Lal Bahadur, primo ministro, 661, 663-665, 679.
Shaukat Ali, *v.* Ali, Shaukat.
Sheikh Abdullah, *v.* Abdullah, Sheikh.
Sher Shah Sur, condottiero e monarca indo-afghano, 250, 252, 268, 275.
Sherwani, H.K., storico, 181.
Shirazi (Khwajah Shah Mansur), ministro di Akbar, 269-270.
Shishunaga, dinastia, 56.

Shiva, divinità maschile, 37, 84, 113-114, 149, 152, 155, 162, 168, 218, 245, 379.
Shivaji, monarca maratto, 289-290, 292-293, 298, 331, 491.
Shivaji II, monarca maratto, 298.
Shore, John, membro del governo del Bengala, 365, 367.
Shourie, Arun, giornalista, 699.
Shraddhanand, Swami, leader dell'Arya Samaj, 532.
Shri Aurobindo, *v.* Ghose, Aurobindo.
Shrinigeri, città, 149.
Shuja-ud-daulah, *nawab* dell'Awadh, 332, 340-341, 348.
Shunga, dinastia, 112.
Siam, 83, 142; *v. anche* Thailandia.
Sicilia, 18.
Siddharta, *v.* Buddha.
Sikander Shah Lodi, sultano di Delhi, 232, 243.
Sikkim, 654, 758.
Simla, cittadina, 496, 594, 653.
Simon, sir John, uomo politico inglese, 537-539.
Sind, regione, 159, 162, 184, 209-211, 214, 216, 221, 303, 538, 555-556, 596-597, 673.
Singapore, 507, 582, 587, 590.
Singh, Arun, ministro e amico di Rajiv Gandhi, 714, 722.
Singh, Bhagavan, archeologo, 41.
Singh, Buta, uomo politico, 722-723.
Singh, Darbar, capo ministro del Punjab, 691-692, 694.
Singh, Hari, *v.* Hari Singh.
Singh, Jaswant, uomo politico del Bjp e ministro degli Esteri indiano, 757.
Singh, Khushwant, storico e giornalista, 308.
Singh, Manmohan, ministro delle Finanze e poi primo ministro, 739, 761.
Singh, Mohan, ufficiale dell'Ina, 590.
Singh, Tarlok, pianificatore, 640.
Singh, Vishwanath Pratap, uomo politico e primo ministro, 703, 720-722, 725-726, 729.
Singh, Zail, uomo politico e presidente dell'India, 691-692, 696, 699.
Sinkiang, regione, 654.
Sinor, Denis, storico, 192.
Sipri, località di battaglia, 343.
Siraj-ud-daulah, *nawab* del Bengala, 335-337.
Sirhind, città, 232, 309, 311, 331.
Siria, 76, 93, 133, 141.
Sita, divinità femminile protagonista del *Ramayana*, 125, 453.
Sitaramayya, *v.* Pattabhi Sitaramayya.
Skanda Gupta, imperatore, 121, 135.
Slim, sir William (Lord Slim of Burma), generale inglese, 591.
Smith, Vincent A., storico, 222.
Socotra, isola, 98.
Soma, divinità vedica, 45.
Somnath, sede di antico tempio, 151, 162.
Son, fiume, 78.
Spagna, 158, 222, 343.
Sparta, 49.
Spear, Percival, storico, 358-359, 401.
Sri Hargobindpur, città, 302.
Sri Lanka, 18, 83, 94, 98, 387, 717-718, 741; *v. anche* Ceylon.
Sri Perambudur, villaggio, 719.
Srinagar, città, 614, 755, 758.
Srinivas, M.N., antropologo, 415
Sriramulu, *v.* Potti Sriramulu.
Stalin, Iosif, uomo di stato sovietico, 617.
Stanley, lord, vice segretario di stato per l'India, 556.
Stati Uniti d'America (Usa), 6, 344, 382-383, 454-455, 505, 513, 542-543, 548, 581-582, 592, 617-618, 645, 648-649, 658, 664, 674, 678, 713, 731, 753-756, 758-759.
Stein, Burton, storico, 236, 239-240, 242, 462, 621.
Stephen, sir James Fitzjames, funzionario inglese, 385.
Streusand, Douglas E., storico, 264, 272-274.
Subotai, condottiero mongolo, 192.
Subramanian, Chitra, giornalista, 726.
Sud Africa, 387, 517, 649, 713.
Sud America, 260; *v. anche* America Latina.
Sudan, 387.
Sud-est asiatico, 100, 142, 172, 174, 256, 388, 586, 590, 603.
Suez, canale, 98.
Suffren, Pierre-André de, 343-344.
Sulaiman, viaggiatore arabo, 138.
Suleiman, catena montuosa, 14.
Sunam, località di battaglia, 193.
Sundaraj, Krishaswamy, generale, 694, 714-716.

Sung, dinastia cinese, 174.
Suntharalingam, R., storico, 545, 597.
Sur, dinastia, 262.
Surat, città, 30, 260, 277, 286, 289, 321, 335, 350, 372-374, 400, 498.
Susa, antica capitale persiana, 50, 74, 98.
Susruta, antico studioso di medicina, 129.
Sutlej, fiume, 15, 31, 33, 193.
Svizzera, 721.
Swami Shraddhanand, *v.* Shraddhanand.
Swami Vivekananda, *v.* Vivekananda.
Sylhet, distretto, 608.
Syrdarja, *v.* Jaxartes.

Tagore, illustre famiglia bengalese, 408-409.
Tagore, Darpa Narayan, finanziere, 408.
Tagore, Devendranath, riformatore religioso, 409, 451.
Tagore, Dwarkanath, imprenditore, 408-409, 417, 424, 451.
Tagore, Rabindranath, scrittore e Nobel per la letteratura, 409, 520.
Tagore, Satyendranath, primo indiano nei quadri direttivi dell'Ics, 409.
Taiwan, 591, 651, 758.
Talageri, Shrikant, storico, 41.
Talete di Mileto, filosofo greco, 50.
Talikota, città, 236, 239-240.
Tamaluk, *v.* Tamralipti.
Tamerlano (Timur-i-lenk), 210-212, 214-215, 228, 230, 232, 249-250.
Tamil Eeelam, nome tamil dello Sri Lanka, *v.* Sri Lanka.
Tamil Nadu, regione e stato indiano, 22, 80, 145, 163, 168, 180, 206, 239-240, 685, 688, 717, 719.
Tamralipti (Tamaluk), città, 96, 98.
Tandom, Purshottamdas, presidente del Congresso, 625-627.
Tang, dinastia cinese, 258.
Tanjavur (Tanjore), 142, 240.
Tantia Topi, leader dei ribelli indiani nel 1857-1859, 430.
Tapi (Tapti), fiume, 16.
Tarabai, vedova di Rajaram e reggente, 291, 294, 298-299.
Tarain (Taraori), località di due battaglie, 163, 185-187, 250.
Tarik, condottiero arabo, 158.
Tarn Taran, città, 302.
Tashkent, città, 664.
Tata, famiglia di industriali, 641.
Tata, sir Jamsedji, imprenditore, 463.
Tawang, località himalaiana, 652-653, 657.
Taxila, antica città, 80, 96, 98, 100, 104, 164.
Tebe, città greca, 49.
Tegh Bahadur, *v.* Guru Tegh Bahadur.
Telingana, regione, 221, 607, 613.
Temujin, *v.* Gengis Khan.
Terai, regione, 184.
Thackersey, industriale, 463.
Thagla, catena montuosa, 657.
Thailandia, 83; *v. anche* Siam.
Thanesar, città, 138, 154-155.
Thapar, Romila, storica, 38-39, 69, 82, 87, 103, 150,
Thar, il grande deserto indiano, 14-15, 18, 21, 43, 184.
Thimayya, K.S., capo di stato maggiore, 655, 657.
Tibet, 13, 166, 387, 417, 612, 651-657, 715, 758.
Tigri, fiume, 26, 229.
Tikka Khan, generale pakistano, 674.
Tilak, capo militare indù al servizio di Mahmud di Ghazni, 215.
Tilak, Bal Gangadhar, *detto* il Lokamanya, leader nazionalista, 466, 490-493, 497-498, 509-513, 518, 523-524, 527, 532-533, 537.
Timur, *v.* Tamerlano;
– casa di T., 274-275, 280, 286, 341, 400, 431; *v. anche* Moghul, dinastia.
Timur-i-lenk, *v.* Timur.
Tipu Sultan, sultano del Mysore, 344-349, 370, 396-398.
Tito, Josif, capo di stato jugoslavo, 650.
Tirmizi, A.I., storico, 325.
Tohra, Gurcharan Singh, presidente dell'Sgpc, 692-693.
Tokugawa, dinastia shogunale giapponese, 258, 278.
Tolomei, dinastia ellenistica, 80.
Tolomeo II Euergetes, re d'Egitto, 99.
Tomlinson, B.R., storico, 508-509, 554.
Tommaso d'Aquino, 137.
Topolski, Jerzy, storico, 279.
Toramana, monarca unno, 118, 152.
Torri, Michelguglielmo, 292, 372, 385, 498, 510, 514, 516, 520, 524, 530.
Tracia, 49.

Traiano, imperatore romano, 96.
Travancore, principato, 393, 607, 610-611
Trimurti, le tre maggiori divinità maschili indù (Brahma, Shiva e Vishnu), 113; *v. anche* Brahma; Shiva; Vishnu.
Tsanapo, *v.* Brahmaputra.
Tudar Mal, ministro di Akbar, 267, 270, 275.
Tughlak, dinastia turca, 189, 202, 206, 211, 218, 220, 232, 243.
Tukoji Holkar, condottiero e principe maratto, 344, 350.
Tully, Mark, giornalista, 695.
Tungabhadra, fiume, 18, 163, 232; *v. anche* doab del Tungabhadra-Krishna.
Turchia, 443.
Turkestan, 185.
Twanang, zoma himalaiana, 654.

Uch, città, 193.
Ucraina, 230.
Udaipur, città, 232.
Udhua-nala, località di battaglia, 340.
Ujjain, antica città, 80, 139.
ul-Mulk, Moshin, *v.* Moshin ul-Mulk.
Ulugh Khan, *v.* Balban.
Ungheria, 192, 650.
Unione Sovietica (Urss), 505, 582, 587, 617-618, 648-650, 674, 678, 701, 713, 732, 751-752, 755-756.
Urss, *v.* Unione Sovietica.
Usa, *v.* Stati Uniti d'America.
Uttar Pradesh, stato indiano, 119, 210, 248, 428, 662, 689-690, 706-707, 723, 735, 760; *v. anche* Province Unite.

Vaidya, S.G., storica, 351.
Vajpayee, Atal Behari, primo ministro, 746-751, 753-755, 757-759.
Vakataka, dinastia, 117, 120-121.
Valabhi, dinastia, 155.
vallata dell'Indo, 15, 30, 32, 37, 43, 49, 76, 94, 121, 159, 162, 184-185, 193, 216, 250; *v. anche* Indo.
vallata gangetica, 15-16, 18, 20, 25, 30, 36, 43, 45, 47, 52, 55-56, 62, 90, 93, 95, 98, 107, 120, 138, 181, 183-185, 196, 251, 320, 327, 331, 341-342, 396.
vallataindo-gangetica, 14-15, 18, 21-22, 38, 43, 74, 90, 117, 141, 162, 225, 303, 320.
Valmiki, supposto autore del *Ramayana*, 126.
Vansittart, Henry, governatore del Bengala, 339.
Varahamihira, antico astronomo, 127, 130, 133-134.
Varanasi, 63, 95, 139; *v. anche* Benares.
Varuna, divinità vedica, 45.
Vasubandhu, filosofo buddista, 127.
Vasudeva, divinità, 104.
Vaudeville, Charlotte, storica, 245-248.
Vazir Khan, nobile moghul, 309-311.
Veluthat, Kesavan, storico, 168.
Venezia, 172.
Versailles, 344.
Vidyasagar, Pandit Ishwarchandra, riformatore sociale, 461.
Viet Nam, 192, 715.
Vijayanagara, città e impero, 209, 231-233, 235-236, 238-243, 296, 322.
Vikrama Pandya, monarca, 204.
Vincent, sir William, membro del governo indiano, 527-528.
Vindhya, monti, 16, 96, 117, 163, 203-204, 231, 236.
Vishnu, divinità indù, 84, 113-114, 144, 165, 379.
Vishnu-sharman, autore del *Panchatantra*, 128.
Vivekananda, Swami, riformatore religioso, 453-455, 457.
Vittoria, regina, 434, 484, 553.
Vrijis, antica «repubblica», 55-56, 62.
Vyasa, supposto autore del *Mahabharata*, 126.

Wajid Ali, ultimo re dell'Awadh, 401.
Wall Street, quartiere finanziario di New York, 542-543.
Wallerstein, Immanuel, studioso, 171.
Wandiwash, località di battaglia, 335, 343.
Warangal, città, 206, 208.
Washbrook, David Antony, storico, 361, 363-364, 387, 392, 397, 436-437, 506.
Washington, 582, 650, 752, 754-755.
Watson, ammiraglio inglese, 336.
Wavell, lord Archibald, viceré, 591-594, 596, 600-601, 603-604.
Wei, dinastia cinese, 118.
Wellesley, sir Arthur (*poi* duca di Wellington), 348-352, 372.
Wellesley, lord Richard (lord Mornington), governatore generale, 394-395, 401.
Wen Jiabao, primo ministro cinese, 759.

Wheeler, R.E.M., archeologo, 101.
Willingdon, lord, viceré, 549.
Wilson, Thomas Woodrow, presidente degli Stati Uniti, 513.
Wolpert, Stanley, storico, 65, 211, 564.

Yadava, dinastia e regno, 203-205, 207.
Yakut, ministro abissino del sultanato di Delhi, 188.
Yamuna, fiume, 16, 31, 33, 43, 303, 351, 429.
Yashodharman, re del Malwa, 152.
Yeltsin, Boris, presidente della Russia, 756.
Yeravada, città, 549.
Yorktown, città americana, 358.
Yuan Chwang (Hsuan Tsang), viaggiatore cinese, 138, 154, 164.

Zahir-ud-din Muhammad, *v.* Babur.
Zeb-u-nissa, principessa moghul, 286.
Zetland, lord, segretario di stato per l'India, 556.
Zeus, 34.
Zheng He, *v.* Cheng Ho.
Zia-ud-din Barani, *v.* Barani, Zia-ud-din.
Zoroastro, maestro religioso, 50, 215, 272, 409.
Zulfikar Khan, ministro di Jahandar Shah, 294.

83807
23-03-2005

REFERENZE FOTOGRAFICHE

Archivi Alinari, Firenze: fig. 37.

Bridgeman Art Library/Alinari: figg. 2, 3, 7, 18, 20, 21, 22, 27, 28, 29.

The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublino/Bridgeman Art Library/Alinari: fig. 24.

Kapoor Baldev/Sygma/CORBIS/Contrasto: fig. 52.

Bettmann/CORBIS/Contrasto: figg. 38, 39, 41, 45, 46.

Richard A. Cooke/CORBIS/Contrasto: fig. 12.

Lindsay Hebberd/CORBIS/Contrasto: figg. 10, 13, 14, 15, 25.

Angelo Hornak/CORBIS/Contrasto: fig. 17.

Hulton-Deutsch Collection/CORBIS/Contrasto: figg. 30, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 47.

Charles & Josette Lenars/CORBIS/Contrasto: fig. 11.

Sean Sexton Collection/CORBIS/Contrasto: fig. 33.

Gian Berto Vanni/CORBIS/Contrasto: fig. 19.

Brian A. Vikander/CORBIS/Contrasto: fig. 23.

Erich Lessing Collection/Contrasto: figg. 5, 6, 8, 9, 16, 26.

Bruno Barbey/Magnum Photos/Contrasto: fig. 49.

Henri Cartier-Bresson/Magnum Photos/Contrasto: figg. 43, 44.

Steve McCurry/Magnum Photos/Contrasto: figg. 1, 55.

Raghu Rai/Magnum Photos/Contrasto: figg. 53, 54.

George Rodger/Magnum Photos/Contrasto: fig. 48.

Marilyn Silverstone/Magnum Photos/Contrasto: figg. 50, 51.

Stringer-India/Reuters/Contrasto: fig. 56.

Keystone-France/Grazia Neri: fig. 40.

Foto Scala, Firenze: fig. 4.